MIRCEA ELIADE

ISTORIA CREDINȚELOR ŞI IDEILOR RELIGIOASE

(vol. I, 1976, vol. II, 1978, vol. III, 1983)

Redactor: MĂRIA STANCIU
ISBN 973-9436-27-7
MIRCEA ELIADE
ISTORIA CREDINELOR
IDEILOR RELIGIOASE
Traducere şi postfaţă de CEZAR BALTAG
Univers Enciclopedic Bucureşti, 2000
Mircea Eliade
HISTOIRE DES CROYANCES ET DES IDEES RELIGIEUSES © Payot, Paris
(voi. I, 1976, voi. II, 1978, voi. III, 1983)

J. B. Pritchard, Ancient Near Eastern Texts Re (ating to the Old Testament (Princeton, 1950; ediția a 2-a, 1955)
Archiv Orientalni (Praga)
Archivfur Religionswissenschaft (Freiburg/Leipzig)
Bulletin ofthe John Ryiands Library (Manchester)
Bulletin de l'Ecole Francaise de L'Extreme Orient (Hanoi-Paris)
Bulletin ofthe School of Oriental and African Studies (Londra)
Current Anthropology (Chicago)
Harvard Journal of Asiatic Studies
History of Religions (Chicago)
Indo-Iranian Journal (La Haye)
Journal Asiatique (Paris)
Journal ofthe American Oriental Society (Baltimore)
Bombay Journal ofthe Asiatic Society, Bombay Branch
Journal of Indo-European Studies (Montana)
Journal of Near Eastern Studies (Chicago)
Journal ofthe Royal Asiatic Society (Londra)
Journal of Semitic Studies (Manchester)
Orientalistische Literaturzeitung (Berlin/Leipzig)
Revue Biblique (Paris)
Revue des Etudes Grecques (Paris)
Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses (Strasbourg)
Revue de l 'Histoire des Religions (Paris)

Studi e Materiali di Storia delle Religioni (Roma)
Vetus Testamentum (Leiden)
Wiirterbuch der Mythologie (Stuttgart)

Pentru Christinel

PREFAȚA LA TRADUCEREA ROMANEASCA

îmi amintesc foarte bine de o noapte din septembrie 1940, petrecută în adăpostul antiaerian al Legației României din Londra. Atunci am schițat planul unei vaste şi ambițioase lucrări închinate morfologiei şi istoriei universale a creațiilor mitico-religioase de Ia origini şi până în zilele noastre. Lucrarea ar fi cuprins patru părți, de proporții inegale: 1) o prezentare a structurilor şi morfologiei sacrului; 2) o antologie comentată de texte; 3) o bibliografie critică şi adnotată; 4) o Istorie a credințelor şi ideilor religioase.

Câteva zile în urmă, datorită intensificărilor atacurilor aeriene, serviciile auxiliare ale Legației, deci şi al meu (eram ataşat cultural), au fost evacuate la Oxford, în primăvara şi vara acelui an lucrasem la British Museum, adunând documentația pentru câteva studii în pregătire. Dar după dezlănțuirea faimosului Blitikrieg din noaptea de 9 septembrie 1940, Biblioteca devenise aproape inaccesibilă. Am reluat însă lucrul îndată ce m-am instalat într-o pensiune modestă (alta nu se găsea) din Oxford. Acolo am început să redactez prima parte a „tetralogiei", sub titlul: Prolegomene la Istoria comparată a religiilor. O scriam în româneşte, pentru că speram s-o închei destul de repede ca să poată fi publicată într-una din celebrele colecții inaugurate de profesorul Alexandru Rosetti la Editura Fundațiilor Regale.

După ce-am fost transferat la Legația din Lisabona (în februarie 1941), am întrerupt redactarea, fiind prins de alte lucrări mai urgente: Os Romenos, latinos do Oriente, Lisboa, 1943; Comentarii la legenda Meşterului Manole, Bucureşti, 1943. Dar am reluat Prolegomenele în ultimii ani petrecuți în Portugalia (1944—1945), şi am continuat redactarea puțin timp după ce-am ajuns la Paris (septembrie 1945). Cum profesorul Georges Dumezil mă invitase să țin un curs la catedra lui de la Ecole des Hautes Etudes, am ales ca temă problemele discutate în primele capitole: morfologia sacrului, structura divinităților cereşti etc. în iarna 1945-1946 n-am avut decât câțiva auditori, dar printre ei G. Dumezil şi specialista în religiile tibetane Marcelle Lalou. Versiunea franceză a diferitelor capitole, efectuată de mai mulți traducători, a fost revizuită în întregime de G. Dumezil. Şi tot profesorul Dumezil a scris Prefața, după ce cartea fusese acceptată de Editura Payot.

Am avut însă o surpriză neplăcută când bătrânul Gustave Payot mi-a cerut să schimb titlul în Trăite d'histoire des religions. Am încercat să-i explic că această carte nu este o istorie, ci o morfologie a fenomenelor religioase; că, în concepția mea, nu se poate scrie o Istorie a unei categorii de creații spirituale înainte de a le prezenta structurile şi morfologia. I-am amintit că Darwin a putut reconstitui istoria speciilor animale pentru că, înaintea lui, Linne alcătuise o vastă morfologie zoologică, clasificând milioanele de forme în conformitate cu structurile lor (ceea ce

îi permisese, bunăoară, să integreze într-o singură „familie", cea a insectelor, specii aparent atât de diferite ca fluturii, albinele şi cărăbuşii). N-am izbutit să-1 conving, şi pentru că Payot adăugase că altminteri nu va publica volumul, am acceptat titlul propus de el. Cartea a avut mare succes, şi de critică şi de public (din 1949 se retipăreşte aproape în fiecare an), şi a fost tradusă în numeroase limbi. Traducerile în italiană, spaniolă şi portugheză au păstrat

titlul de Trăite..., dar versiunea engleză se intitulează Patîerns in Comparative Religion, cea germană Die Religionen und das Heilige, iar traducerile în japoneză şi coreeană au titluri şi mai potrivite conținutului.

încă din lunile petrecute la Oxford ştiam că înainte de a începe redactarea Istoriei va trebui să scriu o serie de monografii în legătură cu cercetările pe care le făcusem până atunci (Yoga, şamanismul, alchimia) sau pe care îmi propuneam să le fac (structura şi morfologia miturilor, simbolismul şi riturile inițiatice, religiile arhaice etc.)- Astfel că, după Trăite. . ., au urmat cele două volume masive despre Yoga şi Şamanism, şi alte cărți, printre care: Le mythe de l' eternei retour, Le sacre et le profane, Aspect s du mythe etc.

Catedra de Istoria religiilor de la Universitatea din Chicago, la care am fost chemat în toamna 1956, mi-a îngăduit să realizez, cu anumite modificări, proiectul pe care-1 între văzusem în acea noapte din septembrie 1940. Am renunțat la volumul de bibliografie adnotată, pentru că atât în Trăite. . ., cât şi în Histoire des croyances et des idees religieuses, am întovărăşit textul fiecărui capitol de o bibliografie critică destul de bogată, în 1967 a apărut o vastă antologie (650 pagini), From Primitives to Zen, cuprinzând 306 texte clasate tematic: zeități şi ființe supranaturale, mituri cosmogonice, tipuri de ritualuri, concepții despre moarte şi supraviețuire etc. Am ales documente din întreaga istorie religioasă a omenirii, cu excepția iudaismului şi a creştinismului; pe de o parte pentru ca să nu măresc şi mai mult numărul paginilor, pe de altă parte pentru că multe din textele fundamentale sunt uşor accesibile: Vechiul şi Noul Testament, Apocrifele, Selecții din Sfinții Părinți etc.

Am început redactarea primului volum din Histoire des croyances. . . prin 1955-1956, dar cele dintâi versiuni au fost modificate (mai precis concentrate) în anii următori. Luasem obiceiul să consacru, în fiecare an, cel puțin un trimestru unui capitol sau grup de capitole din Histoire. . . Cred că am prezentat în cursurile mele aproape toate religiile, cu excepția iudaismului şi creştinismului cu care eram totuşi destul de familiarizat, nu numai prin cercetările începute în tinerețe, dar şi prin seminariile pe care le țineam şi prin discuțiile cu colegii mei de la Universitate. Astfel că, datorită studenților şi colegilor, şi de asemenea faptului că, de 25 de ani, biroul meu se află într-o bibliotecă de specialitate şi la cinci sute de metri de imensa bibliotecă a Universității, datorită, zic, acestor condiții excepționale de lucru, am avut posibilitatea de a menține informația „la zi".

Aşa cum mărturiseam şi în Prefața la ediția originală, socotesc că orice istoric, începând de la un anumit moment al activității sale, este obligat să-şi situeze cercetările de „specialitate" în perspectiva istoriei universale. Cartea de față este scrisă din această perspectivă. Este deci, înainte de toate, o Istorie, nu o interpretare personală a diferitelor religii pe care le prezintă. Concepțiile

sau interpretările mele personale în legătură cu structurile sacrului le-am expus în alte lucrări: cf . Le sacre' et le profane; Trăite d'histoire des religions; Images et symboles; La nostalgie des origines etc. Evident, aceste concepții au orientat înțelegerea diferitelor sisteme religioase pe care le-am cercetat, şi justifică selecția „momentelor creatoare" pe care am decis să le prezint în Histoire des croyances etdes idees religieuses. Dar nu pentru a ilustra concepțiile mele personale am scris cartea de față. Ci, înainte de toate, pentru a arăta ce s-a întâmplat, în durata timpului istoric, cu o seamă de intuiții , experiențe şi idei religioase care au contribuit la constituirea condiției umane, din preistorie şi până la începutul epocii noastre.
MIRCEA ELIADE
Universitatea din Chicago 15 decembrie 1980

Partea I
DE LA EPOCA DE PIATRĂ LA MISTERELE DIN ELEUSIS

CUVÂNT ÎNAINTE

Pentru istoricul religiilor, orice manifestare a sacrului este importantă; orice rit, orice mit, orice credință sau figură divină reflectă experiența sacrului, şi prin urmare implică noțiunile ființă, semnificație şi adevăr. Aşa cum am observat cu altă ocazie, „ este greu să ne imaginăm cum ar putea funcționa spiritul uman f ară a avea convingerea că ceva ireductibil real există în lume; şi este cu neputință să ne închipuim cum ar putea să apară conştiința, f ar ă a conferi o semnificație impulsiunilor şi experiențelor omului. Conştiința unei lumi reale şi semnificative este strâns legată de descoperirea sacrului. Prin experiența sacrului, spiritul uman a sesizat diferența între ceea ce se revelă caftind real, puternic, bogat şi semnificativ şi ceea ce este lipsit de aceste calități, adică curgerea haotică şi periculoasă a lucrurilor, aparițiile şi dispariţiile lor fortuite şi vide de sens" (La nostalgie des origines, 1969, pp. 7 sq). Pe scurt, „sacrul" este un element în structura conştiinței şi nu un stadiu în istoria acestei conştiințe. La nivelurile cele mai arhaice ale culturii, a trăi ca ființă umană este în sine un act religios, căci alimentația, viața sexuală şi munca au o valoare sacramentală. Altfel spus, a fi sau mai degrabă a deveni om înseamnă a fi „religios" (ibid.,p. 9).
Am discutat dialectica sacrului şi morfologia sa în cărțile mele anterioare, de la Trăite d'histoire des religions (1949) până la mica lucrare consacrată acelor Religions australien-nes (J 972). Prezenta lucrare a fost concepută şi elaborată dintr-o perspectivă diferită. Pe de o parte, am analizat manifestările într-o ordine cronologică (e important, însă, a nu se confunda „vârsta" unei concepții religioase cu data primului document care o atestează); pe de altă parte — şi în măsura în care documentația a permis-o — am insistat asupra crizelor în adâncime şi, mai ales, asupra momentelor creatoare ale diverselor tradiții, într-un cuvânt, am încercat să pun în lumină contribuțiile majore la istoria ideilor şi credințelor religioase.
Pentru istoricul religiilor fiecare manifestare a sacrului este importantă; dar nu e mai puțin evident că structura zeului Anu, de exemplu, sau teogonia şi cosmogonia transmise în Enuma eliş, sau în legenda lui Ghilgameş, revelă creativitatea şi originalitatea religioasă a mesopo-

tamienilor, mai fericit decât, să zicem, riturile apotropaice împotriva lui Isimaştu sau mitologia zeului Nusku. Uneori, importanța unei creații religioase este revelată de valorizările sale ulterioare. Există puține informații asupra Misterelor din Eleusis sau a celui mai vechi orfism; totuşi fascinația pe care ele au exercitat-o asupra elitelor europene timp de peste douăzeci de secole constituie un fapt religios adânc semnificativ şi ale cărui urmări n-aufost încă evaluate. Desigur, inițierea eleusină şi riturile secrete orfice, exaltate de unii autori tardivi, reflectă gnosa mitologiz,antă şi sincretismul greco-oriental. Dar mai ales această concepție a Misterelor şi a orfismului a influențat hermetismul medieval, Renaşterea italiană, tradițiile „ocultiste" ale secolului al XVHI-lea şi romantismul; Misterele şi Orfeul literaților, misticilor si teologilor alexandrini au inspirat fără încetare poezia europeană modernă, de la Rilke până la T.S. Eliot şi la Pierre Emmanuel.

Se poate discuta asupra validității criteriului ales pentru a circumscrie marile contribuții în istoria ideilor religioase. Totuşi, dezvoltarea a numeroase religii îl confirmă; deoarece tocmai datorită crizelor în adâncime şi creațiilor care rezultă din acestea tradițiile religioase ajung să se reînnoiască. Nu avem decât să ne reamintim cazul Indiei, unde tensiunea şi deznădejdea provocate de devalorizarea religioasă a sacrificiului brahmanic au făcut să apară o serie de creații strălucitoare fUpanişadele, articularea tehnicilor Yoga, mesajul lui Gautama Buddha, devoțiunea mistică etc.), fiecare constituind, de fapt, o rezolvare distinctă si îndrăzneață a aceleiaşi crize (a se vedea capitolele IX, XVII, XVIII, XIX).
Timp de ani de zile am avut în vedere o lucrare scurtă şi concisă, care ar putea fi citită în câteva zile. Căci lectura continuă revelează, prin excelență, unitatea fundamentală a fenomenelor religioase şi, în acelaşi timp, noutatea inepuizabilă a expresiilor lor. Lectorul unei atari cărți ar fi pus în prezența imnurilor vedice, a Brahmanelor şi a Upanişadelor, la câteva ore după ce ar fi trecut în revistă ideile şi credințele din paleolitic, cele din Mesopotamia si Egipt; el ar descoperi Sankara, tantrismul şi pe Milarepa, Islamul, pe Gioacchino da Fiore sau pe Paracelsus, după ce ar fi meditat în ajun asupra lui Zarathustra, Gautama Buddha si a taois-mului, asupra Misterelor elenistice, înfloririi creştinismului, gnosticismului, alchimiei sau mitologiei Graalului; el ar întâlni pe iluminişti şi pe romanticii germani, pe Hegel, Max Miiller, Freud, Jung şi Bonhoejfer, la puțin timp după ce ar fi descoperit pe Quetzalcoatl şi Viracocha, cei doisprezece Alvări şi Grigore Palamas, pe primii kabbalişti, pe Avicenna sau Eisai.
Vai! această scurtă şi concisă carte nu e încă scrisă. M-am resemnat să prezint, pentru moment, o lucrare în trei volume, în speranța de a o reduce eventual la un volum de aproximativ 400 de pagini. Am ales această formulă de compromis, mai ales din două motive: pe de o parte, mi s-a părut oportun să citez un număr de texte importante şi insuficient cunoscute; pe de altă parte, am vrut să pun la dispoziția celor interesați în studiul problemelor, bibliografii critice destul de bine puse la punct. Am restrâns deci la minimum notele din subsolul paginilor, şi am grupat în a doua parte a volumului bibliografiile şi discutarea anumitor aspecte trecute sub tăcere sau mai sumar evocate în text. în acest chip, opera poate fi citită în mod continuu, evitând întreruperile provocate de discutarea izvoarelor şi de prezentarea stadiului actual al problemelor. Cărțile de

sinteză sau de popularizare prezintă de obicei o listă de titluri la sfârşitul capitolelor. Structura acestei Istorii a credinţelor şi ideilor religioase cerea un aparat critic mai complex, în consecinţă, am divizat capitolele în subsecţiuni, notate cu o cifră şi cu un subtitlu. Cei ce studiază pot consulta, pe măsură ce înaintează cu lectura, stadiul actual al chestiunilor şi bibliografiile reunite în partea a doua a cărţii. Am încercat să stabilesc, pentru fiecare subsecţiune, esenţialul bibliografiei critice recente, fără a ignora lucrările cărora nu le împărtăşesc orientarea metodologică. Cu rare excepţii, nu am menţionat contribuţiile în limbile scandinave, slave sau balcanice. Pentru uşurarea lecturii am simplificat transliterarea numelor şi a termenilor orientali.

Cu excepţia câtorva capitole, această carte reproduce esenţialul cursurilor de Istoria religiilor pe care le-am ţinut, din 1933 până în 1938, la Universitatea din Bucureşti, la Ecole des Hautes Etudes în 1946 şi 1948 şi, din 1956, la Universitatea din Chicago. Aparţin acelei categorii de istorici ai religiilor care, oricare ar fi „specialitatea " lor, se străduiesc să urmărească progresele efectuate în domeniile învecinate şi nu ezită să-si familiarizeze studenţii cu diferitele probleme puse de disciplina lor. Consider, într-adevăr, că orice studiu istoric implică o anumită familiarizare cu istoria universală; în consecinţă, cea mai riguroasă „specializare " nuîl dispensează pe savant de obligaţia de a situa cercetările sale în perspectiva istoriei

13

Cuvânt înainte

universale, împărtăşesc, de asemenea, convingerea celor care gândesc că studierea lui Dante sau a lui Shakespeare, ca şi a lui Dostoievski sau Proust este clarificată de cunoaşterea Kâlidâsei, a N6-urilor, sau a Maimuţei-pelerin. Nu e vorba de un pseudoenciclopedistn van si, la urma urmei, sterp. E vorba pur şi simplu de a nu pierde din vedere unitatea profundă şi indivizibilă a istoriei spiritului uman.

Conştiinţa acestei unităţi a istoriei spirituale a omenirii este o descoperire recentă, încă insuficient asimilată. Vom aprecia importanţa sa pentru viitorul disciplinei noastre în ultimul capitol final, discutând crizele provocate de reprezentanţii reducţionismului — de la Marx si Nietzsche până la Freud — şi contribuţiile aduse de antropologie, istoria religiilor, fenomenologie si noua hermeneutică; vom putea să cântărim unica, dar importanta creaţie religioasă a lumii occidentale moderne. E vorba de etapa ultimă a desacralizării. Procesul prezintă un interes considerabil pentru savantul, specialist în istoria religiilor; el ilustrează, într-adevăr, camuflarea perfectă a „sacrului", mai precis, identificarea sa cu „profanul".

în cincizeci de ani de studiu, am învăţat multe lucruri de la maeştrii mei, de la colegii şi de la studenţii mei. Tuturor, dispăruţi sau în viaţă, le păstrez cea mai sinceră recunoştinţă. Mulţumesc, de asemenea, dnei Michel Fromentoux, dlor Jean-Luc Benoziglio si Jean-Luc Pidoux-Payot, care si-au dat osteneala să revadă textul acestui prim volum. Ca toate celelalte scrieri ale mele de după 1950, această carte n-ar fi putut f i dusă la capăt fără prezenţa, afecţiunea şi devotamentul soţiei mele. Cu bucurie şi gratitudine îi înscriu numele pe prima pagină a ceea ce va fi probabil ultima mea contribuţie la o disciplină care ne este dragă.

MIRCEA ELIADE

Universitatea din Chicago septembrie 1975

Capitolul I

LA ÎNCEPUT...

COMPORTAMENTE MAGICO-RELIGIOASE ALE PALEANTROPILOR

1. Orientatio. Unelte de făcut unelte. „Domesticirea" focului

în pofida importanței sale pentru înțelegerea fenomenului religios, nu vom discuta aici problema „hominizării". Ajunge să reamintim că poziția verticală marchează deja depăşirea condiției primatelor. Nu ne putem menține în picioare decât în stare de veghe. Grație poziției verticale spațiul este organizat într-o structură inaccesibilă prehominienilor: în patru direcții orizontale proiectate pornind de la un ax central „sus"-„jos". Altfel spus, spațiul se lasă organizat împrejurul corpului omenesc, ca întinzându-se în față, în spate, la dreapta, la stânga, sus, jos. Pornind tocmai de la această experiență originară — a te simți „azvârlit" într-un mediu de o întindere aparent nelimitată, necunoscută, amenințătoare — se elaborează diferitele moduri de orientatio', căci nu putem trăi mult timp în amețeala provocată de dezorientare. Această experiență a spațiului orientat în jurul unui „centru" explică importanța diviziunilor şi împărțirii exemplare a teritoriilor, a aglomerărilor şi a locuințelor, şi simbolismul lor cosmologic1 (cf. § 12).

O diferență tot atât de decisa în raport cu modul de existență al primatelor este evidențiată de folosirea uneltelor. Paleantropii nu numai că se foloseau de unelte, dar erau în stare să le şi făurească. Este adevărat că anumite maimuțe folosesc obiecte ca şi cum ar fi „unelte", şi se cunosc chiar cazuri în care le şi prelucrează. Dar paleantropii produc, în plus, „unelte de fabricat unelte". De altfel modul în care se folosesc de unelte este mult mai complex; ei le păstrează în preajma lor, gata să se folosească de ele în viitor. Pe scurt, întrebuințarea uneltelor nu se limitează la o situație particulară sau la un anumit moment specific, cum se întâmplă cu maimuțele. E cazul, de asemenea, să fie precizat că uneltele nu prelungesc organele corpului. Cele mai vechi pietre care se cunosc au fost prelucrate în vederea unei funcțiuni care nu era prefigurată în structura corpului omenesc, în special aceea de a tăia (acțiune diferită de aceea de a sfâşia cu dinții, sau a zgâria cu unghiile)2. Progresele foarte lente în tehnologie nu implică o dezvoltare, asemănătoare, a inteligenței. Se ştie că avântul extraordinar al tehnologiei în ultimele două secole nu s-a tradus printr-o dezvoltare comparabilă a omului occidental. De altfel, aşa cum s-a remarcat, „orice inovație comporta un pericol de moarte colectivă" (Andre Varagnac). Imobilismul tehnologic asigura supraviețuirea paleantropilor.

„Domesticirea" focului, adică posibilitatea de a-1 produce, de a-1 conserva şi de a-1 transporta, marchează, s-ar putea spune, separarea definitivă a paleantropilor de înaintaşii lor zoologici. Cel mai vechi „document", atestând utilizarea focului, datează de la Ciu Ku-tien (cea ~.600000), dar e probabil ca „domesticirea" să fi avut loc cu mult înainte şi în mai multe locuri.

1 Experiența spațiului orientat este încă familiară omului societăților moderne, deşi el nu mai este conştient de valoarea „existențială" a acesteia.

2 A se vedea Karl Narr, „Approaches to the Social Life of Earliest Mân", pp. 605 sq.

A trebuit să reamintim aceste câteva fapte binecunoscute pentru a nu pierde din vedere, citind

analizele care urmează, că omul preistoric se comporta deja ca o fiinţă înzestrată cu inteligenţă şi imaginaţie. Cât despre activitatea inconştientului — vise, fantezii, viziuni, fabulaţii etc. — putem presupune că ele nu se distingeau decât prin intensitate şi amploare de cele ale contemporanilor noştri. Dar trebuie să înţelegem termenii intensitate şi amploare în sensul lor cel mai puternic şi cel mai dramatic. Căci omul este produsul final al unei decizii luate „la începutul Timpului": aceea de a ucide pentru a trăi. într-adevăr, hominienii au reuşit să-i depăşească pe „strămoşii" lor, devenind carnivori. Timp de vreo două milioane de ani pale-antropii au trăit din vânătoare; fructele, rădăcinile, moluştele etc., recoltate de către femei şi copii, erau insuficiente pentru a asigura supravieţuirea speciei. Vânătoarea a determinat diviziunea muncii după sex, intensificând, în acest fel, „hominizarea"; căci la carnivore şi în toată lumea animală o astfel de diferenţă nu există.
Dar neîncetata urmărire şi doborâre a vânatului au sfârşit prin a crea un sistem sui generis de raporturi între vânător şi animalele masacrate. Vom reveni îndată asupra acestei probleme. Să reamintim pentru moment că „legătura mistică" între vânător şi victimele sale este relevată prin însuşi actul de a ucide; sângele vărsat este întru totul asemănător sângelui omenesc, în ultimă instanţă „legătura mistică" cu vânatul dezvăluie înrudirea între societăţile umane şi lumea animală. A doborî animalul vânat, sau, mai târziu, animalul domesticit, echivalează cu un sacrificiu în care vânătorul şi victima sunt interschimbabile3. Precizăm că toate aceste concepţii s-au constituit în timpul ultimelor faze ale procesului de „hominizare". Ele sunt încă active — modificate, revalorizate, camuflate — la mii de ani după dispariţia civilizaţiilor paleolitice.
2. „Opacitatea" documentelor preistorice
Dacă paleantropii sunt consideraţi drept „oameni compleţi" urmează că ei posedau de asemenea un anumit număr de credinţe şi practicau anumite rituri. Căci, aşa cum am reamintit, experienţa sacrului constituie un element în structura conştiinţei. Cu alte cuvinte, dacă se pune problema „religiozităţii" sau a „nonreligiozităţii" oamenilor preistorici, susţinătorilor „nonre-ligiozităţii" le revine sarcina să aducă dovezi în sprijinul ipotezei lor. E probabil că teoria „nonreligiozităţii" paleantropilor s-a impus în vremea evoluţionismului, când tocmai se descopereau analogiile cu primatele. Dar e vorba de o neînţelegere, deoarece, în acest caz, ceea ce contează nu este structura anatomo-osteologică a paleantropilor (similară, desigur, celei a primatelor), ci operele lor; şi acestea demonstrează activitatea unei inteligenţe care nu poate fi definită astfel decât „omenească".
Dar dacă s-a căzut de acord, astăzi, asupra faptului că paleantropii aveau o „religie", este greu, dacă nu practic imposibil, de a preciza care era conţinutul acesteia. Totuşi, cercetătorii n-au dezarmat; căci rămâne un anumit număr de „documente-martor" asupra vieţii paleantropilor, şi se speră, într-o zi, să se reuşească a se descifra semnificaţia lor religioasă. Altfel spus, se speră că aceste „documente" sunt susceptibile să constituie un „limbaj", la fel cum, graţie geniului lui Freud, creaţiile considerate până atunci producţii absurde sau insignifiante ale inconştientului — vise, vise în stare de veghe, fantasme etc. — au dezvăluit existenţa unui „limbaj" extrem de preţios pentru cunoaşterea omului.
3 Această idee extrem de arhaică supravieţuia încă în Antichitatea mediteraneană; nu numai că se substituiau animale victimelor omeneşti (obiceiul este universal răspândit), dar oamenii înşişi

erau sacrificați în locul animalelor. Cf. Walter Burkert, Homo necans, p. 29, n. 34.
17
început... Comportamente magico-religioase ale paleantropilor
în fapt, „documentele" sunt destul de numeroase, dar „opace" şi puțin variate; oseminte umane, mai ales cranii, unelte de piatră, pigmenți (în primul rând ocru roşu, hematit), diverse obiecte găsite în morminte, începând doar cu paleoliticul recent dispunem de gravuri şi picturi rupestre, pietre pictate şi statuete în os şi în piatră, în anumite cazuri — înmormântări, opere de artă — şi în limitele pe care le vom examina numaidecât, suntem siguri cel puțin de o intenționalitate „religioasă". Dar majoritatea „documentelor" de dinaintea aurignacianului (~ 30000), adică uneltele, nu dezvăluie nimic în afară de valoarea lor utilitară.
Şi totuşi, este de neconceput ca uneltele să nu fi fost încărcate de o anumită sacralitate şi să nu fi inspirat numeroase episoade mitologice. Primele descoperiri tehnologice — transformarea pietrei în instrumente de atac şi de apărare, dominarea focului — au asigurat nu numai supraviețuirea şi dezvoltarea speciei umane, ci au produs, în egală măsură, un întreg univers de valori mitico-religioase, au incitat şi hrănit imaginația creatoare. E destul să examinăm rolul uneltelor în viața religioasă şi mitologia primitivilor rămaşi încă la stadiul vânătorii şi al pescuitului. Valoarea magico-religioasă a unei arme — de lemn, de piatră sau de metal — supraviețuieşte încă la populațiile rurale europene şi nu numai în folclorul lor. Nu ne vom referi aici la cratofaniile şi hierofaniile pietrei, ale stâncilor, ale galeților; cititorul va găsi astfel de exemple într-un capitol din lucrarea noastră Trăite d'histoire des religions.
Mai ales „dominarea distanței", cucerită grație armei-proiectil, a produs nenumărate credințe, mituri şi legende. Reamintim mitologiile articulate în jurul lăncilor (sulițelor) care se înfig în bolta cerească şi permit înălțarea la cer, sau săgețile care zboară prin nori, străpung demonii, sau formează un lanț până la cer etc. Ar trebui să reamintim cel puțin câteva din credințele şi mitologiile uneltelor, în primul rând ale armelor, pentru a înțelege mai bine tot ceea ce pietrele cioplite ale paleantropilor nu mai pot să ne comunice. „Opacitatea semantică" a acestor documente preistorice nu constituie o singularitate. Orice document, chiar contemporan, este „spiritual opac" câtă vreme nu ajungem să-1 descifrăm integrându-1 într-un sistem de semnificații. O unealtă preistorică sau contemporană nu poate să releve decât intenționalitatea sa tehnologică: tot ceea ce producătorul sau posesorii ei au gândit, au simțit, au imaginat, au sperat în relație cu ea ne scapă. Dar trebuie să încercăm, cel puțin, să ne „imaginăm" valorile nomnateriale ale uneltelor preistorice. Căci, altfel, această opacitate semantică poate să ne impună o înțelegere complet eronată cu privire la istoria culturii. Riscăm, de exemplu, să confundăm apariția unei credințe cu data când ea este clar atestată pentru prima dată4. Când, în epoca metalelor, anumite tradiții fac aluzie la „secretele profesiunii" în legătură cu mineritul, metalurgia şi făurirea armelor, ar fi imprudent să credem că e vorba de o invenție fără precedent, deoarece aceste tradiții prelungesc, cel puțin în parte, o moştenire a epocii de piatră.
Timp de vreo două milioane de ani, paleantropii au trăit în special din vânat, pescuit şi cules. Dar primele indicații arheologice privind universul religios al vânătorului paleolitic se leagă de arta parietală franco-cantabrică (~ 30000). în plus, dacă examinăm credințele şi comportamentele religioase ale gintelor de vânători contemporani, ne dam seama de imposibilitatea aproape totală

de a demonstra existența sau absența credințelor similare la paleantropi. Vânătorii primitivi5 consideră animalele ca fiind asemănătoare oamenilor, dar înzestrate cu puteri supranaturale; ei cred că omul poate să se transforme în animal şi viceversa; că sufletele morților se pot stabili în animale; în sfârşit, că există relații misterioase între o persoană şi un anumit animal (e ceea ce altă dată se numea nagualism). Cât priveşte Ființele supranaturale

4 Aplicată riguros, această metodă ne-ar determina să considerăm ca dată a apariției basmelor germanice anii 1812-i 822, anii publicării lor de către frații Grimm.

5 Pentru a simplifica, folosim expunerea sintetică a lui J. Haeckel, „Ja'ger u. Jagdritten", Keligion in Geschichte und Gegenwart (ediția a 3-a), III, (1959), col. 511-513.

atestate în religiile triburilor de vânători, distingem însoțitorii sau „spiritele păzitoare" teriomorfe divinitățile de tip Ființa Supremă-Stăpânul Animalelor, proteguind atât vânatul cât şi pe vânători spiritele junglei şi spiritele diferitelor specii de animale.

în plus, un anumit număr de comportamente religioase sunt specifice civilizațiilor de vânători: omorârea animalului constituie un ritual, implicând credința că Stăpânul Animalelor veghează pentru ca vânătorul sa nu ucidă decât atât cât are nevoie spre a se hrăni, şi să nu risipească hrana; oasele, în special craniul, au o valoare rituală considerabilă (probabil pentru că se credea că ele găzduiesc „sufletul" sau „viața" animalului şi că, pornind de la schelet Stăpânul Animalelor va face să crească o carne nouă); de aceea craniul şi oasele lungi se expun pe crengi sau pe înălțimi; la anumite popoare, sufletul animalului ucis e trimis către „patria sa spirituală" (cf. „festivalului ursului" la comunitățile Ainu şi Gilyak); există, de asemenea obiceiul de a oferi Ființelor Supreme o bucată din fiecare animal doborât (pigmeii, negritoşii din Filipine etc.) sau craniul şi oasele lungi (samoyezii etc.); la anumite populații din Sudan tânărul, după ce şi-a doborât primul vânat, mânjeşte cu sânge pereții unei peşteri.

Câte din aceste credințe şi din aceste ceremonii pot fi identificate în documentele arheologice pe care le avem la dispoziția noastră? Cel mult ofrandele de cranii şi oase lungi. Nu vom putez insista niciodată îndeajuns asupra bogăției şi complexității ideologiei religioase a popoareloi de vânători şi asupra imposibilității aproape totale de a demonstra sau nega existența sa h paleantropi. Am repetat-o de nenumărate ori: credințele şi ideile nu sunt fosilizabile. Anumiți savanți au preferat deci să nu spună nimic despre ideile şi credințele palean tropii or, decât SE le reconstituie cu ajutorul comparației cu civilizațiile vânătoreşti. O atât de radicală poziție metodologică nu este scutită de primejdii. A lăsa necompletată o enormă parte a istoriei spiritului uman riscă a încuraja ideea că în tot acest timp activitatea spiritului se limita la conservarea şi la transmiterea tehnologiei. Or, o asemenea opinie este nu numai eronată, dar şi nefasta pentru cunoaşterea omului. Homofaber a fost totodată homo ludens, sapiens şi religiosus, Deoarece nu putem reconstitui credințele şi practicile sale religioase, trebuie cel puțin să indicăm anumite analogii susceptibile de a le lumina indirect.

3. Semnificațiile simbolice ale mormintelor

„Documentele" cele mai vechi şi mai numeroase sunt, evident, osemintele, începând din musterian (~ 70000-50000) se poate vorbi cu certitudine de morminte. Dar s-au găsit cranii şi

mandibule inferioare în straturi mult mai vechi, de exemplu la Ciu-Ku-tien (la un nivel databil ~ 400000-300000) şi prezenţa lor a ridicat probleme, întrucât nu e vorba de îngropări, conservarea acestor cranii ar putea să se explice prin motive religioase. Abatele Breuil şi Wilhelm Schmidt au amintit obiceiul, atestat la australieni şi la alte popoare primitive6, de a conserva craniile rudelor moarte şi de a le duce cei vii în deplasările lor. Deşi probabilă, ipoteza n-a fost admisă de majoritatea savanţilor. Aceste fapte au mai fost interpretate ca dovezi de canibalism, ritual sau profan. Astfel a explicat A.C. Blanc mutilarea unui craniu neandertha-lian, găsit într-o peşteră din Monte-Circeo: omul ar fi fost doborât de o lovitură care i-ar fi zdrobit orbita dreaptă, şi apoi i s-ar fi lărgit gaura occipitală pentru a-i extrage creierul şi a-I consuma în chip ritualic. Dar nici această explicaţie nu a fost acceptată în mod unanim7.
6 J. Maringer, The Gods of Prehistoric Mân, pp. 18 sq.
7 Lcroi-Gourhan nu este convins că omul ar 11 fost ucis şi devorat (Leş religions de Ia prehistoire, p. 44). J. Maringer, care a refuzat să recunoască antropofagia la Ciu-Ku-tien (op. cil., p. 20), respinge, de asemenea, explicaţia lui A.C. Blanc (//>«/., pp. 31 sq.). Vezi lotuşii Muller-Karpe, Allsteinzeit, pp. 230 sq., 240; M.K. Roper, „A Survey of evidcncc for intrahuman killing in the Pleistoce
19
La început... Comportamente magico-religioase ale paleantropilor
Credinţa într-o supravieţuire post-mortem pare demonstrată, pentru cele mai vechi timpuri, prin utilizarea ocrului roşu, substitut ritual al sângelui, deci „simbol" al vieţii. Obiceiul de a presăra cadavrele cu ocru este universal răspândit, în timp şi spaţiu, de la Ciu-Ku-tien până pe coastele occidentale ale Europei, în Africa până la Capul Bunei Speranţe, în Australia, în Tasmania, în America până în Ţara de Foc. în ce priveşte semnificaţia religioasă a sepulturilor, ea a fost viguros controversată. Nu ne putem îndoi că înhumarea morţilor trebuia să aibă o semnificaţie, dar care? Mai întâi, nu trebuie uitat că „abandonarea, pur şi simplu, a corpurilor în hăţişuri, dezmembrarea lor, lăsarea lor ca pradă păsărilor răpitoare, fuga precipitată din locuinţe şi părăsirea în ele a corpurilor, nu înseamnă absenţa ideii de supravieţuire"-8. Cu atât mai mult, credinţa în supravieţuire este confirmată de sepulturi; altfel nu s-ar înţelege grija pentru a înmormânta corpurile. Această supravieţuire putea să fie pur „spirituală", cu alte cuvinte, concepută ca o postexistenţă a sufletului, credinţă coroborată cu apariţia morţilor în vise. Dar unele morminte pot fi tot atât de bine interpretate ca o precauţie împotriva eventualei întoarceri a mortului; în aceste cazuri, cadavrele erau în poziţie ghemuită şi poate legate cu sfoară. Pe de altă parte, nimic nu exclude ca poziţia repliată a mortului, departe de a trăda teama de „cadavrele vii" (teamă atestată la anumite popoare), să semnifice, dimpotrivă, speranţa unei „re-naşteri"; căci se cunosc numeroase cazuri de înhumare intenţionată în poziţie foetală.
Printre cele mai bune exemple de sepulturi cu semnificaţie magico-religioasă, să cităm pe aceea de la Teşik Tash, în Uzbekistan (un copil încadrat de o pereche de coarne de capră sălbatică), pe cea de la Chapelle-aux-Saints, în Correze (în groapa unde era înmormântat corpul s-au găsit mai multe unelte de silex şi bucăţi de ocru roşu9, şi pe aceea de la Ferrassie, în Dordogne (mai multe morminte monticulate, cu depozite de unelte din piatră). Trebuie adăugat cimitirul dintr-o grotă de pe Muntele Cârmei, cu zece morminte. Se discută încă asupra autenticităţii şi semnificaţiei

ofrandelor alimentare sau a obiectelor depuse în morminte; exemplul cel mai familiar este acela al craniului feminin de la Mas-d'Azil10, cu ochi artificiali, aşezat pe un maxilar şi un corn de ren.
în paleoliticul superior practica înhumării pare să se generalizeze. Corpurile presărate cu ocru roşu sunt înmormântate în gropi unde s-a găsit un anumit număr de obiecte de podoabă (cochilii, pandantive, coliere). Probabil că aceste cranii şi oseminte de animale descoperite lângă morminte sunt resturi de prânzuri rituale, adică nu chiar ofrande. Leroi-Gourhan consideră că „mobilierul funerar", adică obiectele personale ale defunctului, este „foarte discutabil" (op. cit., p. 62). Problema este importantă; prezența unor asemenea obiecte presupune nu numai credința într-o supraviețuire personală, ci şi certitudinea că defunctul îşi continuă activitatea specifică într-o altă lume. Idei similare sunt din abundența atestate la diverse niveluri de cultură. In orice caz, acelaşi autor recunoaşte autenticitatea unui mormânt aurignacian, în Liguria, unde scheletul este însoțit de patru din acele obiecte misterioase numite „sceptre" (op. cit., p. 63). Deci, cel puțin unele morminte indică în mod indubitabil credința într-o continuare post-mortem a unei activități anumite1'.

8 Leroi-Gourhan, Leş religions de la prehistoire, p. 54.

9 Descoperirile arheologice recente au arătat că hematitul se extrăgea într-o mină din Swaziland acum 29 000 de ani, şi în Rodezia acum 43 000 de ani. Exploatarea hematitului în aceste mine din Africa s-a prelungit timp de mii de ani. Descoperirea unei exploatări similare lângă lacul Balaton, în Ungaria, către ~ 24000 ilustrează posibilitățile tehnologice ale oamenilor din paleolitic şi măsura mijloacelor lor de comunicare. Cf. R. A. Dart, „The Antiquity of mining în South Africa"; id., „The Birth of Simbology", pp. 21 sq.

10 Leroi-Gourhan vorbeşte de „o grămadă de resturi culinare pe care se afla aşezată o relicvă umană probabil dezafectată şi în orice caz deplasată" (p. 57).

11 Precizăm că alți savanți consideră că numărul „documentelor" autentice găsite în mormiiue este mult mai mare.

Pe scurt, se poate trage concluzia că sepulturile confirmă credința în supraviețuire (semnalată deja prin folosirea ocrului roşu) şi aduc câteva precizări suplimentare: înhumări orientate spre răsărit, marcând intenția de a lega soarta sufletului de traiectoria soarelui, deci speranța unei „re-nasteri", i.e. a unei postexistențe într-o altă lume; credința în continurea activității specifice; anumite rituri funerare, indicate de podoabele-ofrande şi de resturile de ospățuri.
Dar e de ajuns să examinăm înhumarea la un popor arhaic din zilele noastre, pentru ca să ne dăm seama de bogăția şi profunzimea simbolismului religios implicat într-o ceremonie aparent atât de simplă. C. Reichel-Dolmatoff a dat o descriere destul de detaliată a îngropării unei tinere fete, în 1966, la indienii Kogi, trib de limbă cibcea, locuind în Sierra Nevada de Santa Marta, în Columbia12. După ce a ales locul gropii, şamanul (mama) execută o serie de gesturi rituale şi declară: „Aici este satul Morții; aici este casa ceremonială a Morții; aici este uterul. Voi deschide casa. Casa este închisă; eu o voi deschide". După care anunță: „Casa este deschisă", şi se retrage. Moarta este înfăşurată în pânză albă şi tatăl său coase giulgiul. în tot acest timp, mama şi bunica

intonează un cântec lent, aproape fără cuvinte. Pe fundul gropii se pun pietricele verzi, scoici şi cochilia unui gasteropod. Apoi, şamanul încearcă zadarnic să ridice corpul simulând că e prea greu; de-abia a noua oară reuşeşte. Corpul este aşezat cu capul spre răsărit şi „se închide casa", adică se umple groapa. Urmează alte mişcări rituale împrejurul mormântului, şi în cele din urmă toți se retrag. Ceremonia a durat două ore.
Cum a remarcat C. Reichel-Dolmatoff, un arheolog al viitorului, săpând mormântul, nu va găsi decât un schelet cu capul spre răsărit şi câteva pietre şi scoici. Riturile, şi mai ales ideologia religioasă implicată, nu mai pot fi „recuperate" după rămăşițe13. De altfel, pentru un observator străin contemporan care nu cunoaşte religia tribului Kogi, simbolismul ceremoniei va rămâne inaccesibil. Căci, aşa cum scrie Reichel-Dolmatoff, e vorba de „verbalizarea" cimitirului ca „sat al Morții" şi „casă ceremonială a Morții", verbalizarea gropii ca „locuință" şi „uter" (ceea ce explică poziția foetală a corpului, culcat pe partea dreaptă), urmată de verbalizarea ofrandelor ca „alimente pentru Moarte", şi prin ritualul „deschiderii" şi „închiderii" „casei-uter". Purificarea finală prin circumvalație rituală desăvârşeşte ceremonia.
Pe de alta parte, comunitatea Kogi identifică Lumea —- uterul Mamei Universale — cu fiecare sat, fiecare casă cultuală, fiecare locuință şi fiecare mormânt. Când şamanul ridică de nouă ori cadavrul, el semnalează întoarcerea corpului la starea sa foetală, parcurgând, în sens invers, cele nouă luni de gestație. Şi pentru că mormântul este asimilat cu lumea, ofrandele funerare primesc o semnificație cosmică, în plus, ofrandele, „hrană pentru Moarte", au, de asemenea, un sens sexual (în mituri, vise şi în regulile de căsătorie, actul „mâncării" simbolizează, la triburile Kogi, actul sexual) şi, prin urmare, constituie 6 „sămânță" care o fertilizează pe Mamă. Scoicile sunt încărcate de un simbolism destul de complex, care nu este numai sexual: ele îi reprezintă pe membrii vii ai familiei, în timp ce cochilia de melc simbolizează pe „soțul" moartei, căci dacă obiectul nu se găseşte în mormânt, tânăra, abia sosită în lumea cealaltă, va „cere un soț", ceea ce va provoca moartea unui tânăr al tribului...14
Ne oprim aici cu analiza simbolismului religios pe care îl conține o înmormântare în comunitatea Kogi. Dar e important să subliniem că, abordat exclusiv la nivel arheologic, acest simbolism ne este tot atât de inaccesibil ca şi cel al unei sepulturi paleolitice. Particularitatea documentelor arheologice limitează şi sărăceşte „mesajele" pe care sunt susceptibile de a le
12 C. Reichel-Dolmatoff, „Notas sobre el simbolismo religioso de los Indios de la Sierra Nevada de Santa Marta", Razon y Fabula, Revista de la Universidad de los Andes, nr. l (1967), pp. 55-72.
^ De fapt, ritualul era aproape necunoscut înainte de observațiile lui C. Reichel-Dolrnatoff.
14 Acest obicei este extrem de răspândit, şi el supraviețuieşte încă în Europa Orientală, unde morții tineri sunt „căsătoriți" cu un brad.
&-5Sf*

transmite. Nu trebuie niciodată pierdut din vedere acest fapt când suntem confruntați cu sărăcia şi caracterul opac al izvoarelor noastre.
4. Controverse în jurul depozitelor de oase

Depozitele de oase de urs de peşteră, descoperite în Alpi si în regiunile învecinate, constituie „documentele" cele mai numeroase, dar şi cele mai controversate, privind ideile religioase ale ultimei perioade interglaciare. în peştera din Drachenloch (Elveția), Emil Băchler a găsit depozite de oase, mai ales de cranii şi de oase lungi; ele erau grupate şi aşezate fie în lungul peretelui, fie în nişele naturale ale stâncii, fie într-un fel de casetă de piatră. Din 1923 până în 1925, Băchler a explorat altă peşteră, la Wildenmannlisloch, unde a găsit mai multe cranii de urs, lipsite de mandibule, cu oase lungi aşezate între ele. Descoperiri asemănătoare au fost făcute şi de alți cercetători ai preistoriei în diverse peşteri din Alpi; cele mai importante în Drachenhoetli, în Styria, la Petershoehle în Franconia, unde K. Hoermann a descoperit cranii de urşi în nişe la adâncimea de 1,20 m față de sol. De asemenea, în 1950, K. Ehrenberg a găsit la Salzofenhoehle (Alpii austrieci) trei cranii de urs aşezate în nişe naturale ale peretelui alături de oase lungi orientate de la est către vest.
întrucât aceste depozite păreau intenționale, savanții s-au străduit să le descifreze semnificația. Al. Gahs le-a comparat cu ofranda de jertfă a primei vânători (Primitialopfer) adusă de anumite populații arctice unei Ființe Supreme. Ofranda consta exact în aşezarea pe nişte platforme a craniului şi oaselor lungi ale animalului doborât; se ofereau divinității creierul şi măduva animalului, adică părțile cele mai apreciate de către vânător. Această interpretare a fost acceptată, între alții, de către Wilhelm Schmidt şi W. Koppers; pentru aceşti etnologi, aceasta constituia o dovadă că vânătorii de urşi ai peşterilor din ultimul interglaciar credeau într-o Ființă Supremă sau un Stăpân al Animalelor. Alți autori au comparat osuarele din cultul ursului, aşa cum este sau a fost practicat acesta în emisfera nordică, până în secolul al XlX-lea; acest cult comportă conservarea craniului şi a oaselor lungi ale ursului răpus, pentru ca Stăpânul Animalelor să-1 poată reînvia în anul următor. Karî Meuli vedea numai o formă particulară de „înhumare a animalelor", pe care el o considera cel mai vechi rit de vânătoare. Pentru savantul elvețian, acest rit punea în evidență un raport direct între vânător şi vânat; primul înhuma resturile animalului pentru a-i permite reîncarnarea. Nici o ființă divină nu era implicată.
Toate aceste interpretări au fost puse în discuție de către un cercetător din Basel, F. Ed. Koby, după care multe „depozite" de cranii sunt rezultatul hazardului şi al urşilor înşişi, umblând şi râcâind printre oase. Leroi-Gourhan s-a declarat întru totul de acord cu această critică radicală: craniile închise în „casete" de piatră, grupate lângă perete sau suspendate în nişe şi încadrate de oase lungi, se explică prin fapte geologice şi prin comportamentul urşilor înşişi (op. cit., pp. 31 sq.). Această critică a intenționalității „depozitelor" pare convingătoare, cu atât mai mult cu cât primele săpături din peşteri erau neglijente. Totuşi, e surprinzător ca acelaşi tip de „depozit" să se regăsească în numeroase peşteri, în nişe plasate la mai mult de un metru înălțime. De altfel, Leroi-Gourhan recunoaşte că „modificări făcute de om sunt probabile în câteva cazuri" (p. 31).
în orice caz, interpretarea depozitelor ca ofrande aduse Ființelor Supreme a fost abandonată, chiar de către partizanii lui W. Schmidt şi W. Koppers. într-un studiu recent asupra sacrificiilor la paleantropi, Johannes Maringer a ajuns la concluziile următoare: 1) la nivelul paleoliticului inferior (Torralba, Ciu-Ku-tien, Lehringen), sacrificiile nu sunt atestate; 2) documentele paleoliticului mijlociu (Drachenloch, Petershohle etc.) se pretează la interpretări diferite, dar caracterul

lor religios (i.e. sacrificii aduse Ființelor Supranaturale) nu este evident; 3) dc-abia în paleolitic târziu (Willendorf, Meierdorf, Stellmoore, Montespan etc.) se poate vorbi, „cu mai multă s£ mai puțină certitudine", de sacrificii15.

Cum era de aşteptat, cercetătorul este confruntat fie cu absența documentelor irefutabil fie cu opacitatea semantică a documentelor a căror autenticitate pare asigurată. „Activitate spirituală" a paleantropilor — ca, de altfel, aceea a „primitivilor" din zilele noastre — las urme fragile. Pentru a nu da decât un exemplu, se pot invoca argumentele lui Koby Leroi-Gourhan contra propriei lor concluzii; faptele geologice şi comportamentul urşilor c peşteră ar fi suficiente pentru a explica absenta depozitelor rituale, în ce priveşte opacitate semantică a depozitelor de oase a căror intenție rituală este în afara îndoielii, paralelele s găsesc la vânătorii arctici contemporani. Prin el însuşi, depozitul nu este decât expresia unt intenționalități magico-religioase\ semnificațiile specifice ale acestui act ne devin accesibil grație informațiilor comunicate de către membrii societăților respective. Se poate afla, eventua astfel dacă oasele lungi şi craniile reprezintă ofrande aduse unei Ființe Supreme sau unui Stăpâ al Animalelor sau, dimpotrivă, dacă ele sunt conservate în speranța că vor fi reacoperite c carne. Chiar această ultimă credință este susceptibilă de interpretări diverse: animalul „renaşte grație Stăpânului Animalelor, sau „sufletului" care sălăşluieşte în oase, sau, în fine, grad faptului că vânătorul i-a asigurat un „mormânt" (pentru a evita ca oasele să fie devorate d către câini).

întotdeauna trebuie să ținem cont de multiplicitatea interpretărilor posibile ale unui documen a cărui intenționalitate magico-religioasă este plauzibilă. Dar, pe de altă parte, nu trebuie s. uităm că oricare ar fi deosebirile dintre vânătorii arctici şi cei din paleolitic, toți aparțin aceluias tip de economie şi, foarte probabil, aceleiaşi ideologii religioase specifice civilizațiilor d» vânători. Prin urmare, compararea documentelor preistorice cu faptele etnologice este justificată

S-a propus sa se interpreteze, din această perspectivă, descoperirea, în Silezia, a unui cranii fosil de urs brun tânăr, aparținând aurignacianului timpuriu, în timp ce incisivii sau canini erau retezați sau piliți, molarii erau încă în stare excelentă. W. Koppers a amintit „sărbătoare; ursului" la triburile Giliak din insula Sahalin şi Aino din insula Yeso: înainte de a-1 omorî se taie cu un fel de ferăstrău caninii şi incisivii ursului tânăr, pentru ca animalul să nu mă poată să-i rănească în timpul ceremoniei16. Şi întrucât, în timpul aceleiaşi ceremonii, copii. străpung cu săgeți ursul legat cobză, anumite gravuri parietale de la grota Trois Freres, înfățişânc urşi atinşi de săgeți şi de pietre, şi care par să vomite un val de sânge17, au fost interpretate în acelaşi sens. Dar scene similare sunt susceptibile de interpretări diverse.

Importanța unei idei religioase arhaice este confirmată, de asemenea, de capacitatea sa de a „supraviețui" în epocile ulterioare. Astfel, credința că animalul poate renaşte pornind de la oasele sale se întâlneşte într-un număr considerabil de culturi18. Acesta e motivul pentru care era interzis să se spargă oasele animalelor care urmau să fie consumate. E vorba de o idee proprie civilizațiilor de vânători şi de păstori, dar care a supraviețuit în religii şi mitologii mai complexe. Un exemplu destul de cunoscut este acela al țapilor lui Thorr, înjunghiați şi consumați seara, dar pe care zeul îi învia a doua zi, pornind de la oasele lor19. Celebră este,

15 J. Maringer, „Die Opfer der palăolithischen Menschen", p. 271.

16 Este vorba de un ritual foarte important: sufletul ursului este trimis ca mesager al oamenilor pe

lângă divinitatea protectoare, pentru ca aceasta să le asigure succesul vânătorilor viitoare.
17 Cf. J. Maringer, The Gods oftheprehistoric mân, pp. 103 sq. şi fig. 14.
18 Cf. M. Eliade, Le Chamanisme et Ies techniques archaîques de iextase (ediţia a 2-a), pp. 139 sq., cu bibliografia citată în note şi mai ales Joseph Henninger, „Neuere Forschungen zum Verbot des Knochenzerbrechens",/;aw/w.
19 Cf. Gylfaginnitig, cap. 26.

de asemenea, o viziune a lui lezechiel (37; 1-8 sq.): profetul a fost transportat într-o vale „plină de oase" şi, supunându-se cuvintelor Domnului, le vorbi: „Oase uscate, ascultaţi cuvântului Celui Etern; Aşa grăieşte Domnul Dumnezeu oaselor acestora: Iată, eu voi face să intre în voi duh şi veţi învia... S-a făcut un vuiet, şi o mişcare şi oasele au început să se apropie, fiecare os la încheietura sa. Şi am privit şi eu şi iată, erau pe ele vine şi crescuse carne".

5. Picturile rupestre: imagini sau simboluri?

Documentele figurative cele mai importante şi cele mai numeroase au fost furnizate de explorarea grotelor pictate. Aceste tezaure de artă paleolitică sunt repartizate pe un teritoriu relativ restrâns, între Urali si Atlantic. Obiecte de artă mobiliară au fost găsite într-o mare parte a Europei Occidentale şi Centrale şi în Rusia până la Don. Dar arta parietală se limitează la Spania, Franţa şi Italia de Sud (cu excepţia unei grote pictate în Ural, descoperită în 1961). Ceea ce ne izbeşte de la început este „extraordinara unitate a conţinutului artistic: sensul aparent al imaginilor nu pare să fi variat de la ~ 30000 până la ~ 9000 î.Hr. şi rămâne acelaşi în Asturii şi pe Don"20. După Leroi-Gourhan, e vorba de difuziunea prin contact a unui aceluiaşi sistem ideologic, în speţă, acela care marchează „religia cavernelor" (ihid., p. 84)21.

întrucât picturile se găsesc destul de departe de intrare, cercetătorii sunt de acord în a considera grotele asemeni unor sanctuare. De altfel, multe din aceste peşteri erau nelocuibile, si dificultăţile de acces accentuau caracterul lor numinos. Pentru a ajunge în faţa pereţilor pictaţi, trebuiau parcurse sute de metri, ca în cazul grotei de la Niaux sau a celei de la Trois Freres. Grota de la Cabreret constituie un veritabil labirint şi cere câteva ore ca s-o vizitezi. La Lascaux, se ajunge la galeria inferioară — unde se găseşte una din capodoperele artistice din paleolitic — coborând pe o scară de sfoară de-a lungul unui puţ de 6,30 m adâncime. Intenţionalitatea acestor opere pictate sau gravate pare în afară de îndoială. Pentru a le interpreta, majoritatea cercetătorilor au făcut apel la paralele etnologice. Anumite comparaţii nu erau convingătoare, mai ales când se încerca a se „completa" documentul paleolitic pentru ca el să semene şi mai mult analogului etnografic. Dar asemenea explicaţii imprudente îi compromit numai pe autorii lor, nu şi metoda pe care aceştia pretind că o utilizează.

Urşii, leii şi alte animale sălbatice străpunse de săgeţi, sau modelajele de argilă găsite în peştera de la Montespan, figurând lei şi un urs ciuruit de găuri adânci şi rotunde, au fost interpretate drept dovezi ale „magiei de vânătoare"22. Ipoteza este plauzibilă, dar unele din aceste opere ar putea fi interpretate ca reactualizarea unei vânători primordiale. Este, de asemenea, probabil că riturile erau celebrate în zonele cele mai profunde ale „sanctuarelor", poate înaintea unei expediţii de

vânătoare sau cu ocazia a ceea ce s-ar fi putut numi „inițierea" adolescenților23. O scenă din peştera Trois Freres a fost interpretată ca fiind reprezentarea a unui dansator mascat

20 A. Leroi-Gourhan, Leş religions de la prehistoire, p. 83.

21 Acelaşi autor a stabilit cronologia şi morfologia operelor de artă paleolitice, pe care o împarte în cinci perioade, începând cu epoca prefigurativă (~ 50000), urmată de epoca primitivă (~ 30000), în care apar figuri puternic stilizate, perioada arhaică (în jur de 20000-15000) caracterizată printr-o mare măiestrie tehnică, perioada clasică (în magdalenian, cea ~ 15000-11000) cu un realism al formelor foarte accentuat, pentru a intra în declin şi a se stinge în perioada târzie (cea-10000).

22 H. Begouen şi N. Casteret au reconstruit un întreg ritual plecând de la modelajul în argilă al ursului de la Montespan; a se vedea critica lui P. Graziosi, Palaeolithic Art, p. 152; cf. Peter J. Ucko şi Andr6 Rosenfeld, Palaeolithic Cave An, pp. 188-189.

23 J. Charet a interpretat amprentele de tălpi umane din grota de la Tuc d" Aubert ca o dovadă a inițierii băieților; ipoteza a fost acceptată de unii cercetători, dar respinsă de J. Ucko şi A. Rosenfeld, op. cil., pp. 177-178.

în bizon şi cântând dintr-un instrument care ar fi putut fi flaut. Interpretarea pare convingătoare pentru că se cunosc în arta paleolitică vreo 55 de figurări de oameni îmbrăcați în piei, de multe ori în poziție de dans24. Este vorba, de altfel, de un comportament ritual specific populațiilor contemporane de vânători.

Abatele Breuil a făcut celebră gravura numită „Marele Vrăjitor" din peştera Trois Freres, gravură incizată pe peretele peşterii şi măsurând 75 centimetri înălțime. Desenul lui Breuil îl arată pe „Vrăjitor" cu un cap de cerb purtând mari ramuri de coarne, dar cu față de bufniță, urechi de lup şi o barbă de capră sălbatică. Brațele sale se termină cu gheare de urs şi o lungă coadă de cal îi atârnă la spate. Numai membrele inferioare, sexul şi poziția sa de dansator indică faptul că avem de-a face cu o figură umană. Dar fotografii recente n-au arătat toate elementele descrise cu grijă de Breuil25. Se poate ca anumite detalii să fi fost deteriorate din momentul descoperirii gravurii (de exemplu, ramura a doua), dar nu este exclus ca abatele Breuil să fi executat slab crochiul său. Aşa cum îl vedem în fotografiile recente, „Marele Vrăjitor" este mai puțin impresionant. Totuşi, el poate fi interpretat ca un „Stăpân al Animalelor" sau un vrăjitor care îl personifică. De altfel, pe o placă de ardezie gravată din Lourdes se distinge un om înfăşurat într-o piele de cerb, cu o coadă de cal şi purtând pe cap coarne de cerb.

La fel de celebră, şi nu mai puțin controversată, este faimoasa compoziție recent descoperită la Lascaux, într-o galerie inferioară a peşterii, al cărei acces este extrem de dificil. Se poate vedea un bizon rănit, îndreptându-şi coamele către un om în aparență mort, care zace la pământ; arma sa, un fel de țepuşă prevăzută cu un cârlig, se sprijină de burta animalului; lângă om (al cărui cap se termină cu un plisc), se află o pasăre pe o creangă. Scena a fost interpretată, în general, ca un „accident de vânătoare", în 1950, Horst Kirchner a propus să se vadă aici o şedință şamanică; omul nu ar fi mort, ci în transă în fața bizonului sacrificat în timp ce sufletul său ar călători în lumea de dincolo. Pasărea pe creangă, motiv specific şamanismului siberian, ar fi spiritul său

protector. După H. Kirchner, „şedinţa" era întreprinsă pentru ca şamanul să ajungă, în extaz, alături de zei şi să le ceară binecuvântarea, adică succesul la vânătoare. Acelaşi autor consideră că misterioasele „sceptre de comandă" sunt beţe de tobă. Dacă această interpretare este acceptată, aceasta ar însemna că vrăjitorii paleolitici foloseau tobe comparabile cu acelea ale şamanilor siberieni26.
Explicaţia lui H. Kirchner a fost controversată, şi nu ne reclamăm competenţa de a o judeca. Totuşi existenţa unui anumit tip de „şamanism" în epoca paleolitică pare sigură. Pe de o parte, şamanismul domină încă în zilele noastre ideologia religioasă a vânătorilor şi a păstorilor. Pe de altă parte, experienţa extatică în sine, ca fenomen originar, este constitutivă condiţiei umane; nu ne putem imagina o epocă în care omul nu a avut vise, ori vise-în-stare-de trezie şi nu intra în „transă", pierdere a conştiinţei interpretată ca o călătorie a sufletului în lumea de dincolo. Ceea ce se modifică şi se schimbă în diversele forme de cultură şi de religie este interpretarea şi valorizarea experienţei extatice, întrucât universul spiritual al oamenilor din paleolitic era dominat de raporturile de ordin „mistic" dintre om şi animal, nu este greu să ghicim funcţiile unui specialist al extazului.
Au fost puse, de asemenea, în legătură cu şamanismul desenele numite „la raze X", adică figurând scheletul şi organele interne ale animalului. Aceste desene, atestate în Franţa în timpul magdalenianului (~ 13000-6000) şi în Norvegia între ~ 6000-2000, se regăsesc în Siberia
24 Cf. J. Maringer, op. cit., p. 145.
25 Cf. J. Ucko si A. Rosenfeld, fig. 89 si pp. 204, 206.
26 H. Kirchner, „Ein archäologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus", pp. 244 sq., 279 sq. Să reamintim că s-au găsit beţe de tobă, din os, pe insula Oleny în Marea Barenţ, într-un strat datând aproximativ din perioada ~ 500; cf. M. El iade, Le Chamanisme, p, 391.

orientală, la eschimoşi, în America (la triburile Odjibwa, Pueblo etc.) şi, de asemenea, în India, în Malaezia, în Noua Guinee şi în Australia de Nord-Vest27. Este o artă specifică pentru culturile de vânători, dar ideologia religioasă care o impregnează este şamanica. într-adevăr, numai şamanul este acela care, graţie viziunii sale supranaturale, poate fi capabil să-şi „vadă propriul schelet"28, în alţi termeni, el este capabil sa pătrundă până la sursa vieţii animale: elementul osos. Că este vorba de o experienţă fundamentală pentru un anumit tip de „mistică" este un fapt demonstrat, între altele, prin aceea că el este cultivat încă, în buddhismul tibetan.
6. Prezenţa feminină
Descoperirea reprezentărilor plastice feminine din ultima perioadă glaciară a pus probleme care continuă să fie dezbătute. Răspândirea acestor reprezentări este destul de întinsă, din sud-vestul Franţei până la Lacul Baikal, în Siberia, şi din Italia de Nord până la Rin. Statuetele, de 5 până la 25 de centimetri înălţime, sunt sculptate în piatră, în os sau în fildeş. Ele au fost numite, destul de impropriu, „Venus", cele mai celebre fiind „Vernis" din Lespuges, din Willendorf (Austria) şi din Laussel (Dordogne)29. Totuşi, graţie mai cu seamă preciziei săpăturilor, cele mai instructive sunt piesele descoperite la Gagarino şi Mezin, în Ucraina. Ele provin din niveluri ale locuinţelor, prin urmare par să fie în relaţie cu religia casnică. La Gagarino s-au găsit, lângă pereţii unei locuinţe,

şase figurine sculptate în os de mamut. Ele sunt sumar cioplite, cu un abdomen de proporţii exagerate şi capul fără trăsături. Piesele descoperite la Mezin sunt puternic stilizate; unele pot fi interpretate ca forme feminine reduse la elemente geometrice (acest tip este atestat de altfel în Europa Centrală); altele reprezintă, foarte probabil, păsări. Figurinele sunt decorate cu diferite desene geometrice, între altele, crucea gamata. Pentru a explica eventuala lor funcțiune religioasă, F. Hancar a amintit că anumite triburi de vânători din Asia septentrională fabrică mici sculpturi antropomorfe din lemn, numite dzuli. în triburile în care dzuli sunt feminini, aceşti „idoli" reprezintă strămoaşa mitică din care se presupune că au descins toți membrii tribului: ei protejează familiile şi locuințele, şi la întoarcerea din marile vânători li se prezintă ofrande de arpacaş şi de grăsime.
Şi mai semnificativă este descoperirea făcută de M.M. Gherasimov la Mal'ta, în Siberia. E vorba de un „sat" ale cărui case dreptunghiulare erau divizate în două jumătăți, cea din dreapta rezervată bărbaților (nu s-au găsit decât obiecte de uz masculin), iar cea din stânga, femeilor; statuetele feminine provin exclusiv din această a doua jumătate. Corespondentul lor în odaia bărbaților reprezintă păsări, dintre care unele au fost interpretate drept falusuri30.
Este imposibil de precizat funcția religioasă a acestor figurine. Se poate presupune că ele reprezentau într-un fel sacralitatea feminină şi, deci, puterile magico-religioase ale zeițelor. „Misterul" constituit de modul de a exista specific femeilor a jucat un rol important în numeroase religii, atât primitive cât şi istorice. Este meritul lui Leroi-Gourhan de a fi pus în lumină funcția centrală a polarității masculin-feminin în ansamblul artei paleolitice, i.e. picturi şi reliefuri rupestre, statuete sau plachete din piatra. El a putut să arate, în plus, unitatea acestui limbaj simbolic, din regiunea franco-cantabrică până în Siberia. Utilizând analiza topografică şi statistică, Leroi-Gourhan a ajuns la concluzia că figurile (formele, chipurile etc.) şi semnele
27 Andreas Lommel, Shamanism: The beginnings ofArt, pp. 129 sq.
28 M. Eliade, Le Chamanisme, pp. 65 sq.
29 Franz Hancar, „Zum Problem der Venusstatuetten im eurasiatischen Jungpalăolithikum", pp. 90 sq., 150 sq.
30 M.M. Gherasimov, „Paleolithischeskaja stojanka Mal'ta", p. 40, rezumată de Karl Jettmar, în Leş religions arctiques etfmnoises, p. 292.

sunt interschimbabile; de exemplu, imaginea bizonului posedă aceeaşi valoare — „feminină" — ca şi „rănile" sau alte semne geometrice. El a observat, apoi, că există un cuplaj de valori mascul-femelă, de exemplu, bizonul (feminin) şi calul (masculin). „Descifrată" în lumina acestui simbolism, peştera se revelă ca o lume organizată şi încărcată de semnificații.
Pentru Leroi-Gourhan nu e nici o îndoială că peştera era un sanctuar şi că plăcile de piatră sau figurinele constituie „sanctuare mobile", având aceeaşi structură simbolică ca şi peşterile pictate. Totuşi, acest autor admite că sinteza pe care el consideră că a reconstituit-o nu ne revelă limbajul religiei paleolitice. Metoda sa îi interzice să recunoască „evenimentele" evocate în anumite picturi rupestre, în celebra „scenă" de la Lascaux, interpretată de alți cercetători ca un accident de

vânătoare sau o şedinţă şamanică, Leroi-Gourhan nu vede decât o pasăre aparţinând unui anumit „grup topografic", „echivalentă simbolic cu omul sau cu rinocerul, care-i sunt chiar vecini de panou" (op. cit., p. 148). în afara cuplării simbolurilor cu valoare sexuală opusă (ce exprimă, poate, importanţa religioasă acordată acestei complementarităţi), tot ceea ce Leroi-Gourhan poate să avanseze este că „reprezentările ascund un sistem extrem de complex şi bog^rt, mult mai complex şi mult mai bogat decât s-ar fi putut imagina până atunci" (p. 151).
Teoria lui Leroi-Gourhan a fost criticată din diverse unghiuri; i s-a reproşat, mai ales, o anumită inconsistenţă în „citirea" figurilor şi semnelor, precum şi faptul că n-a raportat riturile
efectuate în grote la sistemul simbolic pe care 1-a stabilit31. Oricum, contribuţia lui Leroi-Gourhan este importantă: el a demonstrat unitatea stilistică şi ideologică a artei paleolitice şi a pus în evidenţă complementaritatea valorilor religioase camuflate sub semnul „masculinului" şi „femininului". Un simbolism analog caracteriza „satul" din Mal'ta, cu cele două jumătăţi ale sale distincte, destinate celor două sexe. Sistemele implicând complementaritatea celor două principii sexuale şi cosmologice abundă şi în societăţile primitive, şi le vom întâlni, de asemenea, în religiile arhaice. Probabil că acest principiu al complementarităţii era invocat atât pentru a organiza lumea cât şi pentru a explica misterul creaţiei sale şi al regenerării sale periodice.
7. Rituri, gândire şi imaginaţie la vânătorii paleolitici
Descoperirile recente ale paleontologiei au în comun faptul că împing tot mai departe în timp „începuturile" omului şi ale culturii. Omul se dovedeşte mai vechi şi activitatea sa psihomentală mai complexă decât se credea chiar şi numai cu câteva decenii în urmă. Recent, Alexander Marshak a putut să demonstreze existenţa, în paleoliticul superior, a unui sistem simbolic de notare a timpului, bazat pe observarea fazelor lunare. Aceste notări, pe care autorul le numeşte „time-factored", adică acumulate fără întrerupere într-o lungă perioadă, permit să presupunem că anumite ceremonii sezoniere sau periodice erau fixate cu mult timp înainte, cum se întâmplă, în zilele noastre, la siberieni şi la indienii din America de Nord. Acest „sistem" de notări s-a menţinut mai mult de 25 000 de ani, din aurignacianul timpuriu până în magda-lenianul târziu. După A. Marshak, scrierea, aritmetica şi calendarul propriu-zis, care îşi fac apariţia în primele civilizaţii, se referă probabil la simbolismul care impregnează „sistemul" de notare prin semne utilizat în paleolitic32.
Orice s-ar spune despre teoria generală a lui A. Marshak asupra dezvoltării civilizaţiei, rămâne sigur faptul că ciclul lunar era analizat, memorizat şi folosit în scopuri practice cu
31 Cf. P.J. Ucko şi A. Rosenfeld, p. 220; 195 sq. Critici similare au fost aduse de eătre Henri Lhote.
32 Cf. Alexander Marshak, The Roots ofCivilization, pp. 81 sq. La fel de semnificativă este capacitatea oamenilor din paleolitic de a observa şi desemna cu preci/ie fazele vieţii vegetale; ef. A. Marshak, op, cit., pp. 172 sq; id., „Le baton de commandcmcnt de Montgaudier (Charente)", pp. 329 sq.
27
La început... Comportamente magico-religioase ale paleantropilor
cea 15 000 ani înaintea descoperirii agriculturii, înţelegem atunci mai bine rolul considerabil al lunii în mitologiile arhaice şi mai ales faptul că simbolismul lunar a integrat într-unul şi acelaşi

„sistem" realități atât de variate ca femeia, apele, vegetația, şarpele, fertilitatea, moartea, „re-naşterea" etc.33

Analizând meandrele gravate pe obiecte sau pictate pe pereții peşterilor, A. Marshak a tras concluzia că aceste desene constituie un „sistem", căci ele prezintă o succesiune şi exprimă o intenționalitate. Această structură este deja atestată în desenele gravate pe un os exhumat la Pech de l'Aze (Dordogne) şi aparținând nivelului acheulean (cea ~ 135000), adică cu cel puțin 100 000 de ani înaintea meandrelor paleoliticului superior, în plus, meandrele sunt trasate împrejurul desenelor de animale şi deasupra lor, indicând un anumit ritual („act individual de participație", cum îl denumeşte A. Marshak). Este dificil să precizăm semnificația lor, dar plecând de la un anumit moment (de exemplu, desenul de la Petersfeld, Baden), meandrele sunt prezentate în „running angles" şi sunt însoțite de peşti, în acest caz, simbolismul acvatic este evident. Dar, după autorul citat, nu e vorba numai de o „imagine" a apei, nenumăratele urme lăsate de degete şi de diferite unelte indică un „act individual de participație", în care simbolismul sau mitologia acvatică jucau un rol bine determinat34.

Atari analize conforma funcția rituală a semnelor şi a figurilor paleolitice. Pare acum evident că aceste imagini şi aceste simboluri se referă la anumite „istorii", adică la anumite evenimente având legătură cu anotimpurile, obiceiurile vânatului, sexualitatea, moartea, puterile misterioase ale anumitor ființe supranaturale şi ale anumitor personaje („specialişti ai sacrului"). Reprezentările paleolitice pot fi considerate un cod semnificând atât valoarea simbolică (deci „magico-religioasă") a imaginilor, cât si funcția lor în ceremoniile care se referă la anumite „istorii". Desigur, noi nu vom şti niciodată conținutul precis al acestor „istorii". Dar „sistemele" în care se încadrează diferitele simboluri ne permit să ghicim cel puțin importanța lor în practicile magico-religioase ale oamenilor din paleolitic. Cu atât mai mult cu cât multe din „sisteme" sunt împărtăşite şi de societățile de vânători.

Aşa cum am remarcat mai sus (§ 4), putem „reconstitui" anumite aspecte ale religiilor preistorice, luând în considerare riturile şi credințele specifice ale vânătorilor primitivi. Nu e vorba numai de „paralele etnografice", metodă care a fost aplicată cu mai mult ori mai puțin succes de către toți cercetătorii, cu excepția lui Leroi-Gourhan şi a lui Laming-Emperair35. Dar, ținând cont de toate diferențele care separă o cultură preistorică de o cultură primitivă, putem totuşi circumscrie anumite configurații fundamentale. Căci numeroase civilizații arhaice, bazate pe vânătoare, pescuit şi cules, supraviețuiau până nu de mult la marginea spațiului locuibil al suprafeței terestre (în Țara de Foc, în Africa, la hotentoți şi boşimani, în zona arctică, în Australia etc.) sau în marile păduri tropicale (pigmeii bambuți etc.). în ciuda influențelor civilizațiilor agricole vecine (cel puțin în unele cazuri), structurile originare nu erau încă dezarticulate spre finele secolului al XlX-lea. Aceste civilizații „oprite în loc" într-un stadiu analog paleoliticului superior constituie întrucâtva un fel de fosile vii36.

33 Cf. M. Eliade, Trăite d'histoire des religions, cap. IV.

34 A. Marshak, „The Meander as a System". Autorul consideră că tradiția meandrelor nu se lasă explicată prin magia vânătorii sau prin simbolul sexual. Ansamblul Şarpe-Apă-Ploaie-Furtună-Nor se regăseşte în Eurasia neolitică, în Australia, în Africa şi în cele două Americi.

35 Ceea ce a atras critica lui P.J. Ucko, op. cit., pp. 140 sq. Acest autor, după ce a reamintit unele

exemple în care comparația etnografică a clarificat unele aspecte ale societăților preistorice (pp. 151 sq.), prezintă o analiză a artei rupestre paleolitice în lumina faptelor australiene şi africane (pp. 191 sq.)
36 Reamintim că conceptul de „fosile vii" a fost folosit cu succes în mai multe ramuri ale biologiei, cu deosebire în speologie. Troglobiile care populează astăzi peşterile aparțin unei faune de mult depăşite. „Ele sunt veritabile fosile vii şi reprezintă adesea stadii foarte vechi ale istoriei vieții: terțiarul şi chiar secundarul" (dr. Racoviță). Grotele conservă astfel o faună arhaică foarte importantă ca să înțelegem grupele zoomorfice primitive care nu sunt fosilizabile.

Desigur, nu e vorba de a atribui oamenilor din paleolitic practici religioase şi mitologii ale „primitivilor". Dar, aşa cum am remarcat deja, extazul de tip şamanic pare atestat în paleolitic. Aceasta implică, pe de o parte, credința într-un „suflet" capabil să părăsească trupul şi să călătorească singur în lume, iar pe de altă parte, convingerea că, într-o asemenea călătorie, sufletul poate să întâlnească anumite Ființe Supraumane şi să Ie ceară ajutorul sau bine-cuvântarea. Extazul şamanic implică pe lângă posibilitatea de a „poseda", adică de a pătrunde în corpurile oamenilor, şi pe aceea „de a fi posedat" de către sufletul unui mort sau al unui animal, de către un spirit sau un zeu.
Pentru a aminti un alt exemplu, separarea sexelor (§ 6) ne permite să presupunem existența riturilor secrete rezervate bărbaților şi celebrate înaintea unei expediții vânătoreşti. Rituri asemănătoare constituie apanajul grupurilor de adulți, analoage „asociațiilor de bărbați" (Mănnerbiinde); „secretele" sunt dezvăluite adolescenților prin intermediul riturilor inițiatice. Unii autori au crezut că au găsit dovada unei atari inițieri în peştera de la Montespan, dar această interpretare a fost contestată. Totuşi, arhaismul riturilor de inițiere este în afara oricărei îndoieli. Analogiile între numeroase ceremonii atestate la extremitățile lumii locuite (Australia, America de Sud şi de Nord)37 dovedesc o tradiție comună dezvoltată deja în paleolitic.
în ceea ce priveşte „dansul circular" de la Montespan (oricare ar fi interpretarea urmelor lăsate de tălpile adolescenților pe solul argilos al peşterii), Curt Sachs nu se îndoieşte că această coregrafie rituală era bine cunoscută de către oamenii paleoliticului38. Or, dansul circular este extrem de răspândit (în toată Eurasia, în Europa Orientală, în Melanezia, la indienii din California etc.). El este practicat pretutindeni de către vânători, fie pentru a împăca sufletul animalului doborât, fie pentru a asigura înmulțirea vânatului39.
In ambele cazuri, continuitatea cu ideologia religioasă a vânătorilor paleolitici este evidentă. în plus, „solidaritatea mistică" între grupul vânătorilor şi vânat lasă să se presupună existența unui anumit număr de „secrete ale meseriei" în posesiunea exclusivă a bărbaților; or, asemenea „secrete" sunt comunicate adolescenților prin intermediul inițierilor.
Dansul circular ilustrează admirabil persistența riturilor şi a credințelor preistorice în culturile arhaice contemporane. Vom întâlni îndată şi alte exemple. Pentru moment să reamintim că anumite picturi rupestre din Hoggar şi din Tassili au putut să fie „descifrate" grație unui mit inițiatic al păstorilor peuli, mit comunicat de un ştiutor de carte din Mali africanistului Germaine Dieterlen, care 1-a publicat40. Pe de altă parte, H. von Sicard, într-o monografie consacrată lui

Luwe şi analogilor săi onomastici, a ajuns la concluzia că acest zeu african reprezintă cea mai veche credinţă religioasă a vânătorilor euro-africani, într-o epocă pe care savantul suedez o localizează înainte de ~ 800041.
Pe scurt, pare plauzibil să se afirme că un anumit număr de mituri erau familiare populaţiilor paleolitice, în primul rând miturile cosmogonice şi miturile de origine (originea omului, a vânatului, a morţii etc.). Pentru a nu cita decât un exemplu, un mit cosmogonic pune în scenă Apele Primordiale şi Creatorul, antropomorf sau sub formă de animal acvatic, plonjând în fundul oceanului pentru a aduce materia necesară creării lumii. Enorma difuziune a acestei cosmogonii şi structura sa arhaică incjică o tradiţie moştenită din cea mai veche preistorie42.
37 Vezi M. Eliade, Naissances mystiques, pp. 69 sq.
38 Curt Sachs, World History of the Dance (1931), pp. 124,208.
-19 Vezi bogata documentaţie la Evel Gasparini, // Matriarcato Slavo, pp. 667 sq.
40 G. Dieterlen, Koumen; Cf. Henri Lhote, „Leş gravures et Ies peintures rupestres de Sahara", pp. 282 sq.
41 H. von Sicard, „Luwe und verwante mythische Gestalten", pp. 720 sq.
42 Vezi analiza comparativă a tuturor variantelor sale în cartea noastră De Zalmoxis â Gengis-Khan, pp. 81-130 |= De la Zamolxis la Genghis-Han, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1980, pp. 87-135 — nota trad.].
29
La început.,. Comportamente magico-religioase ale paleantropilor
La fel, miturile, legendele şi riturile în legătură cu urcarea la cer sau „zborul magic" (aripile, penele de păsări de pradă — vultur, şoim) sunt universal atestate, în toate continentele, din Australia şi America de Sud până în zonele arctice43. Or, aceste mituri sunt solidare cu experienţele onirice şi extatice, specifice şamanismului, şi arhaismul lor este indubitabil.
Tot atât de răspândite sunt miturile şi simbolurile curcubeului şi ale replicii sale terestre, podul, legături prin excelenţă cu lumea de dincolo. Putem, de asemenea, să presupunem existenţa unui „sistem" cosmologic articulat, pornind de la experienţa fundamentală a unui „Centru al Lumii", în jurul căruia s-a organizat spaţiul. Deja în 1914, W. Gaerte adunase un mare număr de semne şi imagini preistorice, susceptibile de a fi interpretate drept Munţi cosmici, Ombilicuri ale Pământului şi Fluvii paradigmatice care împart „lumea" în patru direcţii44.
în ce priveşte miturile despre originea animalelor şi raporturile religioase între vânător, vânat şi Stăpânul Animalelor, probabil că ele sunt abundent menţionate în cod cifrat în repertoriul iconografic al oamenilor din paleolitic. Tot astfel, este greu să ne imaginăm o societate de vânători lipsită de mituri asupra originii focului, cu atât mai mult cu cât majoritatea acestor mituri pun în evidenţă activitatea sexuală, în fine, trebuie întotdeauna ţinut seamă de experienţa primară a sacralităţii Cerului şi a fenomenelor cereşti şi atmosferice. Este una din rarele experienţe care revelează spontan „transcendenţa" şi maiestatea, în plus, ascensiunile extatice ale şamanilor, simbolismul zborului, experienţa imaginară a altitudinii ca eliberare de povara greutăţii contribuie şi ele la consacrarea spaţiului celest ca sursă şi locuinţă prin excelenţă a fiinţelor supraumane: zei, spirite, eroi civilizatori. Dar tot atât de importante şi semnificative sunt şi „revelaţiile" nopţii şi ale tenebrelor, omorârea vânatului şi moartea unui membru al familiei,

catastrofele cosmice, eventualele crize de entuziasm, de nebunie sau de ferocitate homicidă ale membrilor tribului.
Un rol decisiv au valorizările magico-religioase ale limbajului. De pe acum, anumite gesturi puteau să indice epifania unei puteri sacre sau a unui „mister" cosmic. Probabil că gesturile figurilor antropomorfe erau încărcate nu numai de semnificație, ci şi de putere. Semnificația religioasă a „gesturilor-epifanii" era cunoscută încă de anumite societăți primitive către sfârşitul secolului al XlX-lea45. Cu atât mai mult, inventivitatea fonetică a trebuit să constituie un izvor inepuizabil de puteri magico-religioase. Chiar înaintea limbajului articulat, vocea omenească era capabilă să transmită informații, ordine sau dorințe, şi, de asemenea, să suscite un întreg univers imaginar prin exploziile sale sonore, prin inovațiile sale fonice. E destul să ne gândim la creațiile fabuloase, paramitologice şi parapoetice, dar şi iconografice, ocazionate de exercițiile preliminare ale şamanilor pregătindu-şi călătoria lor extatică, sau de repetiția manfram-unlor în timpul anumitor meditații Yoga, implicând în acelaşi timp ritmul respirației (prănăyăma) şi vizualizarea „silabelor mistice".
Pe măsura perfecționării sale, limbajul îşi mărea mijloacele magico-religioase. Cuvântul pronunțat declanşa o forță, dificil, dacă nu imposibil, de anulat. Credințe similare supraviețuiesc încă în numeroase culturi primitive şi populare. Le regăsim, de asemenea, în funcția rituală a formulelor magice ale panegiricului, satirei, execrației şi anatemei în societățile mai complexe.
43 Cf. M. Eliade, Mythes, reves etmysteres, pp. 163-164; id.,/x? Chamanisme, pp. 319 sq., 350 sq., 372 sq.; id.,Religions australie/mea, pp. 139 sq.
44 V. Gaerte, „Kosmische Vorstellungen im Bilde prähistorischer Zeit; Erdberg, Himmelsberg, Erdnabcl und Weltstrome". Precizăm că majoritatea exemplelor citate de Gaerte aparțin culturilor preistorice mai recente.
45 La anumite triburi din Australia septentrională, ritul principal al inițierii unei tinere fete consta în a o prezenta solemn în fața comunității. Se arată că este adultă, altfel spus pregătită să-şi asume comportamentul propriu femeilor. Or, a arăta ceva în chip ritualic, fie că e vorba de un semn, un obiect sau un animal, înseamnă a declara o prezență sacră, a aclama miracolul unei hierofanii; cf. M. Eliade, Religions australiennes, p. 120, pentru alte exemple, vezi Naissances mysiiques, pp. 96 sq.

Experiența exaltantă a cuvântului ca forță magico-religioasă a dus adesea la certitudinea că limbajul este capabil să asigure rezultatele obținute prin acțiunea rituală.
Pentru a încheia, trebuie să ținem seama, de asemenea, de diferența între diversele tipuri de personalitate. Un anumit vânător se distingea prin actele sale de curaj sau prin şiretenia sa, un altul prin intensitatea transelor sale extatice. Aceste diferențe caracterologice implică o anumită varietate în valorizarea şi interpretarea experiențelor religioase, în sfârşit, dincolo de cele câteva idei fundamentale comune, moştenirea religioasă a paleoliticului prezenta deja o configurație destul de complexă.
Capitolul II
CEA MAI ÎNDELUNGATA REVOLUȚIE:

DESCOPERIREA AGRICULTURII.
MEZOLITICUL SI NEOLITICUL

8. Un Paradis pierdut

La sfârşitul epocii glaciare, către ~ 8000, climatul şi peisajul s-au schimbat în mod radical şi, ca urmare, şi flora şi fauna Europei la nord de Alpi. Retragerea gheţarilor a provocat migraţia faunei către regiunile septentrionale. Treptat, pădurea s-a substituit stepelor arctice. Vânătorii au urmărit vânatul, mai ales turmele de reni, dar rărirea faunei i-a obligat să se instaleze pe malurile lacurilor şi pe litoraluri şi să trăiască din pescuit. Noile culturi care s-au dezvoltat în mileniile ulterioare aparţin perioadei mezoliticului. în Europa Occidentală ele sunt net mai sărace decât grandioasele creaţii ale paleoliticului superior. Dimpotrivă, în Asia de Sud-Vest şi în special în Palestina, mezoliticul constituie o perioadă axială: este epoca domesticirii primelor animale şi a începuturilor agriculturii.

Se cunosc destul de puţin practicile religioase ale vânătorilor care au urmărit turmele de reni în nordul Europei, în depozitul de nămol al unei ape stătătoare din Stellmoor, lângă Hamburg, A. Rust a găsit resturile a doisprezece reni întregi, scufundaţi, cu pietre în pântece sau în cuşca toracică. Rust şi alţi autori au interpretat acest fapt ca ofrandă de jertfire a primului vânat adusă unei divinităţi, probabil Stăpânului Animalelor. Dar H. Pohlhausen a amintit că eschimoşii îşi conservă proviziile de carne în apa îngheţată a lacurilor şi a râurilor1. Totuşi, după cum recunoaşte însuşi H. Pohlhausen, această explicaţie empirică nu exclude intenţionalitatea religioasă a anumitor depozite, într-adevăr sacrificiul prin scufundare este larg atestat, şi în epoci diferite, din Europa Septentrională până în India2.

Lacul de la Stellmoor era probabil considerat „loc sacru" de către vânătorii din mezolitic. Rust a cules din zăcământ numeroase obiecte: săgeţi din lemn, unelte din os, topoare cioplite din coarne de ren. Probabil că ele reprezintă ofrande, cum este cazul obiectelor din epoca bronzului sau a fierului găsite în unele lacuri şi mlaştini din Europa Occidentală. Desigur, mai mult de cinci milenii despart cele două grupe de obiecte, dar continuitatea acestui tip de practică religioasă este neîndoielnică, în izvorul zis Saint-Sauveur (Pădurea din Compiegne) au fost descoperite silexuri din neolitic (sparte intenţionat în semn de ex-voto), obiecte din vremea galilor, a galo-romanilor, şi din Evul Mediu până în zilele noastre3. Trebuie de asemenea ţinut seamă de faptul că, în acest caz, practica s-a menţinut în pofida influenţei culturale a Romei imperiale şi, mai ales, în ciuda interdicţiilor repetate ale bisericii creştine. Dincolo de interesul său intrinsec, acest exemplu are o valoare paradigmatică: el ilustrează admirabil continuitatea „locurilor sfinţite" şi a anumitor practici religioase.

1 A. Rust, Die alt- und mittelsteinzeitlichen Funde von Stellmoor; H. Mu'ller-Karpe, Handbuch der Vorgeschichte, voi. I, pp. 224 sq; H. Pohlhausen, „Zum Motiv der Rentierversenkung", pp. 988-989; J. Maringer, „Die Opfer der Palăolitischen Menschen", pp. 266 sq.
,
2Cf. A. Closs „Das Versenkungsopfer",/?aw/wî. , • =
3 M. Eliade, Trăite d'histoire des religions (ediţie nouă, 1968), p. 174. '
; /
\

Tot în stratul mezoiitic de la Stellmoor, A. Rust a descoperit un stâlp din lemn de pin cu un craniu de ren în vârf. După J. Maringer, acest stâlp cultual indică probabil prânzuri rituale: era consumată carnea renilor, iar capetele lor erau oferite unei ființe divine. Nu departe de Ahrensburg-Hopfenbach, într-o stațiune mezolitică datată ~ 10000, A. Rust a degajat din fundul unui lac un trunchi de salcie de 3,50 m lungime, sculptat grosolan: se disting capul, un gât lung şi vagi trăsături incizate, care, după autorul descoperirii, reprezintă brațele. Acest „idol" fusese împlântat în lac, dar împrejur nu s-au găsit nici oseminte, nici obiecte de vreun fel. E vorba, probabil, de imaginea unei Ființe Supranaturale, deşi este imposibil de precizat structura acesteia4.
Alături de sărăcia acestor puține documente ale vânătorilor de reni, arta rupestră a Spaniei orientale oferă istoricului religiilor un material considerabil. Pictura rupestră naturalistă a paleoliticului superior s-a transformat, în „Levantul spaniol", într-o artă geometrică rigidă si formalistă. Pereții stâncoşi din Sierra Morena sunt acoperiți de figuri antropomorfe şi teriomorfe (mai ales de cerbi şi mufloni) reduse la câteva linii şi cu diferite semne (panglici şerpuitoare, cercuri, puncte, sori). Hugo Obermaier a arătat că aceste figuri antropomorfe se aseamănă desenelor specifice galeților pictați din Azilian5. întrucât această civilizație derivă din Spania, reprezentările antropomorfe înscrise pe pereții de stâncă şi cele de pe galeți trebuie să aibă semnificații asemănătoare. Au fost explicate ca simboluri faîice, ca elemente ale unei scriituri sau ca semne magice. Cea mai convingătoare pare comparația cu ciuring-uri\e australiene. Se ştie că aceste obiecte rituale, cel mai adesea din piatră şi ornate cu diverse desene geometrice, reprezintă corpul mistic al strămoşilor. Ciuring-urile. sunt ascunse în peşteri sau îngropate în anumite locuri sacre, şi nu sunt comunicate tinerilor decât la terminarea inițierii lor. La tribul Aranda, tatăl se adresează fiului în aceşti termeni: „Iată corpul tău, din care ai ieşit printr-o nouă naştere" sau: „Acesta este trupul tău. El este strămoşul care erai (u, când, în viața ta anterioară, peregrinai. Apoi ai coborât în peştera sfânta, pentru ca să te odihneşti acolo"6.
în cazul în care galeții pictați la Mas d'Azil ar fi avut, cum este probabil, o funcțiune analogă aceleia a dwmz#-urilor, este imposibil de ştiut dacă autorii lor împărtăşeau idei similare cu acelea ale australienilor. Nu putem să ne îndoim totuşi de semnificația religioasă a galeților azilieni. în grota de la Birsek, în Elveția, s-au găsit 133 de galeți zugrăviți, aproape toți sparți. Pare probabil ca ei să fi fost sparți de către duşmani sau de locuitorii ulteriori ai cavernelor, în ambele cazuri, ceea ce se urmărea era anihilarea forței magico-religioase prezente în aceste obiecte. După toate aparențele grotele şi locurile ornate cu picturi rupestre din Levantul spaniol constituiau locuri sfinte. Cât priveşte sorii şi alte semne geometrice care însoțesc figurările antropomorfe, semnificația lor rămâne misterioasă7.
N-avem nici un mijloc pentru a preciza originea şi dezvoltarea credinței în strămoşi, în perioadele preistorice. Judecând după paralele etnografice, acest complex religios este susceptibil să coexiste cu credința în Ființe supranaturale sau în Stăpânul Animalelor. Nu vedem de ce ideea strămoşilor mitici nu ar face parte din sistemul religios al oamenilor din paleolitic: ea este solidară cu mitologia originilor — originea lumii, a vânatului, a omului, a morții — specifică

4 A. Rust,Die jungpalăolitischen Zellanlangen von Ahrensburg, pp. 141 sq.; J. Maringer, „Die Opfer der palăolitischen Menschen", pp. 267 sq.; H. Muller-Karpe, Handbuch d. Vorgeschichte, voi. II, pp. 496-497 (nr. 347) ezită să vadă în acest obiect un „idol".
5 Civilizația vânătorilor şi pescarilor, numită astfel după localitatea Mas d'Azil, grotă din Pirineii francezi.
6 M. Eliade, Religions australiennes (1972), pp. 100 sq. Se vede că, după credința australienilor, strămoşul există simultan în „corpul său mistic", ciuringa, şi în omul în care el s-a reîncarnat. Trebuie adăugat că el există si în pământ, sub formă de „spirit-copil" (ibid., p. 60).
7 Amintim că australienii, precum şi numeroase triburi sud-americane, cred că strămoşii mitici s-au metamorfozat în astre sau au urcat la Cer pentru a locui în Soare sau stele.

civilizațiilor de vânători. De altfel, e vorba de o idee religioasă universal răspândită şi fertilă mitologic, căci ea s-a menținut în toate religiile, chiar cele mai complexe (cu excepția buddhismului hinayana). Se întâmplă ca o idee religioasă arhaică să se dezvolte într-un mod neaşteptat în anumite epoci, ca urmare a unor împrejurări speciale. Dacă este adevărat că ideea de strămoş mitic şi cultul strămoşilor domină mezoliticul european, probabil că, aşa cum gândeşte J. Maringer (op. cit., p. 183), importanța acestui complex religios se explică prin amintirea epocii glaciare, când strămoşii îndepărtați trăiau într-un fel de „paradis al vânătorilor", într-adevăr, australienii consideră că strămoşii mitici au trăit în epoca de aur, într-un paradis terestru, în care vânatul abunda şi în care noțiunile de bine şi rău erau practic necunoscute8. Exact această lume „paradisiacă" încearcă australienii s-o reactualizeze în timpul anumitor sărbători, când legile şi interdicțiile sunt suspendate.

9. Lucru, tehnologie si lumi imaginare

Aşa cum am spus, în Orientul Apropiat, mai ales în Palestina, mezoliticul marchează o epocă creatoare, păstrându-şi, totodată, caracterul său de tranziție între două tipuri de civilizație, aceea a vânătorii şi culesului şi cea bazată pe cultura cerealelor, în Palestina, vânătorii paleoliticului superior par să fi locuit în peşteri o lungă perioadă de timp. Reprezentanții culturii natufiene9 sunt cei care au optat pentru o existență net sedentară. Ei locuiau în peşteri, precum si în Jocuri în aer liber (ca la Einan, unde s-a scos la iveală un cătun format din colibe circulare, prevăzute cu vetre). Natufienii descoperiseră importanța alimentară a cerealelor sălbatice, pe care le secerau cu seceri de piatră şi cărora le zdrobeau semințele într-o piuliță cu ajutorul unui pisălog10. Era un mare pas înainte spre agricultură. Domesticirea animalelor a început si ea în timpul mezoliticului (dar nu se generalizează decât la începutul neoliticului): oaia la Zawi Chemi-Shanidar, spre ~ 8000, capra la Ierihon, în Iordania, pe la ~ 7000, si porcul către ~ 6500; câinele la Stan Carr în Anglia, către ~ 750011. Rezultatele imediate ale cultivării gramineelor se vădesc în expansiunea populației si dezvoltarea comerțului, fenomene care caracterizează deja civilizația natufiană.
Spre deosebire de schematismul geometric specific desenelor şi picturilor mezoliticului european, arta natufienilor este naturalistă: s-au scos la lumina zilei mici sculpturi de animale si figurine umane, adesea în postură erotică12. Simbolismul sexual al pilonilor sculptați în formă de falus este atât de „evident" că nu poți să te îndoieşti de semnificația lor magico-religioasă.

Cele două tipuri de înmormântări natufiene —a) înhumarea întregului corp, într-o poziție ghemuită, b) îngroparea craniilor — erau cunoscute în paleolitic şi se vor prelungi în neolitic Cu privire la scheletele exhumate la Einan'3, s-a presupus că o victimă umană era sacrif;

8 M. Eliade, Religions australiennes, p. 57.

9 Termen derivat de Wady de la Natuf, unde această populație mezolitică a fost recunoscut* J0 Emmanuel Anati, Palestine before the Hebrews, pp. 49 sq.; Muller-Karpe, Handbuch Histoire ancienne d'Israel, I, pp. 41 sq.

1' Toate aceste date au fost obținute grație analizelor cu radiocarbon. Despre doirr op. cit., II, pp. 250 sq. Recent s-a descoperit în valea Nilului de Sus un comp' cereale datat ~ 13000. Cf. Fred Wendorf, S. Rushdi şi R. Schild, „Egyptian Prt voi. 169, 1970, pp. 1161-1171).

12 Vezi, de exemplu, figurina găsită Ia Ain Sakhri; E. Anati, op. cit., p. 160. A » ne'olithiques, pp. 21 sq.

13 Unul din morminte poate fi considerat drept cel mai vechi monument megalitic di) Despre Einan, cf. Mu'ller-Karpe, op. cit., II, p. 349.

°0
/vin ti ster
A
i O.' "
Vf ,
x,« le s peuples

cu ocazia îngropării, dar nu se cunoaşte semnificația ritualului. Cât priveşte depozitele de cranii, s-au comparat documentele natufiene cu depozitele descoperite la Offnet, în Bavaria, şi în peştera de la Hohlenstern, în Wiirttenburg: toate aceste cranii aparțineau unor indivizi care fuseseră masacrați, poate de către vânătorii de cranii sau de canibali14.

Şi într-un caz şi în celălalt se poate presupune că e vorba de un act magico-religios, întrucât capul (i.e. creierul) era considerat drept sediu al „sufletului". De multă vreme, grație viselor şi experiențelor extatice şi paraextatice, se recunoscuse existența unui element independent de corp, pe care limbile moderne îl desemnează prin termenii „suflet", „spirit", „suflu", „viață", „dublu" etc. Acest element „spiritual" (nu poate fi numit altfel, pentru că era perceput ca imagine, viziune, „apariție" etc.) era prezent în corpul întreg; el constituia întrucâtva „dublul" său. Dar localizarea „sufletului" sau a „spiritului" în creier a avut consecințe considerabile15; pe de o parte, exista credința că se poate asimila elementul „spiritual" al victimei, consumând creierul său; pe de altă parte, craniul, sursă de putere, devenea obiect de cult.

în afara agriculturii, alte descoperiri au avut loc în timpul mezoliticului, cele mai importante fiind arcul şi fabricarea funiilor, a plaselor, a cârligelor de undiță şi a ambarcațiunilor pentru călătorii destul de lungi. Ca şi celelalte invenții anterioare (unelte din piatră, diverse obiecte lucrate în os şi în coarne de cerb, veşminte şi corturi din piei etc.), precum şi cele care vor fi executate în neolitic (în primul rând ceramica), toate aceste descoperiri au suscitat mitologii şi afabulații paramitologice, şi adeseori au întemeiat comportamente rituale. Valoarea empirică a acestor

invenții este evidentă.
Mai puțin evidentă este importanța activității imaginare declanşate de intimitatea cu diferite modalități ale materiei. Lucrând cu un silex sau cu un ac primitiv, legând piei de animale sau panouri de lemn, pregătind o undiță sau un vârf de săgeată, modelând o statuetă în lut, imaginația decelează analogii nebănuite între diferite niveluri ale realului: uneltele şi obiectele sunt încărcate de nenumărate simbolisme, lumea lucrului — microuniversul care confiscă atenția meşteşuga-rului timp îndelungat — devine un centru misterios şi sacru, bogat în semnificații.
Lumea imaginară creată şi continuu îmbogățită prin contactul cu materia se lasă cu greu surprinsă din creațiile figurative sau geometrice ale diferitelor culturi preistorice. Dar ea ne este accesibilă şi din experiențele propriei noastre imaginații. Mai ales această continuitate la nivelul activității imaginare ne poate permite să „înțelegem" existența oamenilor trăind în acele epoci îndepărtate. Dar activitatea imaginară a omului preistoric, spre deosebire de aceea a oamenilor din societățile moderne, era înzestrată cu o dimensiune mitologică. Un număr considerabil de figuri supranaturale şi episoade mitologice, pe care le vom întâlni în tradițiile religioase ulterioare, reprezintă foarte probabil „descoperiri" ale epocilor de piatră.
10. Moştenirea de la vânătorii din paleolitic
Progresele realizate în vremea mezoliticului pun capăt unității culturale a populațiilor paleolitice şi declanşează varietatea şi divergențele, care vor deveni de acum înainte principala caracteristică a civilizațiilor. Rămăşițele societăților de vânători paleolitic! încep să pătrundă în regiunile marginale sau greu accesibile: deşertul, marile păduri, munții. Dar acest proces de îndepărtare şi de izolare al societăților paleolitice nu implică dispariția comportamentului
14 E. Anati, op. cit.,p. 175; J. Maringer, The Gods oftheprehistoricmân, pp. 184 sq. Vezi, de asemenea, Muller-Karpe, op. cit., I, pp. 239 sq.
15 Şi nu numai pentru credințele epocilor preistorice. Grecii înşişi localizaseră sufletul (şi mai târziu, o dată cu Alcmeon din Crotona, sperma) în cap. Cf. R.B. Onian, Origins of European Thought, pp. 107-108, 115, 134-136 etc.
35
Cea mai îndelungată revoluție: descoperirea agriculturii. Mezoliticul şi neoliticul
şi spiritualității specifice vânătorului. Vânătoarea ca mijloc de subzistență se prelungeşte în societățile de agricultori. Probabil că un anumit număr de vânători, care refuzau să participe activ la economia cultivatorilor, au fost folosiți ca apărători ai satelor; la început împotriva fiarelor sălbatice care îi hărțuiau pe sedentari şi distrugeau ogoarele, iar mai târziu împotriva tâlharilor. Este, de asemenea, posibil ca primele organizații militare să se fi constituit pornind de la aceste grupuri de vânători — apărători ai satelor. Cum vom vedea îndată, războinicii, cuceritorii şi aristocrațiile militare prelungesc simbolismul şi ideologia vânătorului exemplar.
Pe de altă parte, sacrificiile sângeroase,practicate atât de cultivatori cât şi de păstori, repetă, la urma urmei, uciderea vânatului de către vânător. Un comportament care, timp de unul sau două milioane de ani, s-a confundat cu modul uman (sau cel puțin masculin) de existență nu se lasă uşor desființat.
După mai multe milenii de la triumful economiei agricole, Weltanschauung-u\ vânătorului primitiv se va face din nou resimțit în istorie, într-adevăr, invaziile şi cuceririle indo-euro-penilor

şi ale turco-mongolilor vor fi întreprinse sub semnul vânătorului prin excelenţă, al carnasierului. Membrii confreriilor militare (Mănnerbunde) indo-europene şi cavalerii nomazi ai Asiei Centrale se comportau faţă de populaţiile sedentare pe care le atacau asemeni carnasierelor care vânează, sugrumă şi devoră erbivorele stepei sau vitele ţăranilor. Numeroase triburi indo-europene şi turco-mongole aveau ca eponimi animale de pradă (în special lupul) şi se considerau urmaşii unui strămoş mitic teriomorf. Iniţierile militare ale indo-europenilor comportau o transformare ritualică în lup: războinicul exemplar îşi însuşea comportamentul unui carnasier.
Pe de altă parte, urmărirea şi doborârea unei sălbăticiuni devine modelul mitic al cuceririi unui teritoriu (Landnâmă) şi al întemeierii unui stat16. La asirieni, iranieni şi turco-mongoli tehnicile de vânătoare şi cele de război se aseamănă până la confuzie. Pretutindeni, în lumea eurasiatică, de la apariţia asirienilor până la începuturile epocii moderne, vânătoarea constituie totodată educaţia prin excelenţă şi sportul favorit al suveranilor şi al aristocraţiilor militare. De altfel, prestigiul fabulos al felului de existenţă al vânătorului în comparaţie cu acela al cultivatorilor sedentari se menţine încă la numeroase populaţiuni primitive17. Sutele de mii de ani trăite într-un fel de simbioză mistică cu lumea animală au lăsat urme indelebile, în plus, extazul orgiastic e capabil să reactualizeze comportamentul religios al primilor paleohominizi, când vânatul era devorat crud; e ceea ce s-a întâmplat în Grecia, cu adoratorii lui Dionysos (§ 124), sau la începutul secolului al XX-lea, la populaţiile A'îssaua din Maroc.
11. Cultivarea plantelor alimentare. Mituri de origine
Se ştie, din 1960 încoace, că satele au precedat descoperirea agriculturii. Ceea Ghilde numea „revoluţia neolitică" a avut loc treptat între ~ 9000 şi ~ 7000. c menea, că, spre deosebire de ceea ce se credea până de curând, cultura grar-' cirea animalelor au precedat fabricarea ceramicii. Agricultura propriu-'7' s-a dezvoltat în Asia de Sud-Vest şi în America Centrală. „V^ reproducţia vegetativă a tuberculilor, a rădăcinilor sau rizorr' ^
umede tropicale din America şi Asia de Sud-Est. " \ ^ -
16 în Africa şi în alte părţi „vânătoarea ritualică" are loc cu oca/ia iniţierilor şi,
17 Un exemplu caracteristic: populaţiile Desâna din Columbia se proclamă vânate din pescuit şi horticultucă; dar în ochii lor numai viaţa vânătorilor merită să fie trăită.
c'
°9 vin
i ster
V- i i
>-• et Ies peuples
De la epoca de piatră la Misterele din Eleusis
36
Se cunoaşte încă puţin antichitatea vegeculturii şi raporturile ei cu cerealicultura. Unii etnologi sunt înclinaţi să considere vegecultura mai veche decât cultura grânelor; alţii, dimpotrivă, consideră că ea reprezintă o imitaţie sărăcită a agriculturii. Una din rarele indicaţii precise a fost furnizată de săpăturile efectuate în America de Sud. în câmpiile din Rancho Peludo, în Venezuela şi Momii, în Columbia, vestigii ale unei culturi de manioc au fost descoperite sub nivelul culturii porumbului, ceea ce înseamnă antecedenţa vegeculturii18. Recent, o nouă dovadă a vechimii

vegeculturii a fost pusă în evidență în Thailanda: într-o peşteră („Grota Fantomelor") s-au exhumat mazăre cultivată, bob şi rădăcini de plante tropicale; analiza cu radiocarbon indică dateînjurde-900019.
Este inutil să insistăm asupra importanței descoperirii agriculturii pentru istoria civilizației. Devenind producătorul hranei sale, omul a trebuit să-şi modifice comportamentul ancestral, înainte de toate el a trebuit să-şi perfecționeze tehnica măsurării timpului, descoperită deja din paleolitic. El nu se mai putea mulțumi doar să asigure exactitatea anumitor date viitoare cu ajutorul unui rudimentar calendar lunar. De aci înainte, cultivatorul va fi obligat să-şi elaboreze proiectele cu mai multe luni înainte de punerea lor în aplicare, obligat să execute, într-o ordine precisă, o serie de activități complexe în vederea unui rezultat îndepărtat şi, mai ales la început, niciodată sigur: recolta, în plus, cultura plantelor a impus o diviziune a muncii altfel orientată de cum era înainte, căci principala responsabilitate în asigurarea mijloacelor de trai revenea de aci înainte femeilor.
Nu mai puțin considerabile au fost consecințele descoperirii agriculturii pentru istoria religioasă a omenirii. Domesticirea plantelor a prilejuit o situație existențială până acum inaccesibilă; ea a provocat creări şi răsturnări de valori care au modificat radical universul spiritual al omului preneolitic. Vom analiza îndată această „revoluție religioasă" inaugurată de triumful cerealiculturii. Pentru moment să reamintim miturile care explică originea celor două tipuri de agricultură. Cunoscând cum explicau cultivatorii apariția plantelor alimentare, aflăm în acelaşi timp justificarea religioasă a modurilor lor de comportare.
Majoritatea miturilor de origine au fost culese de la populațiile primitive care practicau fie vegecultura, fie cerealicultura. (Astfel de mituri sunt mai rare şi, adesea, radical reinterpretate în culturile evoluate.) O temă destul de răspândită arată că tuberculii şi arborii cu fructe bune de mâncat (cocotierul, bananierul etc.) s-ar fi născut dintr-o divinitate jertfită. Exemplul cel mai faimos vine din Seram, una din insulele de lângă Noua Guinee: din corpul sfârtecat şi îngropat în pământ al unei tinere fete de origine semidivină, Hainuwele, cresc plante necunoscute până atunci, în primul rând tuberculi. Acest omor primordial a schimbat în mod radical condiția umană, căci el a introdus sexualitatea şi moartea, şi a instaurat instituțiile religioase şi sociale care sunt încă în vigoare. Moartea violentă a Hainuwelei nu e numai o moarte „creatoare", ea permite zeiței să fie continuu prezentă în viața oamenilor şi chiar în moartea lor. Hrănindu-se cu plante răsărite din corpul zeiței, omul se hrăneşte, în realitate, cu substanța însăşi a divinității.
Nu intenționăm să insistăm asupra importanței acestui mit de origine pentru viața religioasă şi cultura paleocul ti valorilor. E suficient să spunem că toate activitățile responsabile (ceremonii de pubertate, sacrificii de animale sau sacrificii umane, canibalism, ceremonii funerare etc.) constituie, la drept vorbind, rememorarea asasinatului primordial20. Este semnificativ faptul

18 David R. Harris, „Agricultural systems, ecosystems and the origins of agriculture", în The Domestication and exploitation ofplants and animals, p. 12.

19 Villiam Solheim, „Relics fromTwo Diggings indicate Thais were the First Agrarians", New York Times, ianuarie, 12,1970.

20 Cf. M. Eliade, Aspects du mythe, pp. 132 sq. [= Aspecte ale mitului, Bucureşti, Editura Univers, 1978, pp. — nota trad.].

sq.
37
Cea mai îndelungată revoluţie: descoperirea agriculturii. Mezoliticul şi neoliticul
că agricultorul asociază cu o crimă munca, paşnică prin excelenţă, care îi asigură existenţa; în timp ce în societăţile de vânători responsabilitatea carnajului este atribuită altuia, unui „străin". E de înţeles atitudinea vânătorului: el se teme de răzbunarea animalului doborât (mai exact, a „sufletului" său) sau se justifică în faţa Stăpânului Animalelor, în ce priveşte pe paleocul-tivatori, mitul omorului primordial justifică, desigur, riturile sângeroase precum sacrificiul uman şi canibalismul, dar este greu de precizat contextul său religios iniţial.
O temă mitică analoagă explică originea plantelor nutritive — atât tuberculi cât şi cereale — ca provenind din excreţiile sau resturile unei zeităţi sau ale unui strămoş mitic. Când beneficiarii descoperă sursa, respingătoare, a alimentelor, ei doboară pe autorul lor; dar, urmând sfaturile acestuia, îi sfârtecă trupul şi îngroapă bucăţile. Plantele nutritive şi alte elemente de cultură (instrumente agricole, viermi de mătase etc.) cresc din cadavrul său21.
Semnificaţia acestor mituri este evidentă: plantele alimentare sunt sacre, pentru că s-au născut din trupul unei divinităţi (căci excreţiile şi resturile fac şi ele parte din substanţa divină). Hrănindu-se cu ele, omul mănâncă, în ultimă instanţă, o fiinţă divină. Planta alimentară nu este „data" m lume aşa cum este „dat" animalul. Ea este rezultatul unui eveniment dramatic primitiv, în cazul de faţă: produsul unui asasinat. Vom vedea mai târziu consecinţele acestor teologii alimentare.
Etnologul german Ad. E. Jensen consideră că mitul Hainuwelei este specific paleoculti-vatorilor de tuberculi, în ceea ce priveşte miturile despre originea cerealiculturii, ele pun în scenă un furt primordial: cerealele există, dar în cer, păzite cu gelozie de către zei; un erou civilizator urcă la cer, pune stăpânire pe câteva seminţe şi le dăruieşte oamenilor. Jensen numea aceste două tipuri de mitologii „Hainuwele" şi „Prometeu" şi le raporta la civilizaţia paleo-cultivatorilor (vegecultura) şi, respecţi v, la aceea a agricultorilor propriu-zişi (cerealicultura)22. Distincţia este, fără îndoială, reală. Totuşi, în ce priveşte cele două tipuri de mituri de origine, ea este mai puţin rigidă decât considera Jensen, căci numeroase mituri explică apariţia cerealelor pornind de la o fiinţă primordială jertfită. Să adăugăm că în religiile agricultorilor originea cerealelor este, de asemenea, divină; dăruirea de cereale oamenilor este adesea pusă în relaţie cu o hierogamie între zeul cerului (sau al atmosferei) şi Mama-Pământ, sau cu o dramă mitică implicând împreunarea sexuală, moartea şi învierea.
12. Femeia şi vegetaţia. Spaţiu sacru şi reînnoirea periodică a Lumii
Prima, şi poate cea mai importantă urmare a descoperirii agriculturii, provoacă o criză în valorile vânătorilor paleolitici: relaţiile de ordin religios cu lumea animală sunt înlocuite cu ceea ce se poate numi solidaritatea mistică între om s, i vegetaţie. Dacă oasele şi sângele reprezentau până acum esenţa şi sacralitatea vieţii, de aici înainte sperma şi sângele le întruchipează, în plus, femeia şi sacralitatea feminină sunt ridicate la rangul de primă putere. Deoarece femeile au avut un rol principal în cultivarea plantelor, ele devin stăpânele câmpurilor cultivate, ceea ce le ridică poziţia socială şi creează instituţii caracteristice, ca de pildă matrilocaţia, prin care soţul era obligat să locuiască în casa soţiei sale.
Fertilitatea pământului este solidară cu fecunditatea feminină; prin urmare, femeile devin

responsabile de belşugul recoltelor, căci ele cunosc „misterul" creaţiei. Este vorba de un mister religios, pentru că guvernează originea vieţii, hrana şi moartea. Glia este asimilată femeii. Mai

21 Vezi Atsuhiko Yoshida, ,,Les excretions de Ja Deesse et J'origine de l'agriculture".

22 Cf. Ad. E. Jensen, Das religiose Weltbild eines friihen Kultur, pp. 35 sq; id., Mythes et cultes chez Ies peuples primitifs, pp. 188 sq.

târziu, după descoperirea plugului, munca agrară e asimilată actului sexual23. Dar vreme de milenii Mama-Pământ zămislea şi năştea singură, prin partenogeneză. Amintirea acestui „mister" supravieţuia încă în mitologia olimpică (Hera concepe singura şi dă naştere lui Hefaistos, lui Ares) şi se lasă descifrată în numeroase mituri şi în numeroase credinţe populare cu privire la zămislirea oamenilor din Pământ, naşterea pe sol, depunerea noului-născut pe pământ etc.24 Născut din Pământ, omul, murind, se reîntoarce la mama sa, „Târăşte-te spre Pământ, mama ta", exclamă poetul vedic (Rig Vecia, X, 18, 10).

Desigur, sacralitatea feminină şi maternă nu era ignorată în paleolitic (cf. § 6), dar descoperirea agriculturii îi măreşte sensibil puterea. Sacralitatea vieţii sexuale, în primul rând sexualitatea feminină, se confundă cu enigma miraculoasă a creaţiei. Partenogeneză, hieros gamos şi orgia ritualică exprimă, în planuri diferite, caracterul religios al sexualităţii. Un simbolism complex, de structură antropocosmică, asociază femeia şi sexualitatea cu ritmurile lunare, cu pământul (asimilat matricei), şi cu ceea ce se poate numi „misterul" vegetaţiei. Mister care reclamă „moartea" seminţei spre a-i asigura o nouă naştere, cu atât mai miraculoasă cu cât se manifestă printr-o uimitoare multiplicare. Asimilarea existenţei umane cu viaţa vegetativă se exprimă în imagini şi metafore împrumutate din drama vegetală (viaţa este ca floarea câmpului etc.). Această imagerie a nutrit poezia şi reflexia filosofica timp de milenii şi ea rămâne încă „adevărată" pentru omul contemporan.

Toate aceste valori religioase consecutive descoperirii agriculturii au fost articulate progresiv în decursul timpului. Noi le-am amintit totuşi de pe acum pentru a reliefa caracterul specific al creaţiilor mezolitice şi neolitice. Vom întâlni mereu idei religioase, mitologii şi scenarii rituale solidare cu „misterul" vieţii vegetale. Căci creativitatea religioasă a fost suscitată nu de fenomenul empiric al agriculturii, ci de misterul naşterii, morţii si al renaşterii identificat în ritmul vegetaţiei. Crizele care pun în pericol recolta (inundaţiile, secetele etc.) vor fi traduse, pentru a fi înţelese, acceptate şi stăpânite, în drame mitologice. Aceste mitologii şi scenariile rituale care depind de ele vor domina timp de milenii civilizaţiile Orientului Apropiat. Tema mitică a zeilor care mor şi învie se numără printre cele mai importante, în anumite cazuri, aceste scenarii arhaice vor da naştere la noi creaţii religioase (de exemplu, Eleusis, Misterele greco-orientale; cf. § 96).

Civilizaţiile agricole elaborează ceea ce se poate numi o religie cosmică, pentru că activitatea religioasă este concentrată împrejurul misterului central: înnoirea periodică a Lumii. La fel ca si existenţa umană, ritmurile cosmice sunt exprimate în termeni împrumutaţi din viaţa vegetală. Misterul sacralităţii cosmice este simbolizat în Copacul Lumii. Universul este conceput ca un organism care trebuie reînnoit periodic; cu alte cuvinte, în fiecare an, „Realitatea absolută",

întinerirea, imortalitatea sunt accesibile unor privilegiaţi sub forma unui fruct sau a unui izvor lângă un arbore25. Arborele cosmic este socotit a fi în Centrul Lumii şi uneşte cele trei regiuni cosmice, căci el îşi afundă rădăcinile în Infern şi vârful său atinge Cerul26.
întrucât lumea trebuie reînnoită periodic, cosmogonia va fi reiterată prin ritualuri cu ocazia fiecărui An Nou. Acest scenariu mitico-ritual este atestat în Orientul Apropiat şi la indo-iranieni. Dar îl găsim, de asemenea, în societăţile de cultivatori primitivi, care prelungesc, întrucâtva, concepţiile religioase ale neoliticului. Ideea fundamentală — înnoirea Lumii prin repetarea
23 Vezi exemple în M. Eliade, Trăite d'histoire des religions, § 91 sq.
24 Ibid., § 86 sq; Mylhes, reves et mysteres, pp. 218 sq.
25 Cf. M. Eliade, Trăite d'histoire des religions, § 99 sq.
26 Este expresia cea mai răspândită a lui axis mundi; dar e probabil că simbolismul axei cosmice precede sau este independent de civilizaţiile agricole, întrucât el se găseşte în anumite culturi arctice.

cosmogonici — e, desigur, mai veche, preagricolă. O regăsim, cu variaţii inevitabile, la australieni si la numeroase triburi din America de Nord27. La paleocultivatori şi agricultori scenariul mitico-ritual de Anul Nou comportă revenirea morţilor; ceremonii asemănătoare supravieţuiesc în Grecia clasică, la vechii germani, în Japonia etc.
Experienţa timpului cosmic, mai ales în cadrul muncilor agricole, sfârşeşte prin a impune ideea timpului circular şi a ciclului cosmic. Deoarece lumea şi existenţa umană sunt valorizate în termenii vieţii vegetale, ciclul cosmic este conceput ca o repetare indefinită a aceluiaşi ritm: naştere, moarte, renaştere, în India postvedică această concepţie va fi elaborată în două doctrine solidare: aceea a ciclurilor (yugă) care se repetă la infinit şi aceea a transmigraţiei sufletelor. Pe de altă parte, ideile arhaice articulate în jurul înnoirii periodice a Lumii vor fi reluate, reinterpretate şi integrate în mai multe sisteme religioase din Orientul Apropiat. Cosmologiile eshatologiile şi mesianismele, care vor domina timp de două milenii Orientul şi lumea mediteraneană, îşi trag rădăcinile din concepţiile neoliticului.
La fel de importante au fost valorizările religioase ale spaţiului, adică, în primul rând, ale locuinţei şi satului. O existenţă sedentară organizează altfel lumea decât o viaţă nomadă. Pentru agricultor, spaţiul în care trăieşte: casa, satul, ogorul, constituie „adevărata lume". „Centrul Lumii" este locul consacrat prin ritualuri şi rugăciuni, căci prin el are loc comunicarea cu Fiinţele supraumane. Nu cunoaştem semnificaţiile religioase atribuite de oamenii neoliticului din Orientul Apropiat caselor şi satelor lor. Se ştie, doar, că, începând de la un anumit moment, ei clădeau altare şi sanctuare. Dar în China se poate reconstitui simbolismul casei neolitice, pentru că există o continuitate sau o analogie cu anumite tipuri de locuinţe din Asia de Nord şi din Tibet, în cultura neolitică din Yangzhou există mici construcţii circulare (circa 5 m în diametru), cu stâlpi sprijinind acoperişul, aliniaţi împrejurul unei gropi centrale care slujea drept vatră. Acoperişul avea probabil o gaură prin care ieşea fumul din cămin. Această casă, clădită din materiale tari, ar fi avut aceeaşi structură ca şi iurta mongolă din zilele noastre28. Or, se cunoaşte simbolismul cosmologic pe care îl întruchipează iurta şi corturile populaţiilor nord-asiatice: Cerul este

conceput ca un imens cort susţinut de un stâlp central: ţăruşul cortului sau deschizătura superioară pentru evacuarea fumului sunt asimilate Stâlpului Lumii sau „Găurii cerului", Steaua Polară29. Această deschizătură este numită, de asemenea, „Fereastra Cerului". Tibetanii numesc deschiderea din acoperişul caselor lor „Soarta Cerului" sau „Poarta Cerului".
Simbolismul cosmologic al locuinței este atestat la un mare număr de societăți primitive, în chip mai mult sau mai puțin manifest, locuința este considerată o imago mundi. întrucât găsim exemple la toate nivelurile de cultură, nu vedem de ce primii oameni neolitici din Orientul Apropiat ar fi făcut excepție, cu atât mai mult cu cât în această regiune simbolismul cosmologic al arhitecturii va cunoaşte cea mai bogată dezvoltare, împărțirea locuinței între cele două sexe (obicei atestat deja în paleolitic, § 6) avea, probabil, o semnificație cosmologică. Diviziunile de care fac dovadă satele cultivatorilor corespund în general unei dihotomii în acelaşi timp clasificatoare şi rituală: Cer şi Pământ, masculin şi feminin etc., şi aparțin totodată la două grupe rituale antagonice. Or, cum vom vedea în numeroase ocazii, luptele rituale între două grupuri opuse joacă un rol important, mai ales în scenariile de Anul Nou. Fie că e vorba de repetiția unei lupte mitice, ca în Mesopotamia (§ 22), sau pur şi simplu de confruntarea dintre
27 A se urmări exemplele în M. Eliade, Aspects du mythe, pp. 58 sq. jtrad. românească, pp. 40 sq. — nota trad.|. Australienii nu cunosc, la drept vorbind, o cosmogonie, dar „formarea Lumii" de către Ființe supraumane echivalează cu „creația" sa; cf. Religions australiennes, pp. 55 sq.
28 R. S tei n, „Archilecture et pensee religieuse en Extreme-Orient", p. 168. A se vedea ibid. descrierea unui alt tip de locuință neolitică chineză: construcții pătrate sau dreptunghiulare, semisubterane, prevăzute cu scări descendente.
29 Cf. M. Eliade, Le Chamanisme, p. 213.
De la epoca de piatră la Misterele din Eleusis
401
două principii cosmogonice (Iarnă/Vară; Zi/Noapte; Viață/Moarte), semnificația profundă este în ambele cazuri aceeaşi: confruntarea, întrecerile, luptele trezesc, stimulează sau augmentează forțele creatoare ale vieții30. Această concepție bio-cosmologică, elaborată probabil de către agricultorii din neolitic, va cunoaşte în decursul vremilor multiple reinterpretări, chiar deformări. Ea este greu recognoscibilă, de exemplu, şi în anumite tipuri de dualism religios. Nu pretindem că am enumerat toate creațiile religioase suscitate de descoperirea agriculturii. Ne-am mulțumit să arătăm sursa comună, în neolitic, a câtorva idei care îşi vor cunoaşte dezvoltarea, adeseori, mii de ani mai târziu. Să adăugăm că difuziunea religiozității structurii agrare a avut drept rezultat, în ciuda nenumăratelor variații şi inovații, constituirea unei anumite unități fundamentale, care, încă în zilele noastre, apropie societăți rurale atât de depărtate unele de altele cum sunt acelea din preajma Mediteranei, din India şi din China.
13. Religii neolitice în Orientul Apropiat
S-ar putea spune că, din neolitic până în epoca fierului, istoria ideilor şi a credințelor religioase se confundă cu istoria civilizației. Fiecare descoperire tehnologică, fiecare invenție economică şi socială este, se pare, „dublată" de o semnificație şi de o valoare religioasă. Când, în paginile care urmează, vom menționa anumite inovații ale neoliticului, va trebui să ținem seama în egală măsură de „ecoul" lor religios. Totuşi, pentru a nu întrerupe prea des unitatea expunerii, nu le

vom scoate chiar totdeauna în relief.
Astfel, de exemplu, toate aspectele culturii de la Ierihon ar merita un comentariu religios. Ierihonul este poate cel mai vechi oraş din lume (cea ~ 6850,6770)31, deşi nu cunoştea ceramica. Totuşi, fortificaţiile, turnul masiv, marile edificii publice — dintre care unul, cel puţin, pare a fi fost construit în vederea unor ceremonii rituale — denotă o integrare socială şi o organizare economică ce anunţă viitoarele state-cetăţi din Mesopotamia. J. Garstang şi Kathleen Kenyon au scos la iveală mai multe clădiri având o structură puţin comună, pe care le-au numit „temple" şi „capelă de familie". Printre documentele clar religioase, două statuete feminine şi câteva altele figurând animale indică un cult al fertilităţii. Unii autori au acordat o semnificaţie particulară resturilor a trei imagini în ipsos descoperite de J. Garstang în anii '30: ele ar reprezenta un om cu barbă, o femeie şi un copil. Ochii sunt marcaţi cu scoici. Garstang a crezut că a putut să identifice în aceste resturi cea mai veche triadă divină cunoscută, comportând probabil o mitologie analoagă aceleia care va domina mai târziu Orientul Apropiat. Dar această interpretare este încă controversată32.
Morţii erau îngropaţi sub pardoseala caselor. Câteva cranii exhumate de către Kathleen Kenyon33 ne arată o pregătire specială: părţile inferioare sunt mulate în ipsos şi ochii sunt marcaţi cu scoici, astfel încât au putut fi asemuite cu nişte adevărate portrete. E vorba, desigur, de un cult al craniilor34. Dar s-ar putea spune, de asemenea, că e vorba de efortul de a păstra amintirea individului viu.
30 Cf. M. Eliade „Remarques sur Ie dualisme religieux: dyades et polarites", în Nostalgie des origines, pp. 249-336, în special pp. 315 sq.
31 K.M. Kenyon, Archaeology in the Holy Land, pp. 39 sq. Formula — „primul oraş din lume" — a fost criticată de G. Childe si R. J. Braidwood. După Kathleen Kenyon, primii natufieni construiseră, lângă marele izvor, un sanctuar care a ars înainte de ~ 7800.
32 Cf. E. Anati, Palestine before the Hebrews, p. 256, care admite interpretarea lui Garstang. împotrivă: J. Cauvin, Religions neolithiques de Syro-Palestine, p. 51.
33 K. Kenyon, Archaeology in the Holy Land, p. 50.
34 K. Kenyon, Digging up Jericho, pp. 53 sq., 84 sq. Vezi, de asemenea, Muller-Karpe, Handbuch, II, pp. 380-381; J. Cauvin, op. cit., pp. 44 sq.

Regăsim cultul craniilor la Teii Ramad (în Siria, lângă Damasc) unde săpăturile au scos la lumina zilei calote craniene cu fruntea vopsită în roşu şi cu faţa supramodelată35. Tot din Siria (Teii Ramad şi Byblos), mai exact la niveluri datând din mileniul al cincilea, provin câteva figurine antropomorfe din lut. Cea descoperită la Byblos este bisexuală36. Alte statuete feminine, găsite în Palestina şi datând din jurul anilor ~ 4500, o prezintă pe Zeiţa-Mamă sub un aspect terifiant şi demoniac37.
Cultul fertilităţii şi cultul morţilor par deci solidare. Intr-adevăr, culturile de la Hacilar şi de la Cătai Hiiyiik (~ 7000), în Anatolia, care au precedat — şi probabil au influenţat — cultura preceramica din lerihon, indică existenţa unor credinţe similare. Cultul craniilor este amplu atestat la Hacilar. La Cătai Hiiyiik, scheletele erau îngropate sub pardoseala caselor, însoţite de

ofrande funerare: bijuterii, pietre semiprețioase, arme, textile, vase de lemn etc.38 în cele patruzeci de sanctuare dezgropate până în 1965 s-au găsit numeroase statuete în piatră şi în argilă. Principala divinitate este zeița, prezentată sub trei aspecte: femeie tânără, mamă dând naştere unui copil (sau unui taur) şi bătrână (întovărăşită, adeseori, de o pasăre de pradă). Divinitatea masculină apare sub forma unui băiat sau adolescent — copil sau amant al zeiței — şi a unui adult cu barbă, călărind uneori animalul său sacru, taurul. Varietatea picturilor pe pereți este uimitoare; nu există două sanctuare care să fie similare. Reliefuri ale zeiței, adesea înalte de doi metri, modelate în ipsos, în lemn sau în argilă, şi capete de tauri — epifanie a zeului — erau fixate pe pereți. Simbolistica sexuală este absentă, dar sânul femeii şi cornul taurului — simboluri ale vieții — se întrepătrund deseori. Un sanctuar (înjur de ~ 6200) conținea patru cranii umane aşezate sub capete de taur fixate în perete. Unul din pereți este decorat cu picturi reprezentând vulturi cu picioare de om atacând oameni fără capete. E vorba, desigur, de un complex mitico-ritual important, dar a cărui semnificație ne scapă.

La Hacilar, la un nivel datat ~ 5700, zeița este arătată şezând pe un leopard, sau în picioare, ținând un pui de leopard, sau cu totul singură, în picioare, aşezată, îngenuncheată, odihnindu-se sau întovărăşită de un copil. Adesea, este reprezentată goală sau încinsă cu o cingătoare minusculă. Tot aici este înfățişată fie tânără, fie mai în vârstă. La un nivel mai recent (~ 5435, - 5200), figurinele înfățişând-o pe zeiță cu copil sau întovărăşită de un animal, precum şi statuile masculine dispar. In schimb, ultimele faze ale culturii de la Hacilar sunt caracterizate printr-o ceramică admirabilă, bogat ornamentată cu desene geometrice39.

Cultura zisă de la Teii Halaf40 apare în momentul dispariției culturilor din Anatolia. Ea cunoaşte cuprul şi pare să fie creația unei populații coborând din nord, poate din fugarii de la Hacilar şi Cătai Hiiyiik. Complexul religios de la Teii Halaf nu diferă prea mult de culturile care ne-au reținut până în prezent. Morții erau îngropați însoțiți de ofrande, printre care figurine din lut. Taurul sălbatic era venerat ca epifanie a fertilității masculine. Imagini de tauri, bucranuri [motive ornamentale figurând capete de taur descărnate — nota trad.], capete de berbeci şi securea dublă aveau, desigur, un rol cultual, în legătură cu zeul furtunii, atât de important în toate religiile Orientului Apropiat antic. Totuşi nu s-au găsit figurine masculine, în timp ce imagini ale zeiței abundă; întovărăşită de porumbei, cu sâni exagerați, reprezentată de multe ori în poziție ghemuită, e greu să nu recunoaştem imaginea exemplară a Zeiței-Mame41.

35 Săpăturile lui H. Contenson, rezumate de J. Cauvin, op. cit., pp. 59 sq. şi fig. 18.

36 Săpăturile lui H. Contenson (Teii Ramad) şi M. Dunand (Byblos), rezumate de J. Cauvin, op. cit., pp. 79 sq. şi iîg. 26, 28.

37 Vezi figurinele găsite la Munhata, Tel-Aviv şi Shaar-Ha-Golan, reproduse de către J. Cauvin, fig. 29-30.

38 James Mellaart, fatal Hiiyiik: A Neolithic Town of Anatolia, pp. 60 sq.; id., Earliest Civilizations ofthe Near East, pp.87 sq.

39 J. Mellaart, „Hacilar, A Neolitic Village Site", pp. 94 sq.; id., Earliest Civilizations ofthe Near East, pp. 87 sq.

40 După numele locului, Teii Halaf, în satul Arpachiyah, lângă Moşul.

41 Prezentare generală şi bibliografie în Miiller-Karpe, op. cit., II, pp. 59 sq. Pentru simbolismul

religios al figurinelor şi al motivelor iconografice halafiene, cf. B.L. Goff, Symbols of Prehistoric Mesopotamia, pp. 11 sq.

Cultura halafiană a fost distrusă sau a dispărut către ~ 4400, ~ 4300, în vreme ce cultura de la Obeid, originară din Irakul meridional, se răspândea în toată Mesopotamia. Ea este deja atestată la Warka (sumerianul Uruk, semitul Erech) către ~ 4325. Nici o cultură preistorică n-a exercitat o influență comparabilă. Progresul în prelucrarea metalelor este considerabil (topoare din aramă, diverse obiecte din aur). Bogăția se acumulează prin progresul agriculturii şi prin comerț. Un cap de bărbat aproape în mărime naturală şi capete de animale în marmură au, desigur, o semnificație religioasă. Anumite sigilii de tip Gawra reprezintă diferite scene de cult (personaje în jurul unui altar împodobit cu bucranuri, dansuri rituale, animale emblematice etc.). Figurile omeneşti sunt puternic schematizate. Tendința nonfigurativă caracterizează, de altfel, întreaga cultură de la Obeid. Sanctuarele desenate pe amulete nu sunt copia unor edificii particulare, ci reprezintă un fel de imagine exemplară a templului.

Statuete umane în piatră de var înfățişează probabil preoți, într-adevăr, noutatea cea mai semnificativă a perioadei de la Obeid este apariția templelor monumentale42. Unul din cele mai remarcabile este Templul Alb (~ 3100), de 22,3 x 17,5 m, înălțat pe o platformă lungă de 70 m, largă de 66 m şi înaltă de 13 m. Această platformă încorporează resturile vechilor sanctuare şi constituie un ziqqurat, un „munte" sacru al cărui simbolism ne va reține mai târziu (§ 54).

14. Edificiul spiritual al neoliticului

Pentru ceea ce ne-am propus, ar fi inutil să urmărim difuziunea agriculturii şi, mai târziu, a metalurgiei, prin Egeea şi Mediterana orientală, în Grecia, în Balcani şi regiunile danubiene, şi în restul Europei; inutil, de asemenea, să urmărim difuziunea ei către India, China şi Asia de Sud-Est. Să amintim doar că, la început, agricultura a pătruns destul de lent în unele regiuni ale Europei. Pe de o parte, climatul postglaciar permitea societăților mezolitice din Europa Centrală şi Occidentală să subziste din produsele de vânătoare şi pescuit. Pe de altă parte, cultura cerealelor trebuie adaptată la o zonă temperată si cu păduri. Primele comunități agricole se dezvoltă de-a lungul cursurilor de apă şi la liziera marilor păduri. Totuşi, propagarea agriculturii neolitice, începută în Orientul Apropiat către ~ 8000, se dovedeşte un proces ineluctabil, în pofida rezistenței unor populații, mai ales după cristalizarea păstoritului, difuziunea culturii plantelor alimentare avansa spre Australia şi Patagonia, când s-au făcut simțite efectele colonizării europene şi ale revoluției industriale.

Propagarea cerealiculturii vehiculează ritualuri, mituri şi idei religioase specifice. Dar nu e vorba de un proces mecanic. Chiar reduşi, cum suntem, la documente arheologice — altfel zis, necunoscând semnificațiile religioase, în primul rând miturile şi ritualurile — constatăm diferențe, uneori destul de importante, între culturile neolitice europene şi sursele lor orientale. E sigur, de exemplu, că cultul taurului, atestat de numeroase imagini în regiunile danubiene, provine din Orientul Apropiat. Totuşi, nu există dovezi despre un sacrificiu al taurului, aşa cum se practica în Creta sau în culturile neolitice de pe Indus. Tot astfel, reprezentări de zei sau ansamblul iconografic Zeița-Mamă-Copilul, figuri atât de comune în Orient, sunt destul de rare în

regiunile danubiene, în plus, asemenea statuete n-au fost niciodată găsite în morminte.
Unele descoperiri recente au confirmat în mod strălucit originalitatea culturilor arhaice din Europa de Sud-Est, adică a complexului pe care Marija Gimbutas îl numeşte „Old European civilization". într-adevăr, o civilizaţie care cuprinde cultura grâului şi a orzului, domesticirea
42 Vezi Miiller-Karpe,o/7.ciî., II, pp. 61 sq., 339,351,423; M. E. L. Mallowan,Ewr/j Mesopotamia and Iran, pp.40 sq. ; (Templul Alb).
43
Cea mai îndelungată revoluţie: descoperirea agriculturii. Mezoliticul şi neoliticul
oilor, a vitelor mari şi a porcului, se manifestă simultan, către ~ 7000 sau mai înainte, pe coastele Greciei şi Italiei, în Creta, în Anatolia meridională, în Siria şi Palestina şi în Semiluna Roditoare. Or, pe baza datării cu radiocarbon, nu se poate afirma că acest complex cultural şi-a făcut apariţia în Grecia mai târziu decât în Semiluna Roditoare, în Siria, în Cilicia sau în Palestina. Nu ştim încă, deocamdată, care a fost „impulsul iniţial" al acestei culturi43. Dar nu există vreo dovadă arheologică pentru a indica un aflux de imigranţi veniţi din Asia Mică, în posesia plantelor cultivate şi a animalelor domestice44.
Oricare ar fi originea sa, „civilizaţia europeană arhaică" s-a dezvoltat într-o direcţie originală, care o distinge atât de culturile Orientului Apropiat cât şi de acelea ale Europei Centrale şi Septentrionale, între ~ 6500 şi ~ 5300 a avut loc un puternic avânt cultural în Peninsula Balcanică şi în Anatolia centrală. Un mare număr de obiecte (sigilii cu ideograme, figuri umane şi animale, vase teriomorfe, imagini de măşti divine) indică activităţi rituale. Către mijlocul mileniului al Vl-lea, se înmulţesc satele apărate de şanţuri sau ziduri şi putând să cuprindă până la 1 000 de locuitori45. Un mare număr de altare şi sanctuare şi diverse obiecte cultuale vădesc o religie bine organizată, în staţiunea neolitică de la Căscioarele, la 60 km sud de Bucureşti, s-au scos la iveală rămăşiţele unui templu ai cărui pereţi erau pictaţi cu magnifice spirale în roşu şi verde pe fond alb-gălbui. Nu s-au găsit statuete, dar o coloană de doi metri şi o alta mai mică indică un cult al stâlpului sacru, simbol al lui axis mundi46.
Deasupra acestui templu era altul, mai recent, în care s-a găsit modelul în lut ars al unui sanctuar. Macheta reprezintă un complex arhitectonic destul de impresionant: patru temple situate pe un piedestal înalt47.
în Peninsula Balcanică au fost găsite mai multe modele de temple. Adăugate la nenumărate alte documente (figurine, măşti, diverse simboluri nonfigurative etc.), ele indică bogăţia şi complexitatea unei religii al cărei conţinut rămâne încă inaccesibil48.
Ar fi de prisos să enumerăm toate documentele neolitice susceptibile de o interpretare religioasă. Vom face uneori referiri la ele evocând preistoria religioasă a anumitor zone nucleice (Mediterana, India, China, Asia de Sud-Est, America Centrală). Menţionăm de acum că, reduse doar la documente arheologice, şi fără luminile aduse de către textele sau tradiţiile anumitor societăţi agricole, tradiţii încă vii la începutul secolului, religiile neolitice riscă să pară simpliste şi monotone. Căci documentele arheologice ne prezintă o viziune fragmentară şi, în fond, mutilată a vieţii şi a gândirii religioase. Am văzut ce ne revelă documentele religioase ale primelor culturi neolitice: culte ale morţilor şi ale fertilităţii reprezentate prin statuetele zeiţelor şi ale zeului furtunii (cu epifaniile sale: taurul, bucranul); credinţe şi ritualuri în legătură cu

„misterul" vegetației; asimilarea femeie-glie-plantă, implicând omologia naştere-renaştere (inițiere); foarte probabil, speranța unei postexistențe; o cosmologie comportând simbolismul unui „Centru al Lumii" şi spațiul locuit ca o imago mundi. E de

43 Marija Gimbutas, „Old Europe c. 7000-3500 B. C.", p. 5.

44 De altfel, vitele, porcul şi o varietate de grâu (einkorn whcat) au strămoşi indigeni în Europa: M. Gimhutas, ibid.

45 Prin comparație, grupurile de locuințe de la Lacurile elvețiene par nişte cătune; M. Gimhutas, op. cit., p. 6.

46 Vladimir Dumitrescu, „Edificiu destinat cultului descoperit la Căscioarele", p. 21. Cele două coloane sunt goale în interior, fapt care denotă că au fost modelate împrejurul unor trunchiuri de arbori; ihid., pp. 14, 21. Simbolismul lui axis mundi asimilează Arborele Cosmic cu Stâlpul cosmic (columna universatis). Datările cu radiocarbon comunicate de Dumitrescu variază între ~ 4035 şi ~ 3620 (cf. p. 24, n. 25); Marija Gimbutas vorbeşte de „în jur de 5000 î.Hr." (P- 11).

47 Hortensia Dumitrescu, „Un model de sanctuar descoperit la Căscioarele", fig. l şi 4 (aceasta din urmă, reprodusă de M. Gimbutas, fig. l, p. 12).

48 După M. Gimbutas, „civilizația arhaică europeană" elaborase şi o scriere (cf. fig. 2 şi 3), deja către ~ 5300 - 5200, adică cu 2 000 de ani înainte de Sumer (p. 12). Dezintegrarea acestei civilizații începe după ~ 3500, în urma invaziei populațiilor stepei pontice (p. 13).

ajuns să luăm în considerare o societate contemporană de cultivatori primitivi ca să ne dăm seama de complexitatea şi bogăția unei religii articulate în jurul ideilor de fertilitate chtoniană şi de ciclu viață-moarte-postexistență49.

De altfel, îndată ce primele texte vin să se adauge la documentele arheologice din Orientul Apropiat, se constată în ce măsură ele revelează un univers de semnificații nu numai complexe şi profunde, ci totodată îndelung meditate, reinterpretate şi adesea pe cale de a deveni obscure, aproape de neînțeles, în anumite cazuri, primele texte care ne sunt accesibile reprezintă amintirea aproximativă a unor creații religioase imemoriale, devenite desuete sau pe jumătate uitate. E important să nu pierdem din vedere că grandioasa spiritualitate neolitică nu e „transparentă" prin documentația de care dispunem. Posibilitățile semantice ale documentelor arheologice sunt limitate şi primele texte exprimă o viziune a lumii puternic influențată de ideile religioase solidare cu metalurgia, cu civilizația urbană, cu regalitatea şi cu un corp sacerdotal organizat.

Dar dacă edificiul spiritual al neoliticului50 nu ne mai este accesibil în ansamblul său, fragmente răzlețe s-au păstrat în tradițiile societăților țărăneşti. Continuitatea „locurilor sacre" (cf. § 8) şi a anumitor ritualuri agrare şi funerare nu mai trebuie demonstrată, în Egiptul secolului XX, snopul ritual este legat în acelaşi chip cum se vede pe monumentele antice, care reproduc, de altfel, un obicei moştenit din preistorie, în Arabia Petraea, ultimul snop este îngropat şi se cheamă „Bătrânul", adică poartă acelaşi nume pe care-1 avea şi în vremea Egiptului faraonic. Grâul fiert care este oferit la funeralii şi parastase în România şi în Balcani se cheamă colivă. Numele (Kollyvă) şi ofranda sunt atestate în Grecia antică, dar obiceiul este, desigur, mai arhaic (se crede că îl regăsim în mormintele de la Dipylon). Leopold Schmidt a arătat că anumite scenarii mitico-

rituale, încă în vigoare la ţăranii din Europa Centrală şi sud-Orientală la începutul secolului XX, păstrează fragmente mitologice şi ritualuri dispărute, în Grecia veche, încă înainte de Homer. De prisos să continuăm. Să subliniem doar că atari rituri s-au menținut timp de 4 000-5 000 de ani, dintre care ultimii 1 000-1 500 de ani sub vigilența celor două religii monoteiste cunoscute prin rigoarea lor, creştinismul si islamul.

15. Contextul religios al metalurgiei: mitologia epocii fierului

„Mitologiei pietrei şlefuite" i-a urmat o „mitologie a metalelor"; cea mai bogată şi mai caracteristică a fost elaborată în jurul fierului. Se ştie că „primitivii", ca şi populațiile preistorice, au prelucrat fierul meteoritic cu mult înainte de a fi învățat să utilizeze minereurile feroase superficiale. Ei tratau anumite minereuri ca pietre, adică le priveau drept materiale brute pentru fabricarea de unelte litice51. Când Cortez i-a întrebat pe conducătorii azteci de unde şi-au făcut rost de cuțite, aceştia i-au arătat cerul, într-adevăr, săpăturile n-au dat la iveală nici o urmă de fier terestru în zăcămintele preistorice ale Lumii Noi52. Popoarele paleo-orientale împărtăşeau după toate aparențele idei asemănătoare. Cuvântul sumerian AN. BAR, cea mai veche vocabulă pentru a desemna fierul, cuprinde semnele „cer" şi „foc". E tradus în general prin „metal celest" sau „metal-stea". Timp îndelungat egiptenii n-au cunoscut decât fierul meteoritic. Aceeaşi

49 O analiză comparativă a iconografiei şi simbolismului motivelor ornamentale, relevate pe vasele si obiectele din bronz, este uneori susceptibilă să lărgească sensibil cunoaşterea unei religii preistorice; dar aceasta se verifică începând cu ceramica pictată şi mai ales cu epoca metalelor.

50 Ne referim, de bună seamă, la neoliticul arheologic din Orientul Mijlociu si din Europa.

51 Cf. M. Eliade, Forgerons et alchimistes, p. 20.

52 R.C. Forbes, Metallurgy in Antiquity, p. 401.

situație la hittiți: un text din secolul al XlV-lea precizează că regii hittiți utilizau „fierul negru din cer"53.

Dar metalul era rar (era la fel de prețios ca aurul) şi folosirea sa a fost mai degrabă ritualică. A fost necesară descoperirea topirii minereurilor pentru a se inaugura o nouă etapă în istoria omenirii. Spre deosebire de aramă şi bronz, metalurgia fierului a devenit foarte repede industrială. O dată descoperit secretul topirii magnetitului sau a hematitului, procurarea unor cantități mari de metal n-a mai fost o problemă, căci zăcămintele erau foarte bogate şi relativ uşor de exploatat. Dar tratarea minereului terestru se deosebea de aceea a fierului meteoritic, ea era, de asemenea, diferită de tehnica topirii aramei şi a bronzului. Abia după descoperirea cuptoarelor, şi mai ales după punerea la punct a tehnicii „întăririi" metalului adus la incandescență, fierul şi-a câştigat poziția sa predominantă. Metalurgia fierului terestru este aceea care a făcut acest metal apt pentru folosirea zilnică.

Acest lucru a avut consecințe religioase importante. Alături de sacralitatea celestă, imanentă meteoriților, ne aflăm acum în prezența sacralității telurice, la care participă minele şi minereurile. Metalele „cresc" în sânul pământului54. Peşterile şi minele sunt asimilate matricei Mamei-Pământ. Minereurile extrase din mine sunt într-o anume măsură „embrioni". Ele cresc lent, ca şi cum s-ar supune altui ritm temporal decât cel al vieții organismelor vegetale şi animale

— dar cresc totuşi şi ele, se „coc" în întunecimile telurice. Extragerea lor din sânul Mamei-Pământ este deci o operaţie făcută înainte de termen. Dacă li s-ar fi lăsat timp să se dezvolte (adică ritmul geologic al vremurilor), minereurile ar fi devenit metale mature, „perfecte".
Peste tot în lume, minerii practică rituri comportând o stare de puritate, post, meditaţie, rugăciuni şi acte de cult. Riturile sunt cerute de natura operaţiei care se are în vedere, căci are loc o intrare într-o zonă sacră, ştiută ca inviolabilă; se intră în contact cu o sacralitate care nu participă la universul religios cunoscut, o sacralitate mai profundă şi, totodată, mai periculoasă. Exista sentimentul aventurării într-un domeniu care nu mai aparţine de drept omului: lumea subterană cu misterele sale şi cu lenta gestaţie mineralogică ce are loc în măruntaiele Mamei-Pământ. Toate mitologiile minelor şi munţilor, nenumăratele zâne, genii, elfi, fantome şi spirite sunt epifaniile multiple ale prezenţei sacre pe care omul o înfruntă pătrunzând în nivelurile geologice ale Vieţii.
încărcate de această sacralitate întunecoasă, minereurile sunt îndreptate apoi către cuptoare. Atunci începe operaţia cea mai grea şi cea mai aventuroasă. Meşterul se substituie Mamei-Pământ pentru a accelera şi desăvârşi „creşterea". Cuptoarele sunt într-o anumită măsură o nouă matrice, artificială, în care minereul îşi desăvârşeşte gestaţia. De aici numărul infinit de precauţii, tabuuri şi rituale care însoţesc topirea55.
Metalurgul, ca şi fierarul, şi ca şi, mai înainte, olarul, este un „stăpân al focului". El operează prin foc trecerea de la o stare la alta a materiei, în ce-1 priveşte pe metalurg, el accelerează „creşterea" minereurilor, le face „coapte", într-un interval miraculos de scurt. Fierul se dovedeşte a fi mijlocul de „a face mai repede", dar şi de a face altceva decât ceea ce era deja în natură. Acesta este motivul pentru care în societăţile arhaice, topitorii şi fierarii sunt renumiţi ca „stăpâni ai focului", alături de şamani, vindecători şi magicieni. Dar caracterul ambivalent al metalului
53 T. A. Rickard, Mân and Metals, I, p. 149.
54 Vezi M. Eliade, Forgerons et alchimistes, pp. 46 sq.
55 Ibid., pp. 61 sq. Unele populaţii africane împart minereurile în „bărbaţi" şi „femei"; în China antică, Marele Yu, metalurgul primordial, deosebea metalele masculine de metalele feminine; ibid., p. 37. în Africa, operaţia topirii este asimilată actului sexual; ibid., p. 62.

— încărcat de forţe în acelaşi timp sacre şi „demonice" — se transmite metalurgilor şi fierarilor; aceştia sunt ţinuţi la înaltă cinste, dar totodată temuţi, îndepărtaţi sau chiar dispreţuiţi56.
In numeroase mitologii, fierarii divini făuresc armele zeilor, asigurându-le astfel victoria împotriva Dragonilor şi altor Fiinţe monstruoase, într-un mit canaanean, K6shar-wa-Hasis (literal, „îndemânatec-şi-viclean") făureşte pentru Baal cele două măciuci cu care îl va doborî pe Yam, Stăpânul mărilor şi al apelor subpământene (cf. § 49). în versiunea egipteană a mitului, Ptah (Zeul-Olar) făureşte armele cu care Horus îl va înfrânge pe Scth. Tot astfel, faurul divin Tvaşţr lucrează armele lui Indra în timpul luptei sale cu Vrtra; Hefaistos făureşte fulgerul datorită căruia Zeus va triumfa asupra lui Typhon (cf. § 84). Dar cooperarea între Faurul divin şi zei nu se restrânge doar la ajutorul dat în lupta decisivă pentru suveranitatea lumii. Faurul este, în egală măsură, arhitectul şi artizanul zeilor, el conduce construcţia palatului lui Baal şi înzestrează sanctuarele altor divinităţi. Mai mult decât atât, acest Zeu-Faur are legături cu muzica şi cântecul,

tot astfel cum în numeroase societăţi fierarii şi căldărarii sunt, de asemenea, muzicieni, poeţi, vraci şi vrăjitori57. La niveluri variate de cultură (dovadă de mare vechime), se pare că există o legătură intimă între arta faurului, tehnicile oculte (şamanism, magie, practica vindecării etc.) şi arta cântecului, a dansului şi a poeziei.

Toate aceste idei şi credinţe dezvoltate în jurul meseriei minerilor, metalurgilor şi fierarilor au îmbogăţit considerabil mitologia lui homofaber moştenită din epoca pietrei. Dar dorinţa de a colabora la perfecţionarea Materiei a avut consecinţe importante. Asumându-şi responsabilitatea de a schimba Natura, omul s-a substituit Timpului; ceea ce ar fi avut nevoie de eoni întregi pentru a se „coace" în adâncimile subpământene, meşterul crede că o poate face în câteva săptămâni; căci cuptorul înlocuieşte matricea telurică.

Milenii mai târziu, alchimistul nu va gândi altminteri. Un personaj din piesa lui Ben Jonson, The Alchemist, declară: „plumbul şi alte metale ar fi fost aur dacă ar fi avut timpul necesar ca să devină". Iar un alt alchimist adaugă: „Şi aceasta este ceea ce facem noi, prin arta noastră"58. Lupta pentru „stăpânirea Timpului" — care va cunoaşte cel mai mare succes o dată cu „produsele sintetice", obţinute de chimia organică, etapă decisivă în „prepararea sintetică a Vieţii" (homunculus, vechiul vis al alchimiştilor) —, această luptă pentru a se substitui Timpului, care îl caracterizează pe omul societăţilor tehnologice moderne, era deja angajată în epoca fierului. Vom cântări mai târziu semnificaţiile sale religioase.

56 Cu privire la situaţia ambivalenţă a fierarilor în Africa, cf. M. Eliade, Forgerons et alchimistes, pp. 89 sq.

57 Ibid., pp. 101 sq.

^ Ibid., pp. 54 sq., 175 sq. A se vedea, de asemenea, capitolele privind alchimia occidentală şi implicaţiile religioase ale „progresului ştiinţific" în partea a III-a a lucrării de faţă.

Capitolul III

RELIGIILE MESOPOTAMIENE

16. „Istoria începe în Sumer..."

Este, după cum se ştie, titlul unei cărţi a lui S.N. Kramer. Eminentul orientalist american arăta ca primele informaţii privind numeroase instituţii, tehnici şi concepţii religioase s-au păstrat în textele sumeriene. E vorba de primele mărturii scrise, al căror original urcă până în mileniul al treilea. Dar aceste mărturii reflectă, desigur, credinţe religioase mai vechi.

Originea şi istoria veche a civilizaţiei sumeriene sunt încă slab cunoscute. Se presupune că o populaţie vorbind sumeriană, limbă care nu este semitică şi nu se lasă explicată prin nici o altă familie lingvistică cunoscută, a coborât din regiunile septentrionale şi s-a instalat în Mesopotamia de Jos. Foarte probabil, sumerienii i-au supus pe autohtoni, cărora nu li se cunoaşte deocamdată componenţa etnică (din punct de vedere cultural ei aparţineau civilizaţiei zisă de la Obeid, cf. § 13). Destul de curând, grupuri de nomazi venind din deşertul Siriei şi vorbind o limbă semitică, akkadiana, au început să intre în teritoriile de la nord de Sumer, pătrunzând mereu, în valuri succesive, în oraşele sumeriene. Către mijlocul mileniului al III-lea, sub un conducător devenit legendar, Sargon, akkadienii şi-au impus supremaţia asupra cetăţilor sumeriene. Totuşi, chiar înainte de cucerire s-a dezvoltat o simbioză sumero-akkadiană puternic amplificată după unificarea celor două ţări. Acum 30 sau 40 de ani numai, savanţii vorbeau despre o singură

cultură, babiloniană, rezultat al fuziunii acestor două ramuri etnice. Astăzi, toți savanții s-au pus de acord cu studierea separată a aportului sumerian şi akkadian, căci, în ciuda faptului că ocupanții asimilaseră cultura învinşilor, geniul creator al celor două popoare era diferit.

Mai ales în domeniul religios, aceste diferențe pot fi lesne sesizate. Din cea mai veche antichitate însemnul caracteristic al ființelor divine era o tiară cu două coarne, în Sumer, deci, ca peste tot în Orientul Mijlociu, simbolismul religios al taurului, atestat din neolitic, s-a transmis fără întrerupere. Altfel spus, modalitatea divină era definită prin forță şi prin ·„ transcendența " spațială, i.e. cerul furtunos în care răsună tunetul (căci tunetul era asimilat mugetului taurului). Structura „transcendentă", celestă, a ființelor divine este confirmată de semnul determinativ care precede ideogramele lor şi care reprezenta, la origine, o stea. După vocabulare, semnificația proprie a acestui determinativ este „cer". Prin urmare, orice divinitate era imaginată ca o ființă celestă; de aceea zeii şi zeițele radiau o lumină foarte puternică.

Primele texte sumeriene reflectă munca de clasificare şi de sistematizare efectuată de către preoți. Există la început triada Marilor Zei, urmată de triada zeilor planetari. Dispunem, în plus, de liste considerabile de divinități de tot felul, despre care nu ştim mai nimic în afară de numele lor. în zorii istoriei sale, religia sumeriană se dovedeşte deja „veche". Desigur, textele descoperite până în prezent sunt fragmentare şi interpretarea lor e deosebit de grea. Totuşi, chiar bazându-ne pe această informație lacunară, ne dăm seama că anumite tradiții religioase erau pe punctul de a-şi pierde semnificațiile dintâi. Se decelează acest proces chiar

în triada Zeilor Mari, constituită de An, En-lil şi En-ki. Cum o arată însuşi numele său (an = cer), primul este un zeu uranian. Trebuia să fie zeul suveran, prin excelență, cel mai important al panteonului; dar An prezintă deja sindromul unui dens otiosus. Mai activi şi mai actuali sunt En-lil, zeul atmosferei (numit şi „Marele Munte") şi En-ki, „Domnul Pământului", zeul „temeliilor", care a fost greşit considerat drept Zeu al Apelor, deoarece, în concepția sumeriană, pământul era considerat ca fiind aşezat pe ocean.

Până în prezent nu s-a descoperit nici un text cosmogonic propriu-zis, dar câteva aluzii ne permit să reconstituim momentele decisive ale creației, aşa cum o concepeau sumerienii. Zeița Nammu (al cărei nume este scris prin pictograma desemnând „Marea primordială") este prezentată ca „mama care a zămislit Cerul şi Pământul" şi „strămoaşa care a născut pe toți zeii". Tema Apelor Primordiale, imaginate ca o totalitate în acelaşi timp cosmică şi divină, este destul de des întâlnită în cosmogoniile arhaice. Şi în acest caz masa acvatică este identificată cu Mama originară care a născut, prin partenogeneză, primul cuplu, Cerul (An) şi Pământul (Ki), încarnând principiile masculin şi feminin. Acest prim cuplu era împreunat, până la confundare, într-un hieros gamos. Din legătura lor s-a născut En-lil, zeul atmosferei. Un alt fragment ne informează că acesta din urmă şi-a despărțit părinții: zeul An a urcat Cerul în înalt, iar En-lil a luat-o cu el pe mama sa, Pământul'. Tema cosmogonică a separării Cerului de Pământ este de asemenea destul de răspândită. O găsim, într-adevăr, la diferite niveluri de cultură. Dar probabil că versiunile înregistrate în Orientul Mijlociu şi în Mcditerana derivă, în ultima instanță, din tradiția sumeriană.

Unele texte evocă perfecţiunea şi beatitudinea „începuturilor"; „zilele de demult când fiecare lucru era creat perfect" etc.2 Totuşi, adevăratul rai pare să fie Di Imun, ţara unde nu există nici boală, nici moarte. Acolo „nici un leu nu ucide, nici un lup nu răpeşte mielul... Nici un bolnav nu spune: Mă dor ochii!... Nici un paznic de noapte nu dă înconjur locuinţei sale..."3, însă această perfecţiune era, în fond, o stagnare. Căci zeul En-ki, Stăpânul ţării Dilmun, dormea de multă vreme lângă soţia sa, încă virgină, aşa cum Pământul însuşi era virgin. Trezindu-se, En-ki s-a împreunat cu zeiţa Nin-gur-sag, şi apoi cu fiica acesteia, şi pe urmă cu fiica fiicei acesteia — căci e vorba de o teogonie care trebuie să aibă loc în acest tărâm paradisiac. Dar o întâmplare, în aparenţă nesemnificativă, a produs prima dramă divină. Zeul mănâncă anumite plante care fuseseră chiar atunci create: or, el trebuia să le „hotărască soarta", adică să le fixeze modalitatea de a fi şi funcţia. Ultragiată de acest gest necugetat, Nin-gur-sag declară că nu-1 va mai privi pe En-ki cu „privirea vieţii" până când acesta va muri. într-adevăr, rele necunoscute îl lovesc pe zeu şi slăbirea sa progresivă îi anunţă un sfârşit apropiat, în cele din urmă, tot soţia este aceea care-1 vindecă4.

Atât cât s-a putut reconstitui, acest mit trădează modificări cărora nu li se poate preciza intenţia. Tema paradisului, completată cu o teogonie, se desăvârşeşte într-o dramă care dezvăluie rătăcirea şi pedepsirea unui zeu creator, urmate de slăbirea sa extremă, care îl meneşte morţii. Desigur, este vorba de o „eroare" fatală, pentru că En-ki nu s-a comportat conform principiului pe care îl încarna. Această greşeală riscă să determine o criză în structura însăşi a creaţiei sale. Alte texte ne-au transmis plângerile zeilor când cad victimă sorţii. Şi se vor vedea mai târziu riscurile înfruntate de către Inanna, atunci când a trecut dincolo de hotarele suveranităţii

1 A se vedea S.N. Kramer, From the Tablets ofSumer, pp. 77 sq.; id., The Sumerianx, p. 145.

2 A se vedea o traducere nouă a poemului „Ghilgames, Enkidu si Infernul", în Giorgio Castellino, Mitologia sumerico-accadica. pp. 176-181. Despre concepţia egipteană a perfecţiunii iniţiale, c f. S 25.

•' Traducerea Maurice Lamhert, în „La naissance du Monde", p. 106.

4 Am urmat interpretarea data de R. Jestin, „La religion sumerienne", p. 170.

49

Religiile mesopotarniene

proprii. Ceea ce surprinde în drama lui En-ki nu este natura muritoare a zeilor, ci contextul mitologic în care aceasta se proclamă.

17. Omul în faţa zeilor săi

Există cel puţin patru naraţiuni care explică originea omului. Ele sunt atât de diferite încât trebuie să presupunem o pluralitate de tradiţii. Un mit relatează că primele fiinţe umane au ieşit din pământ aidoma ierburilor. După o altă versiune, omul a fost făurit din lut de anumiţi lucrători divini; apoi zeiţa Nammu i-a modelat inima şi En-ki i-a dat viaţa. Alte texte o arată pe zeiţa Aruru drept creatoare a fiinţelor umane, în fine, după o a patra versiune, omul a fost făcut din sângele a doi zei Lagma, jertfiţi în acest scop. Această ultimă temă va fi reluată şi reinterpretată în celebrul poem cosmogonic babilonian Enuma elis (§ 21).

Toate aceste motive sunt atestate, cu numeroase variante, mai peste tot în lume. După două din versiunile sumeriene, omul primitiv împărtăşea, întrucâtva, substanţa divină: suflul vital al lui En-

ki sau sângele zeilor Lagma, ceea ce înseamnă că nu ar exista o distanță de nestrăbătut între modul de a fi al divinității şi condiția umană. Este adevărat că omul a fost creat pentru a servi pe zei, care, înainte de toate, aveau nevoie să fie hrăniți şi îmbrăcați5. Cultul era conceput ca un serviciu al zeilor. Totuşi, chiar dacă oamenii sunt servitorii zeilor, ei nu sunt sclavii lor. Sacrificiul constă mai ales în ofrande şi în omagii. Cât priveşte marile sărbători colective ale cetății, celebrate cu prilejul Anului Nou sau al ridicării unui templu, ele au o structură cosmologică.

Raymond Jestin insistă asupra faptului că noțiunea păcatului, a elementului expiator şi ideea „țapului ispăşitor" nu sunt atestate în texte6. Aceasta presupune că oamenii nu sunt numai servitorii zeilor, ci totodată imitatorii lor şi, prin urmare, colaboratorii lor. întrucât zeii sunt responsabili de ordinea cosmică, oamenii trebuie să le urmeze poruncile, căci ele se referă la norme, la „decretele", me, care asigură atât bunul mers al lumii cât şi al societății umane7. „Decretele" întemeiază, adică determină, destinul fiecărei ființe, a oricărei forme de viață, a oricărei acțiuni divine sau omeneşti. Hotărârea „decretelor" se înfăptuieşte prin actul de nam-tar, care instituie şi proclamă decizia luată. Cu prilejul fiecărui An Nou, zeii fixează destinul celor douăsprezece luni care urmează. E vorba, desigur, de o idee veche pe care o regăsim în Orientul Apropiat; dar prima expresie riguros articulată a ei este sumeriană şi arată munca de aprofundare şi sistematizare efectuată de teologi.

Ordinea cosmică este continuu tulburată; de către „Marele Şarpe" la început, care amenință să reducă lumea la „haos"; de către crimele, păcatele şi erorile oamenilor, care cer să fie ispăşite şi „purificate" cu ajutorul diverselor rituri. Dar lumea este periodic regenerată, i.e. „re-creată", prin serbarea Anului Nou. „Numele sumerian al acestei sărbători a-ki-til înseamnă «forța care face să trăiască din nou lumea» (til vrea să zică «a trăi» şi «a retrăi», astfel un bolnav «(re)tră-ieşte», adică se însănătoşeşte); tot ciclul legii eternei reîntoarceri este evocat"8. Scenariile mitico-rituale de Anul Nou, mai mult sau mai puțin analoage, sunt atestate în nenumărate culturi.

5 Asupra cultului, ci". S.N. Kramer, The Sumerians, pp. 140 sq.; A.L. Oppenheim, Ancient Mesopotamia, pp. 183 sq.

6 R. Jestin, op. cit., p. 184. „Psalmii de penitență apar în literatura târzie, dar influența semitică tot mai mare care se decelează în ei nu ne mai permite să-i considerăm drept expresii autentice ale conştiinței sumeriene" (ibid.).

1 Asupra mt-urilor diferitelor meserii, vocații şi instituții, cf. Kramer, From the Tableta, pp. 89 sq.; The Sumerians, pp. 117 sq. Termenul me a fost tradus prin „ființă" (Jacobsen), sau „putere divină" (Landsberger şi Falkenstein) şi a fost interpretat ca o „imanență divină, în materia moartă şi vie, neschimbătoare, statornică, dar impersonală de care numai zeii dispun" (J. van Dijk).

8 R. Jestin, op. cit., p. 181.

Vom avea ocazia să le vedem importanța, analizând sărbătoarea babiloniană akitu (§ 22). Scenariul comportă hieros gamos între două divinități patronatoare ale cetății, reprezentate de statuile lor sau de către suveranul — care primea titlul de soț al zeiței Inanna şi îl întrupa pe Dumuzi9 — şi o hierodulă. Acest hieros gamos actualiza comuniunea dintre zei şi oameni;

comuniune, desigur, pasageră, dar având consecinţe considerabile. Căci energia divină se revărsa direct asupra cetăţii — altfel zis, asupra „Pământului" —, o sanctifica şi îi asigura prosperitatea şi fericirea pentru anul care începea.

Şi mai importantă decât sărbătoarea Anului Nou era construirea templelor. Ea era, totodată, o reiterare a cosmogoniei, căci templul — „palatul" zeului — reprezintă prin excelenţă o imago mundi. Ideea este arhaică şi abundent răspândită. (O vom regăsi în mitul lui Baal, § 50.) Conform tradiţiei sumeriene, după facerea omului unul din zei a întemeiat cele cinci cetăţi; el „le-a clădit în locuri pure, le-a dat nume şi le-a desemnat drept centre de cult"10. Mai apoi, zeii s-au mulţumit să comunice direct suveranilor planul cetăţilor şi al sanctuarelor. Regele Gudea o vede în vis pe zeiţa Nidaba (aceasta îi arată un tablou pe care sunt înscrise stelele benefice) şi pe un zeu care îi revelează planul templului11. Modelele templului şi cetăţii sunt, s-ar putea spune, „transcendentale", căci ele preexistă în Cer. Cetăţile babiloniene îşi aveau arhetipurile în constelaţii: Sippar în Cancer, Ninive în Carul Mare, Assur în Arcturus etc.12 Această concepţie este generală în Orientul antic.

Instituţia regalităţii, de asemenea, „a descins din Cer", în acelaşi timp cu însemnele sale, tiara şi tronul13. După potop, ea a fost pentru a doua oară coborâtă pe pământ. Credinţa într-o preexistentă celestă a „operelor" şi a instituţiilor va avea o importanţă considerabilă pentru ontologia arhaică şi va cunoaşte cea mai celebră expresie în doctrina platoniciană a Ideilor. Ea este atestată pentru prima oară în documentele sumeriene, dar rădăcinile sale vin probabil din preistorie, într-adevăr, teoria modelelor celeste prelungeşte şi dezvoltă concepţia arhaică, universal răspândită, după care acţiunile omului nu sunt decât repetarea (imitarea) actelor revelate de către Fiinţele divine.

18. Primul mit al Potopului

Regalitatea a trebuit adusă din nou din cer după Potop, deoarece catastrofa diluvială e echivalentă cu „sfârşitul lumii", într-adevăr, o singură fiinţă umană, numită Zisudra în versiunea sumeriană şi Utnapiştim în versiunea akkadiană, a fost salvată. Dar, spre deosebire de Noe, acestuia nu i s-a mai permis să locuiască „noul pământ" care a apărut din ape. Mai mult sau mai puţin „divinizat", bucurându-se în orice caz de nemurire, supravieţuitorul a fost transferat în ţara Dilmun (Zisudra) sau la „gura fluviilor" (Utnapiştim). Din versiunea sumeriană ne-au parvenit doar câteva fragmente, în pofida rezervei sau a împotrivirii unor membri ai panteonului, Marii Zei au hotărât să distrugă omenirea prin Potop. Cineva invocă meritele regelui Zisudra, „modest, supus, pios". Informat de protectorul său, Zisudra înţelege hotărârea luată de An şi En-lil. Textul este întrerupt de o lacună foarte mare. Probabil, Zisudra a primit indicaţii precise privind construirea arcei. După şapte zile şi şapte nopţi, soarele se arată din nou şi Zisudra

9 Cf. S.N. Kramer, „Le Rite de Mariage sacre Dumuzi-Inanna", pp. 129 sq.; id., „The Sacred Marriagc Rile", pp, 49 sq.

10 Cf. textul tradus de S, N. Kramer, From the Tabiet s, p. 177.

11 E. Burrows, „Some Cosmologica! Patterns in Babylonian Religion", pp. 65 sq.

12 Cf. E. Burrows, op. cit., pp. 60 sq.

'•* A se vedea „Liste de Rois sumeriens", traducere de S.N. Kramer, The Sumerians, pp. 328 sq.

51

se prosternează în fața zeului solar Utu. în ultimul fragment păstrat, An şi En-lil îi conferă „viață de zeu" şi „suflarea eternă" a zeilor, şi îl instalează în țara fabuloasă Dilmun14.
Regăsim tema Potopului în Epopeea lui Ghilgameş. Această celebră capodoperă, destul de bine păstrată, pune şi mai bine în lumină analogiile cu narațiunea biblică. După toate aparențele, avem de-a face cu un izvor comun şi destul de arhaic. După cum se ştie din compilațiile lui R. Andree, H. Usener şi J.G. Frazer, mitul Potopului este aproape universal răspândit; el este atestat în toate continentele (deşi foarte rar în Africa) şi la diverse niveluri de cultură. Un anumit număr de variante par să fie rezultatul difuziunii, pornind, la început, din Mesopotamia, şi apoi din India. E, de asemenea, posibil ca una sau mai multe catastrofe diluviale să fi stat la originea acestor narațiuni fabuloase. Dar ar fi imprudent să se explice un mit atât de răspândit prin fenomene care n-au lăsat urme geologice. Majoritatea miturilor diluviene par să facă parte întrucâtva din ritmul cosmic: „lumea veche", populată de o umanitate decăzută, este scufundată sub Ape, şi, la câtva timp după aceea, o „lume nouă" răsare din „haosul acvatic"15.
într-un mare număr de variante, Potopul este rezultatul „păcatelor" (sau greşelilor rituale) ale oamenilor; câteodată el rezultă pur şi simplu din dorința unei Ființe divine de a pune capăt umanității. Este greu de precizat cauza Potopului în tradiția mesopotamiană. Anumite aluzii lasă să se înțeleagă că zeii au luat această decizie din cauza „păcătoşilor". După o altă tradiție, mânia lui En-lil a fost provocată de zgomotul insuportabil al oamenilor16. Totuşi, dacă se examinează miturile care, în alte cazuri, anunță Potopul ce va să vină, se constată că motivele principale ale diluviului se află atât în păcatele oamenilor cât şi în decrepitudinea Lumii. Prin simplul fapt că există, adică este viu şi produce, Cosmosul se degradează treptat şi sfârşeşte prin a se stinge. Acesta este motivul pentru care el trebuie re-creat. Altfel spus, Potopul realizează la scară macrocosmică ceea ce, simbolic, se efectuează în timpul sărbătorii Anului Nou: „sfârşitul Lumii" şi al unei umanități păcătoase, pentru a face posibilă o nouă creație17.

19. Coborârea în Infern: Inanna şi Dumuzi

Triada zeilor planetari îi cuprindea pe Nanna-Suen (Luna), Utu (Soarele) şi Inanna, zeița stelei Venus şi a dragostei. Zeii Lunii şi ai Soarelui vor cunoaşte apogeul în epoca babiloniană. Cât despre Inanna, omologată cu Iştar, akkadiana, şi mai târziu cu Aştarte, ea se va bucura de o „actualitate" cultuală şi mitologică niciodată atinsă de vreo altă zeiță a Orientului Mijlociu. La deplinul ei apogeu, Inanna-Iştar era atât zeița dragostei cât şi a războiului, adică stăpânea viața şi moartea; pentru a indica plenitudinea puterilor sale se zicea că e hermafrodită (hhtar barbuta). Personalitatea sa era perfect conturată încă din epoca sumeriană, şi mitul său central constituie una din cele mai semnificative creații ale lumii vechi. Acest mit se deschide cu o poveste de dragoste: Inanna, zeița tutelară a cetății Erek, se căsătoreşte cu ciobanul Dumuzi18,

14 Cf. Kramer, From the Tablets, pp. 177 sq.; id., Sumerian Mythology, pp. 97 sq.; G.R. Castellino, Mitologia, pp. 140-143.

15 Asupra simbolismului implicat în anumite mituri diluviene, a se vedea M. Eliade, Trăite d'histoire des religiuns, pp. 182 sq.

16 Vom vedea (§ 21) că tot zgomotul, şi anume vacarmul zeilor tineri care-1 împiedicau să doarmă, 1-a hotărât pe Apsu să-i piardă (cf. Enuma elitj, tab. 1,21 sq.)

17 Cf. M. Eliade, Aspects du mythe, pp. 71 sq. (trad. românească, p. 46 sq.— nota trad.]. După versiunea păstrată în Epopeea lui Atrahasis, Ea a hotărât, după Potop, crearea a şapte bărbaţi şi şapte femei; cf. A. Heidel, The Gilgamesh Epic, pp. 259-260.
18 După o altă versiune, ea 1-ar fi preferat la început pe ţăranul Enkimdu, dar fratele ei, zeul-soare Utu, a făcut-o să-şi schimbe părerea; cf. S.N. Kramer, The Sacred Marriage Rite, pp. 69 sq.; id., „Le Rite de Mariage Sacre Dumuzi-Inanna", pp. 124 sq. în lipsa vreunei indicaţii speciale, cităm traducerile lui Kramer publicate în acest articol.

care devine astfel suveranul cetăţii. Inanna îşi proclamă cu glas înalt pasiunea şi fericirea: „Păşesc în bucurie!... Domnul meu este vrednic de sânul sacru!.. .".Şi totuşi ea presimte destinul tragic care îl aşteaptă pe soţul său: „O, iubitule, bărbatul inimii mele... te-am târât spre o soartă funestă... gura ta mi-a atins gura, capul tău mi-a apăsat buzele, de aceea ai fost condamnat să urmezi un destin funest" (Kramer, Le rite de tnariage, p. 141).
Acest „destin funest" a fost decis în ziua când ambiţioasa Inanna s-a hotărât să coboare în Infern pentru a lua puterea „surorii sale mai vârstnice", Ereşkigal. Suverană a „Marelui Regat de Deasupra", Inanna aspiră să troneze şi asupra Lumii Inferioare. Ea reuşeşte să pătrundă în palatul zeiţei Ereşkigal. dar pe măsură ce trece prin cele Şapte Porţi, paznicul o despoaie de veşmintele şi însemnele sale. Inanna ajunge, cu desăvârşire goală — adică despuiată de orice „putere" — înaintea surorii sale. Ereşkigal aţinteşte asupra ei „privirea morţii" şi „trupul ei înţepeni". La capătul a trei zile, sfetnicul ei devotat, Ninşubur, urmând poruncile pe care i le dăduse Inanna înaintea plecării, îi înştiinţează pe zeii En-lil şi Nanna-Sin. Dar ei se recuză. Căci, zic ei, pătrunzând într-un teritoriu — Ţara Morţilor — care este guvernat de legi inviolabile, Inanna „a vrut să se îndeletnicească cu lucruri interzise". En-lil găseşte totuşi o soluţie: el făureşte doi soli şi îi trimite în Infern, înarmându-i cu „hrana vieţii" şi „apa vieţii". Prin viclenie, ei reuşesc să readucă la viaţă „cadavrul care atârna într-un cui", şi Inanna se pregătea să urce când cei Şapte Judecători ai Infernului (Anunaki) o reţinură zicând: „Cine dar, o dată coborât în Infern, a mai urcat vreodată la suprafaţă fără să suporte o nenorocire? Dacă Inanna vrea să iasă din Infern, ea trebuie să găsească un înlocuitor"19. Inanna revine pe pământ însoţită de o ceată de demoni, galla; aceştia trebuia s-o aducă înapoi dacă nu li se da drept răscumpărare o fiinţă divină. Demonii vor la început să ia cu ei pe Ninşubur, dar Inanna îi opreşte. Ei se îndreaptă atunci către cetăţile Umma şi Bad-Tibira; îngrozite, zeităţile tutelare se târăsc în praf la picioarele Inannei şi zeiţa îmblânzită se hotărăşte să caute în altă parte, în cele din urmă ei sosesc la Erek. Uluită şi indignată, Inanna descoperă că Dumuzi, în loc să se tânguiască, stătea pe tron, îmbrăcat în veşminte bogate, bucuros de a fi, s-ar fi zis, unicul stăpân al cetăţii. „Ea aţinti o privire asupra lui: privirea morţii! Ea rosti un cuvânt împotrivă-i: cuvântul deznădejdii! Ea azvârli un strigăt împotriva lui: strigătul condamnării! «Acesta este (zise ea demonilor), luaţi-1»"20.
Dumuzi îl roagă pe cumnatul său, zeul-soare Utu, să-1 metamorfozeze în şarpe şi fuge spre locuinţa surorii sale Gheştinanna, apoi în ţarcul turmei de oi. Acolo îl găsesc demonii, îl torturează şi îl iau cu ei în Infern. O lacună în text ne împiedică să cunoaştem sfârşitul. „După toate aparenţele, Ereşkigal, înmuiată de lacrimile lui Dumuzi, îi îndulceşte tristul său destin,

hotărând că el nu va rămâne decât o jumătate de an în Lumea Inferioară şi că sora sa, Gheştinanna, îl va înlocui în timpul celei de a doua jumătăţi" (Kramer, p. 144).
Acelaşi mit, dar cu unele deosebiri semnificative, este povestit în versiunea akkadiană a Coborârii lui Istar în Infern, înainte de editarea şi traducerea textelor sumeriene, s-a putut crede că zeiţa s-a îndreptat către „Tărâmul fără întoarcere" după „moartea" lui Tammuz, şi anume ca să-1 scoată la suprafaţă. Anumite elemente, absente în versiunea sumeriană, păreau să încurajeze o atare interpretare, în primul rând, consecinţele dezastruoase ale captivităţii lui Iştar, subliniate în versiunea akkadiană: o dată cu dispariţia zeiţei reproducerea umană şi animală sunt total întrerupte. Se putea înţelege această calamitate ca fiind o urmare a întreruperii acelei hieros gamos dintre zeiţa dragostei şi fertilităţii şi Tammuz, soţul ei atât de iubit. Catastrofa
19 Traducere de Jean Bottero, Annuaire..., 1971-1972, p. 85.
20 Traducere de J. Bottero, ibid., p. 91. într-un alt manuscris, teama e aceea care pare să explice gestul Inannei. în timp ce demonii puseseră stăpânire pe ea, ameninţând-o că o vor lua în lumea de jos, „îngrozită ea îl abandonează în mâna lor pe Dumuzi! Acestui tânăr (le spune ea), legaţi-i picioarele etc." (ibid.).
53
Religiile mesopotamiene
era de proporţii cosmice şi, în versiunea akkadiană, Zeii cei Mari, îngroziţi de dispariţia iminentă a vieţii, trebuiră să intervină pentru a o elibera pe Iştar.
Ceea ce surprinde în versiunea sumeriană este justificarea „psihologică", adică umană, a condamnării lui Dumuzi: totul pare să se explice prin mânia Inannei când îşi găseşte soţul instalat glorios pe tronul ei. Această explicaţie romanescă pare să cuprindă o idee mai arhaică: „moartea" rituală şi, deci, reversibilă însoţeşte, inevitabil, orice act de creaţie sau procreaţie. Regii din Sumer ca şi, mai târziu, regii akkadieni, îl întruchipează pe Dumuzi în hieros gamos cu Inanna21. Aceasta presupune, mai mult sau mai puţin, acceptarea „morţii" rituale a regelui, în acest caz, trebuie să bănuim, în spatele naraţiunii transmise în textul sumerian, un „mister" instaurat de Inanna, pentru a asigura ciclul fertilităţii universale. Se poate ghici o aluzie la acest „mister" în replica dispreţuitoare a lui Ghilgameş, când Iştar îi cere să devină soţul ei. El îi reaminteşte că ea a decretat tânguirile anuale pentru Tammuz22. Aceste tânguiri erau rituale: se plângea coborârea tânărului zeu în Infern, în ziua a 18-a a lunii Tammuz (iunie-iulie), ştiindu-se că avea să urce din nou la suprafaţă şase luni mai târziu.
Cultul lui Tammuz se întinde aproape pretutindeni în Orientul Apropiat, în secolul al Vl-lea, lezechiel (8: 14) invectivează femeile din Ierusalim care îl „tânguiau" pe Tammuz chiar lângă porţile templului. Tammuz sfârşeşte prin a-şi asuma figura dramatică şi elegiacă a zeilor tineri care mor şi învie în fiecare an. Dar probabil că prototipul său sumerian avea o structură mai complexă: regii care îl întruchipau şi, prin urmare, îi împărtăşeau soarta, celebrau în fiecare an recrearea Lumii. Or, pentru a putea să fie creată din nou, Lumea trebuia anihilată: „haosul" precosmogonic implica, de asemenea, „moartea" rituală a regelui, coborârea sa în Infern. Cele două modalităţi cosmice — viaţă/moarte, haos/cosmos, fertilitate/sterilitate — constituiau, în fond, cele două momente ale aceluiaşi proces. Acest „mister", sesizat după descoperirea agriculturii, devine principiul unei explicaţii unitare a lumii, a vieţii şi a existenţei umane; el

transcende drama vegetală, pentru ca guvernează şi ritmurile cosmice, destinul uman şi raporturile cu zeii. Mitul povesteşte eşecul zeiței dragostei şi fertilității în încercarea de a cuceri regatul zeiței Ereşkigal, adică de a aboli moartea. Prin urmare, oamenii, ca şi unii zei trebuie să accepte alternanța viață/moarte. Dumuzi-Tammuz „dispare" pentru a „reapărea" şase luni mai târziu. Această alternanță — prezență şi absență periodică a zeului — era susceptibilă să constituie „mistere" interesând „salvarea" oamenilor, destinul lor post-mortem. Rolul lui Dumuzi-Tammuz, întrupat ritualic de către regii sumero-akkadieni, a fost considerabil, căci el efectua apropierea între cele două modalități: divină şi umană. Ulterior, fiecare ființă omenească putea spera să se bucure de acest privilegiu rezervat regilor.

20. Sinteza sumero-akkadiană

Majoritatea cetăților-temple sumeriene au fost unite de Lugalzaggisi, suveranul din Umma, către ~ 2375. Este prima manifestare a ideii imperiale despre care avem cunoştință. O generație mai târziu, întreprinderea e repetată, cu mai mult succes, de către Sargon, regele Akkadului. Dar civilizația sumeriană şi-a păstrat toate structurile. Schimbarea îi interesa exclusiv doar pe regii cetăților-temple: ei se recunoşteau tributari cuceritorului akkadian. Imperiul lui Sargon se prăbuşi după un secol, ca urmare a atacurilor gutilor, „barbari" care nomadizau în regiunea Tigrului de Sus. De aici înainte, istoria Mesopotamiei pare să se repete: unitatea politică a

21 Cf. S.N. Kramer, The Sacred Marriage Rite, pp, 63 sq; „Le Rite de Mariage Sacre"", pp. 131 sq.

22 Tableta VI, 46-47, traducere de J. Bottero: „Pentru Tammuz, primul tău bărbat, tu ai orânduit doliu universal" (op. cit., p. 83).

Sumerului şi Akkadului este distrusă de „barbarii" din afară; la rândul lor, aceştia din urma sunt răsturnați de revolte interne.

Astfel dominația gutilor n-a durat decât un secol, şi a fost înlocuită pentru un alt secol (cea ~ 2050-1950) de cea a regilor Dinastiei a ni-a din Ur. în timpul acestei perioade civilizația sumeriană atinge punctul ei culminant. Dar este şi ultima manifestare a puterii politice a Sumerului. Hărțuit la est de elamiți şi la vest de amoriții care proveneau din deşertul siro-arab, imperiul se va prăbuşi. Vreme de două secole, Mesopotamia va rămâne împărțită în mai multe state. De-abia către ~ 1700, Hammurabi, suveranul amorit al Babilonului, reuşeşte să impună unitatea. El a fixat centrul imperiului mai la nord în cetatea în care era suveran. Dinastia fundată de Hammurabi, care părea atotputernică, a domnit mai puțin de un secol. Alți „barbari", kassiții, coboară din nord şi încep să-i hărțuiască pe amoriți. în cele din urmă, către ~ 1525, ei triumfă. Vor rămâne stăpânii Mesopotamiei timp de patru secole.

Trecerea de la cetățile-temple la cetățile-stat şi la imperiu reprezintă un fenomen de o importanță considerabilă pentru istoria Orientului Mijlociu23. Pentru subiectul nostru, e important să amintim că sumeriană, deşi încetează a mai fi vorbită către ~2000, şi-a păstrat funcția de limbă liturgică, şi, în fond, de limbă savantă, încă cincisprezece secole. Alte limbi liturgice vor cunoaşte o soartă similară: sanscrita, ebraica, latina, vechea slavă. Conservatorismul religios sumerian se prelungeşte în structurile akkadiene. Triada supremă a rămas aceeaşi: Anu, En-lil, Ea (= En-ki).

Triada astrală a împrumutat, în parte, numele semitice ale divinităților respective; Luna, Sin (care derivă din sumerianul Suen); Soarele, Şamaş; steaua Venus, Iştar (= Inanna). Lumea inferioară a continuat să fie guvernată de Ereşkigal şi soțul ei, Nergal. Puținele schimbări impuse de nevoile imperiului — ca, de exemplu, transferul la Babilon al primatului religios şi substituirea lui En-lil prin Marduk — „au cerut secole pentru a se realiza"24. Cât priveşte templul, „nimic esențial nu s-a schimbat în întocmirea generală [...] din faza sumeriană, doar amploarea şi numărul edificiilor"25.

Totuşi, contribuțiile gemului religios semitic se adaugă structurilor anterioare. Să semnalăm la început doi zei „naționali" — Marduk din Babilon şi, mai târziu, asirianul Assur — care sunt ridicați la rangul de divinități universale. La fel de semnificativă este importanța pe care o dobândesc în cult rugăciunile personale şi psalmii de penitență. Una din cele mai frumoase rugăciuni babiloniene este adresată tuturor zeilor, chiar acelora pe care orantul admite smerit că nu-i cunoaşte. „O! Doamne, mari sunt păcatele mele! O, Zeu, pe care nu-1 cunosc, mari sunt păcatele mele!... O! Zeiță, pe care n-o cunosc, mari sunt păcatele mele!... Omul nu ştie nimic; nu ştie măcar când păcătuieşte sau când face binele... O! Doamne al meu, nu-1 alunga pe robul tău! Păcatele mele sunt de şapte ori câte şapte... îndepărtează păcatele mele"26. în psalmii de penitență orantul se recunoaşte vinovat şi îşi mărturiseşte cu voce tare păcatele. Mărturisirea este însoțită de gesturi liturgice precise; îngenuncherea, prosternarea şi „turti-rea nasului".

Zeii cei mari — Anu, En-lil, Ea — îşi pierd treptat supremația în cult. Credincioşii se adresează mai degrabă lui Marduk sau divinităților astrale, Iştar şi, mai ales, Şamaş. Cu timpul, acesta din urmă va deveni zeul universal prin excelență. Un imn proclamă că zeul solar este venerat pretutindeni, chiar şi la străini; Şamaş apără dreptatea, el pedepseşte pe răufăcător şi răsplăteşte pe cel drept27. Caracterul „numinos" al zeilor se accentuează: ei inspiră teama sacră,

23 Instituții noi (ca armata regulată şi birocrația) sunt atestate pentru întâia oară; cu timpul ele vor fi adoptate si de alte state.

24 Jean Nougayrol, „La religion babylonienne", p. 217.

25 Ibid., p. 236.

26 Traducere după F.J. Stephens, în ANET, pp. 391-392. Versurile citate sunt 21-26, 51-53, 59-60.

27 A se vedea traducerea în ANET, pp. 387-389.

55

Religiile mesopotamiene

mai ales prin luminozitatea lor terifiantă. Lumina este considerată atributul prin excelență al divinității, şi în măsura în care regele împărtăşeşte condiția divină, el însuşi radiază28.

O altă creație a gândirii religioase akkadiene este divinația. Se remarcă, de asemenea, înmulțirea practicilor magice şi dezvoltarea disciplinelor oculte (mai ales astrologia), care vor deveni mai târziu populare în toata lumea asiatică şi mediteraneană.

în fond, aportul semitic se caracterizează prin importanța acordată elementului personal în experiența religioasă şi prin exaltarea câtorva divinități la rangul suprem. Această nouă şi grandioasă sinteză mesopotamiană prezintă totuşi o viziune tragică a existenței umane.

21. Crearea Lumii

Poemul cosmogonic cunoscut sub numele de Enuma eliş (după incipit: „Când sus...") constituie, împreună cu Epopeea lui Ghilgames, cea mai importantă creaţie a religiei akkadiene. Nimic comparabil în grandoare, în tensiune dramatică, în efortul de a uni teogonia, cosmogonia şi crearea omului, în literatura sumeriană. Enuma eliş povesteşte originile lumii pentru a-1 slăvi pe Marduk. în pofida reinterpretării lor, temele sunt vechi. Mai întâi, imaginea primordială a unei totalităţi acvatice nondiferenţiate, în care se distinge prima pereche, Apsu şi Tiamat. (Alte izvoare precizează că Tiamat reprezintă marea, şi Apsu masa de apă dulce pe întinsul căreia pluteşte pământul.) Ca atâtea alte divinităţi originare, Tiamat este conceput atât femeie, cât şi bisexuat. Din amestecul apelor dulci şi al apelor sărate s-au născut alte cupluri divine. Nu se ştie mai nimic despre cea de a doua pereche, Lakhmu şi Lakhamu (după o anumită tradiţie, ei au fost sacrificaţi pentru a crea omul). Cât despre al treilea cuplu, Anşar şi Kişar, numele lor înseamnă în sumeriană „totalitatea elementelor superioare" şi „totalitatea elementelor inferioare".
Vremea trece („zilele s-au întins, anii s-au înmulţit")29. Din hieros gamos al acestor două „totalităţi" complementare se naşte zeul Cerului, Anu, care la rândul său îl naşte pe Nudimmud (= Ea)30. Prin zbenguielile şi ţipetele lor, zeii cei tineri tulbură odihna lui Apsu. Acesta se plânge lui Tiamat: „De nesuferit îmi e purtarea lor. Ziua nu mă pot odihni, noaptea nu pot să dorm. Vreau să-i nimicesc ca să pun capăt agitaţiei lor. Ca liniştea să domnească pentru noi, şi (în sfârşit) să putem dormi!" (1,37-39). Se poate descifra în aceste versuri nostalgia „Materiei" (adică a modului de existenţă care corespunde inerţiei şi inconştienţei substanţei) pentm imobilitatea primordială, rezistenţa împotriva mişcării de orice natură, condiţie prealabilă a cosmogoniei. Tiamat „începu să ţipe la bărbatul ei. Ea scoase un strigăt de durere [...]: Ce? Să distrugem ceea ce noi înşine am creat! Supărătoare, desigur, este purtarea lor, dar să-i răbdăm cu blândeţe" (I, 41-46). însă Apsu nu s-a lăsat convins.
Când tinerii zei aflară hotărârea strămoşului lor, „ei rămaseră fără cuvânt" (I, 58). Dar „atotştiutorul Ea" a Juat-o înainte. Cu descântecele sale magice, el îl cufundă pe Apsu într-un somn adânc, îi „răpeşte strălucirea şi se înveşmântează cu ea", şi, după ce îl înlănţuise, îl ucide. Ea devine, astfel, zeul Apelor, care se vor numi de acum înainte apsu. în sânul lui apsu, „în cămara sorţilor, în sanctuarul arhetipurilor" (1,79), soţia sa, Damkina, îl va naşte pe Marduk. Textul exaltă gigantica maiestate, înţelepciunea şi atotputerea acestui ultim născut al zeilor. Atunci Anu reia atacul împotriva strămoşilor săi. El stârni cele patru vânturi şi „ivi valuri
28 A. Leo Oppenheim, Ancient Mesopoîamia, p. 176; E. Cassin, La splendeur divine, pp. 26 sq. şi passim.
29 Tableta I, 13. în lipsa unei alte indicaţii, citãm traducerea lui Paul Garelli şi Marcel Leibovici, „La naissance du monde selon Akkad", pp. 133-145. Am utilizat şi traducerile lui R. Labat, A. Heidel, E. A. Speisser şi G.R. Castellino.
30 Din marea triadă sumeriană lipseşte En-lil. Locul său a fost luat de Marduk, fiul lui Ea.

pentru a o tulbura pe Tiamat" (I, 108). Zeii, lipsiţi de odihnă, se adresează mamei lor: „Când 1-au ucis pe Apsu, soţul tău, tu nu 1-ai ajutat, ci te-ai ţinut deoparte fără să spui un cuvânt" (1,113-

114).
De astă dată Tiamat se decide să reacționeze. Ea făuri monştri, şerpi, „marele leu", „demoni furioşi", precum şi alții, „purtători de arme necruțătoare, neîngroziți de luptă" (144). Şi „dintre zei, primii ei născuți [...] ea îl înălță pe Kingu" (147 sq.) Tiamat legă de pieptul lui Kingu tăblița Destinelor, care îi conferea puterea supremă (155 sq). în fața acestor pregătiri, zeii tineri pierd curajul. Nici Anu, nici Ea nu îndrăznesc să-1 înfrunte pe Kingu. Numai Marduk acceptă lupta, dar cu condiția de a fi proclamat, în prealabil, zeu suprem, ceea ce zeii se grăbesc sa consimtă. Războiul dintre cele două armate este decis de duelul dintre Tiamat şi Marduk. „Când Tiamat deschise gura ca să-1 înghită" (IV, 97), Marduk îi aruncă vânturi furioase care „îi umplură corpul. Pântecul ei rămase umflat şi nu-şi mai putu închide gura. El zvârle atunci săgeata care îi spintecă pântecele, îi sfâşie măruntaiele, îi străpunge inima. Stăpânind-o astfel, el îi ridică viața, îi aruncă jos cadavrul şi se urcă deasupra" (IV, 100-104). Ajutoarele lui Tiamat încercară să se salveze, dar Marduk „îi legă şi le sfărâmă armele" (111); el îl înlănțui apoi pe Kingu, îi luă tăblița Destinelor şi-o atârnă la pieptul lui (120 sq). Apoi se întoarse la Tiamat, îi crăpă țeasta şi taie cadavrul în două ca pe „o scoică" (137), o jumătate deveni bolta cerească, iar cealaltă jumătate pământul. Marduk înălță la cer o copie a palatului lui apsu şi stabili mersul stelelor. A cincea tabletă narează organizarea universului planetar, determinarea timpului şi configurația pământului, plecând de la organele lui Tiamat (din ochii ei curg Eufratul şi Tigrul, „dintr-o buclă a cozii ei el făuri funia care leagă cerul cu pământul", V, 59 etc.).
în cele din urmă, Marduk hotărăşte crearea omului, pentru că „pe el se sprijină slujirea zeilor, spre alinarea lor" (VI, 8). Zeii învinşi şi înlănțuiți îşi aşteptau mereu pedeapsa. Zeul Ea sugerează ca numai unul singur să fie sacrificat, întrebați „cine a ațâțat la răzvrătire, cine a stârnit-o pe Tiamat să se răscoale?" (VI, 23-24), toți rostesc un singur nume: Kingu. îi tăiară vinele şi din sângele său Ea a făcut omenirea (VI, 30)31. Poemul povesteşte apoi ridicarea unui sanctuar (i.e. a palatului zeului) în onoarea lui Marduk.
Deşi utilizează teme mitice tradiționale, Enuma eli$ prezintă o cosmogonie mai degrabă întunecată şi o antropologie pesimistă. Pentru a scoate în evidență valoarea tânărului luptător Marduk, zeii epocii primordiale, în primul rând Tiamat, sunt încărcați de valori „demonice". Tiamat nu înfățişează doar totalitatea haotică primitivă care precede orice cosmogonie; ea sfârşeşte prin a se revela ca făuritor al unor monştri fără număr; „creativitatea" sa este în întregime negativă. Aşa cum îl prezintă Enuma eliş, procesul creației este foarte devreme pus în pericol de dorința lui Apsu de a-i anihila pe zeii tineri, adică, în fond, de a opri în germene creația Universului. (O anumită „lume" existase deja, pentru că zeii se înmulțeau şi ocupau „locuințe"; dar era un mod de existență pur formal.) Asasinarea lui Apsu deschide seria „morților creatoare", căci Ea nu numai că îi ia locul, dar schițează o primă organizare în masa acvatică („în acel loc şi-a întemeiat lăcaşul [...] a hotărât aşezarea sanctuarului"). Cosmogonia este rezultatul unui conflict între două grupuri de zei, dar ceata lui Tiamat cuprinde şi creaturi monstruoase şi demonice. Altfel spus, „primordialitatea" ca atare este prezentată ca izvor al „creațiilor negative". Din cadavrul lui Tiamat, Marduk făureşte cerul şi pământul. Tema, atestată şi în alte tradiții, este susceptibilă să dea interpretări diverse. Universul, constituit din corpul unei divinități originare, împărtăşeşte substanța acesteia, dar, după „demonizarea" lui Tiamat, se mai poate oare vorbi de

substanță divină?
Cosmosul participă deci la o dublă natură: o „materie" ambivalență, dacă nu direct demonică, şi o „formă" divină, căci ea este opera lui Marduk. Bolta cerească este alcătuită dintr-o jumătate
Adăugam că există şi alte tradiții paralele privind cosmologia si crearea omului.
57
Religiile mesopotamiene
a trupului lui Tiamat, dar stelele şi constelațiile devin „locuințe" sau imagini ale zeilor. Pământul însuşi cuprinde cealaltă jumătate a lui Tiamat şi diversele sale organe, dar el este sanctificat de cetăți şi temple, în cele din urmă, lumea se dovedeşte a fi rezultatul unui „amestec" de „primordialitate" haotică şi demonică, pe de o parte, şi de creativitate, prezență şi înțelepciune divină, pe de alta. Este, poate, formula cosmogonică cea mai complexă la care a ajuns speculația mesopotamiană, căci ea uneşte într-o îndrăzneață sinteză toate structurile unei societăți divine, din care unele deveniseră de neînțeles sau neutilizabile.
Cât priveşte facerea omului, ea prelungeşte tradiția sumeriană (omul este creat spre a-1 sluji pe zei), în special versiunea care explică originea pornind de la cei doi zei Lagma, sacrificați. Dar se adaugă acest element agravant: Kingu, în pofida faptului că a fost unul dintre primii zei, a devenit arhidemon, şeful cetei de monştri şi demoni creați de Tiamat. Omul este, deci, constituit dintr-o materie demonică: sângele lui Kingu. Diferența față de versiunile sumeriene este semnificativă. Se poate vorbi de un pesimism tragic, deoarece omul pare condamnat de pe acum de propria sa geneză. Singura sa speranță este că a fost modelat de către Ea; el posedă deci o „formă" creată de un mare zeu. Din acest punct de vedere există o simetrie între crearea omului şi originea lumii, în ambele cazuri, materia primă este constituită din substanța unei divinități primordiale decăzute, demonizate şi ucise de zeii tineri, victorioşi.
22. Sacralitatea suveranului mesopotamian
La Babilon, Enuma eliş era recitată în templu, în a patra zi a serbării de Anul Nou. Această sărbătoare, numită zagmuk („începutul anului") în sumeriană şi akitu în akkadiană, se desfăşura în primele douăsprezece zile ale lunii Nisan. Ea cuprindea mai multe secvențe, din care sunt de reținut cele mai importante: 1) zi de ispăşire pentru rege, corespunzând „captivității" lui Marduk; 2) eliberarea lui Marduk; 3) lupte rituale şi procesiunea triumfală, sub conducerea regelui, la Bit Akitu (casa festivă de Anul Nou) unde are loc un banchet; 4) hieros gamos al regelui, cu o hierodulă întruchipând zeița; 5) hotărârea destinelor de către zei.
Prima secvență a acestui scenariu mitico-ritual — umilirea regelui şi captivitatea lui Marduk — semnalează regresiunea lumii spre haosul precosmogonic. în sanctuarul lui Marduk, marele preot îl despuia pe rege de însemnele sale (sceptrul, inelul, paloşul şi coroana) şi îl lovea peste față. Apoi, în genunchi, regele pronunța o declarație de nevinovăție: „N-am păcătuit, o, Doamne al țărilor, n-am fost lipsit de grijă față de divinitatea ta". Preotul răspundea în numele lui Marduk: „Nu te teme... Marduk va auzi rugăciunea ta. El va creşte imperiul tău...32.
în acest timp, poporul îl căuta pe Marduk, presupus a fi „închis într-un munte", formulă care indica „moartea" unei divinități. Cum am văzut cu privire la Inanna-Iştar, această „moarte" nu era definitivă; totuşi, zeița a trebuit să fie răscumpărată din lumea inferioară. Marduk, la fel, a fost silit să coboare „departe de soare şi de lumina"33. La sfârşit, el era eliberat şi zeii se reuneau

(adică li se adunau statuile) pentru a hotărî destinele. (Acest episod corespunde în Enuma eliş promovării lui Marduk ca zeu suprem.) Regele conducea procesiunea până la Bit Akitu, clădire situată în afara cetății. Procesiunea reprezenta armata zeilor îndreptându-se împotriva lui Tiamat. După o inscripție a lui Sennacherib, se poate presupune că se mima bătălia primordială, regele personificându-1 pe Assur (zeu care îl înlocuise pe Marduk)34. Un hieros gamos avea loc după întoarcerea de la banchetul de la Bit Akitu. Ultimul act consta în hotărârea

32 Texte citate de H. Frankfort, Kingship and the Gods, p. 320 (= La royaute et Ies dieux, p. 409).

33 Autorii clasici vorbesc de „mormântul lui Bel" (= Marduk) la Babilon. Acesta era, foarte probabil, ziqqurat-ul templului Etemenanki, considerat mormântul temporar al zeului.

34 Anumite aluzii lăsau să se înțeleagă că se mimau lupte între două cete de figuranți.

destinelor35 în fiecare lună a anului. „Hotărându-le", se crea ritualic anul, adică se asigura şansa, fertilitatea, bogăția noii lumi care se năştea. Akitu reprezintă versiunea mesopotamiană a unui scenariu mitico-ritual destul de răspândit, anume festivitatea de Anul Nou considerată ca repetiție a cosmogonici36, întrucât regenerarea periodică a Cosmosului constituie marea speranță a societăților tradiționale, ne vom referi adesea la sărbătorile de Anul Nou. Precizăm acum că mai multe episoade ale lui akitu se întâlnesc — pentru a ne limita la Orientul Apropiat — în Egipt, la hittiți,în Ugarit, în Iran, la mandeeni. Astfel, de exemplu, „haosul", actualizat ritualic în ultimele zile ale anului, era semnificat de excese „orgiastice" de tip Saturnalia, prin răsturnarea oricărei ordini sociale, prin stingerea focurilor şi întoarcerea morților (figurați prin măşti). Luptele între două grupuri de figuranți sunt atestate în Egipt, la hittiți şi în Ugarit. Obiceiul de a „fixa sorțile" celor 12 luni ce urmează în timpul celor 12 zile intercalare stăruie încă în Orientul Mijlociu şi în Europa Orientală37.

Rolul regelui în akitu este insuficient cunoscut. „Umilirea" sa corespunde regresiunii lumii în starea de „haos" şi „captivității" lui Marduk în munte. Regele personifică zeul în bătălia împotriva lui Tiamat şi în hieros gamos cu o hierodulă. Dar identificarea cu zeul nu este întotdeauna indicată: aşa cum am văzut, în timpul „umilirii" sale regele se adresează lui Marduk. Totuşi sacralitatea suveranului mesopotamian este amplu atestată. Am făcut aluzie la căsătoria sacră a regelui sumerian, reprezentându-1 pe Dumuzi cu zeița Inanna; acest hieros gamos avea loc în timpul festivității de Anul Nou (§ 19). Pentru sumerieni,regalitatea era socotită coborâtoare din cer; ea avea o origine divină, şi această concepție s-a menținut până la dispariția civilizației asiro-babiloniene.

Sacralitatea suveranului era proclamată în multe feluri. Era numit „regele țării" (adică, al lumii) sau al „celor patru regiuni ale Universului", titluri rezervate la început zeilor38. Ca şi la ceilalți zei, o lumină supranaturală radia împrejurul capului său39, încă înainte de a se naşte, zeii îi predestinaseră suveranitatea. Regele, deşi i se recunoştea naşterea terestră, era considerat drept „fiu al zeului" (Hammurabi se declară născut din Sin, iar Lipitiştar din En-lil). Această dublă descendență îl făcea intermediarul, prin excelență, dintre zei şi oameni. Suveranul reprezenta poporul în fața zeilor şi el ispăşea păcatele supuşilor săi. Adesea, el trebuia să moară pentru

crimele poporului său; acesta e motivul pentru care asirienii aveau un „locțiitor de rege"40. Textele proclamă că suveranul a trăit în intimitatea zeilor, în grădina fabuloasă în care se află Arborele Vieții şi Apa Vieții41. (în fapt, el şi suita consumau mâncărurile oferite zilnic statuilor zeilor.) Regele este trimisul zeului, „păstorul poporului", chemat de Zeu42 ca să instaureze dreptatea şi pacea pe pământ. „Când Anu şi En-lil 1-au chemat pe Lipitiştar la conducerea țării ca să orânduiască dreptatea în țară [...], atunci eu, Lipitiştar, umilul păstor din Nippur [...], am orânduit dreptatea în Sumer şi Akkad, aşa cum a spus En-lil"43.

35 Tot astfel cum, în Enuma eliş, Marduk hotărâse legile care guvernea/ă Universul.

36 Cf. M. Eliade, Le mythe de l'eternel rewur (ediție nouă, 1969), pp. 65 sq.; Aspects du tnythe, pp. 56 sq. [trad. românească, p. 46 sq. — nota trad.].
•....-•

37 Cf. M. Eliade, Le mythe de l'eternel retour, pp. 86 sq.

38 Cf. H. Frankfort, Kingship, pp. 227 sq. (= La royaute, pp. 303 sq.).

39 Această lumină, numită melammu în akkadiană, corespunde acelei xvarena a iranienilor; cf. Oppenheim, Ancient Mesopotamia, p. 206; Cassin, La splendeur divine, pp. 65 sq.

40 R. Labat, Le caractere religieux de la royaute assyro-babylonienne, pp. 352 sq.; H. Frankfort, op. cit., pp. 262 sq. (= La royaute, pp. 342 sq.).

41 Regele era cel care, în calitate de grădinar, îngrijea de Arborele Vieții; cf. G. Widengren, The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion, în special pp. 22 sq., 59 sq.
.

42 Cf. Introducerea la Codul lui Hammurabi (I, 50), în ANET, p. 164.

43 Prolog la codul lui Lipitiştar, ANET, p. 159. A se vedea textele citate şi traduse de J. Zandee, „Le Messie", pp. 13, 14,16.

59

Religiile mesopotamiene

S-ar putea spune că regele împărtăşea modalitatea divină, dar fără a deveni zeu. El reprezenta zeul, ceea ce în stadiile arhaice ale culturii implica, de asemenea, că el era într-o măsură cel pe care îl figura, în orice caz, ca mijlocitor între lumea oamenilor şi lumea zeilor, regele mesopotamian efectua, în propria sa persoană, o unire ritualică între cele două modalități de a fi, divină şi umană. Grație acestei duble naturi, regele era, cel puțin metaforic, un creator al vieții şi al fertilității. Dar el nu era zeu, un nou membru al panteonului (cum era faraonul egiptean: cf. § 27). Credincioşii nu-i adresau rugăciuni; dimpotrivă, ei erau cei care îi rugau pe zei să le binecuvânteze regele. Căci suveranii, în ciuda intimității lor cu lumea divină, în ciuda hieros gamos-ului cu anumite zeițe, nu ajungeau să îndeplinească transmutarea condiției umane, în cele din urmă, ei rămâneau muritori. Nu era uitat faptul că însuşi fabulosul rege al Urukului, Ghilgameş, a eşuat în tentativa sa de a cuceri nemurirea.

23. Ghilgameş în căutarea nemuririi

Epopeea lui Ghilgameş este, desigur, cea mai celebră şi mai populară creație babiloniană. Eroul, Ghilgameş, regele Urukului, era deja celebru în epoca arhaică, şi au fost regăsite şi câteva episoade din versiunea sumeriană a vieții sale legendare. Dar, în ciuda acestor antecedente, Epopeea lui Ghilgameş este opera geniului semitic; a fost compusă în limba akkadiană, pornindu-

se de la diverse episoade izolate. Este una din cele mai emoționante legende despre căutarea nemuririi sau, mai exact, despre insuccesul final al unei întreprinderi care părea să aibă toate şansele de reuşită. Această saga, care debutează cu excesele erotice ale unui erou dublat de un tiran, dezvăluie, în ultimă instanță, inaptitudinea virtuților pur „eroice" de a trans-cende radical condiția umană.
• Şi totuşi Ghilgameş era într-o proporție de două treimi o ființă divină, fiul zeiței Ninsun şi al unui muritor44. De la început, textul exaltă omnisciența sa şi marile construcții pe care le-a făcut. Dar imediat după aceea ni se prezintă imaginea unui despot care violează femeile si fetele, şi-i extenuează pe bărbați în munci grele. Locuitorii îi imploră pe zei şi aceştia hotărăsc să creeze un uriaş, în stare să-1 înfrunte pe Ghilgameş. Acest semisălbatic, care primeşte numele de Enkidu, trăieşte în pace cu fiarele; toți se adapă la acelaşi izvor. Ghilgameş află de existența lui, la început în vis şi apoi din spusele unui vânător care îl zărise. El trimite o curtezană care să-1 seducă prin farmecele sale şi să-1 aducă la Uruk. Aşa cum prevăzuseră zeii, cei doi luptători se măsoară de îndată ce se întâlnesc. Ghilgameş iese victorios, dar el se împrieteneşte cu Enkidu şi face din acesta tovarăşul său. La urma urmei, planul zeilor n-a eşuat; de acum înainte Ghilgameş îşi va arăta puterea în isprăvi eroice.
întovărăşit de Enkidu, el se îndreaptă către o pădure îndepărtată şi fabuloasă de cedri, păzită de o ființă monstruoasă şi atotputernică, Huwawa. Cei doi eroi îl doboară, după ce i-au tăiat, în prealabil, cedrul sacru. Revenind în Uruk, Ghilgameş este remarcat de Iştar. Zeița îl invită să se căsătorească cu ea, dar el refuză cu insolență. Umilită, Iştar îşi imploră tatăl, Anu, să creeze „Taurul ceresc", pentru a-1 distruge pe Ghilgameş şi cetatea lui. Anu la început refuză, dar se înclină atunci când Iştar îl amenință că va da drumul morților din Infern să urce la lumină. „Taurul ceresc" se năpusteşte asupra Urukului şi mugetul său doboară sute de oameni de-ai regelui. Enkidu reuşeşte totuşi să-1 prindă de coadă şi Ghilgameş îi împlântă spada în ceafă. Furioasă, Iştar se urcă pe zidurile cetății şi îl blestemă pe rege. îmbătat de victoria lor, Enkidu smulge o coapsă a „Taurului ceresc" şi o azvârle în fața zeiței, acoperind-o de injurii. Este
Un „mare preot" al cetății Uruk, după tradiția sumeriană; cf. A. Heidel, The Gilgamesh epic, p. 4.

momentul culminant al destinului celor doi eroi; dar, totodată, prologul unei tragedii. In aceeaşi noapte, Enkidu visează că a fost condamnat de zei. A doua zi cade bolnav şi se stinge după douăsprezece zile.
O schimbare neaşteptată pune stăpânire pe Ghilgameş şi îl face de nerecunoscut. Timp de şapte zile şi şapte nopți el îşi plânge prietenul şi refuză să-1 înmormânteze, sperând că tânguirile sale vor sfârşi prin a-1 învia. De-abia când corpul lui Enkidu începe să se descompună, Ghilgameş se înduplecă şi Enkidu este îngropat cu mult fast. Regele părăseşte cetatea şi rătăceşte în deşert, gemând: „Nici eu, murind, n-am să mai fiu, precum Enkidu?" (tab. IX, col. I, r. 4)45. El este terorizat de ideea morții. Aventurile eroice nu-J mai pot alina. De acum înainte, singurul său țel este să scape de destinul oamenilor, să câştige nemurirea. El ştie că renumitul Utnapiştim, scăpat din potop, trăieşte încă, şi se hotărăşte să meargă în căutarea lui.
Călătoria sa abundă în încercări de tip inițiatic. El soseşte la muntele Maşu şi găseşte poarta prin

care Soarele trecea zilnic. Poarta este vegheată de o pereche de oameni-scorpioni, pe care, numai „văzându-i, omul moare" (IX, H, 7). Neînvinsul erou este paralizat de groază şi se prosternează supus. Dar oamenii-scorpioni recunosc partea divină din Ghilgameş şi îi dau voie să pătrundă în tunel. După douăsprezece ore de mers prin întuneric, Ghilgameş răzbate de cealaltă parte a muntelui, într-o grădină miraculoasă. La o anumită distanţă, la malul mării el o întâlneşte pe nimfa Siduri şi o întreabă unde se află Utnapiştim. Siduri încearcă să-1 facă să-şi schimbe hotărârea: „Când zeii i-au făurit pe oameni, ei au hărăzit oamenilor moartea, viaţa au păstrat-o pentru ei. Tu, Ghilgameş, satură-ţi pântecele, fii vesel ziua şi noaptea. Fă sărbătoare din fiecare zi, cântă şi joacă ziua şi noaptea..."46.
Dar Ghilgameş persistă în hotărârea sa şi atunci Siduri îl îndreaptă spre Urşanabi, corăbierul lui Utnapiştim, care se afla în vecinătate. Ei traversează Apele morţii şi ajung pe malul unde trăia Utnapiştim. Ghilgameş îl întreabă cum a dobândit nemurirea. El află cu acest prilej legenda potopului şi hotărârea zeilor de a-1 face pe Utnapiştim şi pe soţia lui „rude" ale zeilor, aşezându-i la „gurile fluviilor". Dar, îl întreabă Utnapiştim pe Ghilgameş, „pentru tine cine va chema pe zei în adunare, ca să poţi să găseşti viaţa pe care tu o cauţi?" (XI, 198). Urmarea cuvântului său este neaşteptată: „Vino, încearcă să nu te culci şi să nu dormi şase zile şi şapte nopţi" (XI, 199). E vorba, desigur, de cea mai dură probă iniţiatică; a învinge somnul, a rămâne „treaz" echivalează cu o transmutare a condiţiei umane47. Trebuie să înţelegem că Utnapiştim, ştiind că zeii nu-i vor dărui nemurirea, îi sugerează lui Ghilgameş să o cucerească prin intermediul unei iniţieri? Eroul trecuse deja prin unele „încercări": călătoria prin tunel, „ispitirea" Sidurei, traversarea Apelor morţii. Erau într-o anume măsură încercări de tip eroic. De data aceasta este vorba de o probă de ordin „spiritual", căci numai o forţă excepţională de concentrare poate să-1 facă pe un om capabil să rămână „treaz" şase zile şi şapte nopţi. Dar Ghilgameş adoarme îndată şi Utnapiştim exclamă sarcastic: „Priviţi-1 pe omul cel tare care caută nemurirea: somnul, ca un vânt puternic, a năvălit asupra-i!" (203-204). El doarme şase zile şi şapte nopţi fără întrerupere, şi când Utnapiştim îl trezeşte, Ghilgameş îl mustră că 1-a trezit după ce abia a aţipit. Cedează însă în faţa evidenţei şi începe să se vaite: „Ce să fac, Utnapiştim, încotro să mă duc? Un demon a pus stăpânire pe trupul meu; în camera în care dorm locuieşte moartea, şi oriunde aş pleca moartea e lângă mine!" (230-234).
Ghilgameş se pregăteşte acum să plece înapoi, dar în ultima clipă, la sugestia nevestei sale, Utnapiştim îi revelează un „secret al zeilor": locul unde se află planta care redă tinereţea.

45 Cităm, dacă nu există o altă indicaţie, traducerea lui G. Contenau, Epopeea lui Ghilgame.f.

46 Tableta X, col. III, 6-9; traducere de Jean Nougayrol, Histoire des religions, I, p. 222.

47 Cf. M. Eliade, Naissances mystiques, pp. 44 sq.

Ghilgameş coboară în fundul mării, o culege48 şi, întru totul fericit, reia drumul întoarcerii. După câteva zile de mers, zăreşte un izvor cu apă proaspătă şi se pregăteşte să se scalde. Atras de mireasma plantei, un şarpe iese din apă, o mănâncă şi îşi schimbă pielea49. In hohote, Ghilgameş se plânge lui Utnapiştim de nenorocul său. Se poate citi în acest episod eşecul unei noi probe iniţiatice: eroul n-a ştiut să profite de un dar nesperat; pe scurt, i-a lipsit „înţelepciunea". Textul

se termină abrupt: sosit la Uruk, Ghilgameş îl pune pe Urşanabil să urce pe zidurile cetăţii şi să-i admire clădirile50.

S-a văzut în Epopeea lui Ghilgameş o ilustrare dramatică a condiţiei umane, definită prin inevitabilitatea morţii. Totuşi, prima capodoperă a literaturii universale lasă, de asemenea, să se înţeleagă că, fără ajutorul zeilor, unele fiinţe ar fi susceptibile să obţină nemurirea, cu condiţia să iasă victorioase din anumite probe iniţiatice. Văzută din această perspectivă, legenda lui Ghilgameş ar fi, mai degrabă, povestea dramatizată a unei iniţieri ratate.

24. Destinul şi zeii

Din nefericire, nu cunoaştem contextul rituai al iniţierii rnesopotamiene, presupunând că ar fi existat. Semnificaţia iniţiatică a căutării nemuririi se lasă descifrată în structura specifică a încercărilor suferite de Ghilgameş. Romanele arthuriene prezintă o situaţie analogică: simbolurile si motivele iniţiatice abundă, dar este imposibil de hotărât dacă ele sunt solidare cu un scenariu ritual, reprezintă amintiri ale mitologiei celtice sau ale gnosei hermetice sau sunt simple produse ale activităţii imaginare. Cel puţin, în cazul romanelor arthuriene cunoaştem tradiţiile iniţiatice care le-au precedat redactarea, în timp ce protoistoria eventualului scenariu iniţiatic, implicat în aventurile lui Ghilgameş, nu o cunoaştem.

S-a insistat, pe bună dreptate, asupra faptuiui că gândirea religioasă akkadiană pune accentul pe om. în ultimă instanţă, legenda lui Ghilgameş devine exemplară: ea proclamă precaritatea condiţiei umane, imposibilitatea — chiar pentru un erou — de a cuceri nemurirea. Omul a fost creat muritor, şi el a fost creat exclusiv pentru a-i sluji pe zei. Această antropologie pesimistă fusese deja formulată în Enuma elis. O regăsim în alte texte religioase importante. „Dialogul între stăpân şi sclav" pare produsul nihilismului agravat de o nevroză: stăpânul nu ştie nici el ce vrea. E obsedat de zădărnicia oricărui efort uman: „Urcă-te pe movilele vechilor ruine — spune sclavul — şi plimbă-te în jur: contemplă craniile oamenilor morţi de demult şi ale celor morţi de curând: care este al răufăcătorului şi care al celui ce face binele?"51.

Un alt text celebru, „Dialog despre mizeria umană", care a fost numit „Ecleziastul babilonian", este şi mai deznădăjduit: „Oare leul cel mândru, care sfâşie carnea cea mai bună, oferă tămâie ca să potolească mânia zeiţei?... Cât despre mine, am întârziat eu oare să aduc ofrandă? [Dimpotri vă], m-am rugat zeilor, am adus jertfele cuvenite zeiţei..." (r. 51 sq.) Din copilăria sa, omul drept s-a străduit să înţeleagă gândirea zeului, cu umilinţă şi pietate a căutat-o pe zeiţă. Totuşi „zeul mi-a adus lipsă în loc de bogăţie" (r. 71 sq.). Dimpotrivă, nelegiuitul şi necredinciosul a strâns bogăţii (r. 236). „Mulţimea laudă vorbirea omului meşter în ucideri, dar înjoseşte pe cel umil, care n-a urgisit pe nimeni". „Răufăcătorul este

48 Ne putem întreba de ce n-a mâncat-o pe loc, dar Ghilgameş şi-a păstrat-o pentru mai târziu; cf. A. Heidel, op. cit., p. 92, n. 211.

49 E vorba de o temă folclorică bine cunoscută: despuindu-se de pielea sa cea veche, şarpele îşi înnoieşte viaţa.

50 Tableta XII, redactată în sumeriană, a fost adăugata mai târziu; întâmplările relatate nu au raporturi directe cu naraţiunea pe care am rezumat-o.

51 „A Pessimistic Dialogue between Maşter and Servant", r. 84, traducere de R. H. Pfei f fer, ANET, p. 438.

dezvinovăţit şi urmărit este cel drept. Tâlharului i se dă aur, iar cel fără ajutor e lăsat flămând. Tăria răufăcătorului ei o sporesc, iar pe cel slab îl ruinează, pe cel umil îl doboară"
(r. 267 sq.)52.
Această disperare nu rezultă dintr-o meditaţie asupra zădărniciei existenţei umane, ci din experienţele injustiţiei generale: răii triumfă, rugăciunile nu sunt ascultate; zeii par indiferenţi la treburile oamenilor, începând cu mileniul al doilea, crize spirituale izbucnesc în alte părţi (Egipt, Israel, India, Iran, Grecia), cu urmări diferite, căci răspunsurile la acest tip de experienţă nihilistă s-au dat potrivit geniului religios specific fiecărei culturi. Dar în literatura sapienţială mesopotamiană zeii nu se arată întotdeauna indiferenţi. Un text prezintă suferinţele fizice şi mentale ale unui inocent care a fost comparat cu Iov. Este un adevărat om drept, care suferă, căci nici o divinitate nu pare a-1 ajuta. Nenumărate infirmităţi l-au adus în starea de a fi „murdărit de propriile sale necuraţii". Era deja jelit ca mort de către ai săi, când o serie de vise îi relevă faptul că Marduk e pe cale de a-1 salva, într-un fel de transă extatică, el vede pe zeu nimicindu-i pe demonii bolii şi smulgându-i, apoi, durerile din corp, ca şi cum ar fi dezrădăcinat o plantă. în cele din urmă, sănătos, cel drept aduce mulţumiri lui Marduk, traversând în mod ritualic cele 12 porţi ale templului său din Babilon53. în fine, punând accentul asupra omului, gândirea religioasă akkadiană scoate în evidenţă limitele posibilităţilor umane. Distanţa dintre oameni şi zei se dovedeşte de netrecut. Şi totuşi omul nu este izolat în solitudinea sa. Mai întâi, el împărtăşeşte un element spiritual care poate fi socotit divin; este vorba de „spiritul său, ilu (literal, „zeu")54. Apoi, cu ajutorul riturilor şi al rugăciunilor el speră să obţină binecuvântarea zeilor. Dar, mai ales, el ştie că face parte dintr-un univers unificat de omologii; el trăieşte într-un oraş care constituie o imago mundi, ale cărui temple şi ziqquraîe reprezintă „centre ale lumii" şi, prin urmare, asigură comunicarea cu cerul şi cu zeii. Babilonul era un Bab-ilani, o „Poartă a zeilor", căci pe acolo zeii coborau pe pământ. Numeroase cetăţi şi sanctuare se numeau „Legătura Cerului cu Pământul"55. Cu alte cuvinte, omul nu trăieşte într-o lume închisă, despărţită de zei, complet izolată de ritmurile cosmice. Mai mult, un sistem de corespondenţe între Cer şi Pământ făcea posibilă atât înţelegerea realităţilor terestre şi „influenţarea" lor de către prototipurile celeste respective. Un exemplu: întrucât fiecărei planete îi corespunde un metal şi o culoare, tot ceea ce era colorat se găsea sub „influenţa" unei planete. Dar fiecare planetă aparţinea unui zeu, care, prin însuşi faptul acesta, era „reprezentat" prin metalul respectiv56. Aşadar, mânuind în chip ritualic un anume obiect de metal sau o piatră semi-preţioasă de o anume culoare, omul se considera sub protecţia unui zeu.
în sfârşit, numeroase tehnici ale divinaţiei, majoritatea lor dezvoltate în epoca akkadiană, permiteau cunoaşterea viitorului. Se considera deci că anumite întâmplări nefericite puteau fi evitate. Diversitatea tehnicilor şi numărul considerabil al documentelor scrise care ne-au parvenit ne arată prestigiul de care se bucura mandea în toate straturile sociale. Metoda cea mai elaborată era extispicina, adică examinarea măruntaielor victimelor; cea mai puţin costisitoare, lecanomanţia, consta în a vărsa puţin ulei în apă, sau invers, şi a interpreta „semnele" care se puteau citi în formele produse de cele două lichide. Astrologia, dezvoltată mai târziu decât

celelalte tehnici, era practicată mai ales în anturajul regilor. Cât despre interpretarea

52 „A dialogue about human misery", traducere de Pfeiffer, ANET, pp. 439-440.

53 „I will praise the Lord of Wisdom", Pfeiffer, ANET, pp. 434-437.

54 Este elementul cel mai important al personalității. Celelalte sunt istaru (destinul său), lamassu (individualitatea; seamănă cu o statuie) şi se du (comparabil cu genius); cf. A.L. Oppenheim, Ancient Mesopotamia, pp. 198-206.

55 Cf. M. Eliade, Le. mythe de l'eternei retour, pp. 26 sq.

56 Aurul corespundea lui En-lil, argintul lui Anu, bronzul lui Ea. Când Şamaş s-a substituit lui En-lil, el a devenit „patronul" aurului; cf. B. Meissner, Babylonien und Assyrien, II, pp. 130 sq; 254.

viselor, ea a fost completată, începând cu mileniul al doilea, cu metode de a îndepărta prevestirile funeste57.

Toate tehnicile divinatorii urmăreau descoperirea „semnelor", care se decriptau după anumite reguli tradiționale. Lumea se dezvăluia, aşadar, caftind înzestrată de structuri s, i guvernată de legi. Descifrând „semnele", se putea cunoaşte viitorul, altfel spus, se „stăpânea" timpul, căci se prevedeau evenimente care urmau să se realizeze numai după o anumită durată temporală. Atenția acordată „semnelor" a dus la descoperiri de o reală valoare ştiințifică. Unele din aceste descoperiri au fost reluate şi perfecționate mai târziu de către greci. Dar ştiința babiloniană a rămas o „ştiință tradițională", în sensul că cunoaşterea ştiințifică a păstrat o structură „totalitară", adică implicând presupuneri cosmologice, etice şi „existențiale"58.

Către ~ 1500, perioada creatoare a gândirii mesopotamiene pare definitiv închisă, în cele zece secole care urmează, activitatea intelectuală pare absorbită de erudiție şi de lucrări de compilație. Dar tradiția culturii mesopotamiene, atestată din cele mai vechi timpuri, continuă şi se dezvoltă. Idei, credințe şi tehnici de origine mesopotamiană circulă din Mediterana occidentală până în Hindukuş. Este semnificativ faptul că descoperirile babiloniene menite să se răspândească larg implică, mai mult sau mai puțin, corespondențele Cer-Pământ, sau macro-cosm-microcosm.

57 J. Nougayrol, „La divination babylonienne", în special pp. 39 sq.

58 Ca de pildă, medicina şi alchimia în China.

Capitolul IV

IDEI RELIGIOASE ŞI CRIZE POLITICE ÎN EGIPTUL ANTIC

25. Miracolul de neuitat: „Prima Oară..."

Naşterea civilizației egiptene n-a încetat să-i uimească pe istorici, în timpul celor două milenii care au precedat formarea „Regatului Unit", culturile neolitice au continuat să se dezvolte, dar fără modificări profunde, în mileniul al IV-lea, însă, contactele cu civilizația sumeriană provoacă o adevărată mutație. Egiptul împrumută sigiliul-cilindru, arta de a zidi cu cărămizi, tehnica construirii corăbiilor, numeroase motive artistice şi, mai ales, scrierea, care apare brusc, fără antecedente, la începutul primei Dinastii (în jurul anilor ~ 3000)'.

Dar, foarte repede, civilizația egipteană a elaborat un stil caracteristic manifestat în toate creațiile sale. Desigur, condițiile geografice înseşi impuneau o dezvoltare diferită de aceea a culturilor

sumero-akkadiene. Căci, spre deosebire de Mesopotamia, vulnerabilă invaziilor din toate părțile, Egiptul — mai exact Valea Nilului — era izolată şi apărată de deşert, Marea Roşie şi Meditcrana. Până la năvălirea hiksoşilor (~ 1674), Egiptul n-a cunoscut pericolul din exterior. Pe de altă parte, navigabilitatea Nilului permitea suveranului să guverneze țara prin intermediul unei administrații din ce în ce mai centralizate, în plus, Egiptul n-a cunoscut marile oraşe de tip mesopotamian. S-ar putea spune că țara era constituită dintr-o masă rurală condusă de către reprezentanții unui zeu-întrupat, Faraonul.

Religia şi mai cu seamă dogma divinității au contribuit, de la început, la modelarea structurii civilizației egiptene. După tradiție, unificarea țării şi fondarea statului au fost opera primului suveran, cunoscut sub numele de Menes. Venit din sud, Menes clădi noua capitală a Egiptului unificat la Memfis, lângă actualul Cairo. Acolo el celebră pentru prima oară ceremonia încoronării. Apoi, timp de mai mult de trei mii de ani, faraonii au fost încoronați la Memfis; foarte probabil, ceremonia culminantă o repeta pe aceea inaugurată de Menes. Ea nu era o comemorare a isprăvilor lui Menes, ci reînnoirea sursei creatoare prezente în evenimentul originar2.

întemeierea statului unificat echivala cu o cosmogonie. Faraonul, zeu întrupat, instaura o lume nouă, o civilizație infinit mai complexă şi superioară aceleia a oraşelor neolitice. Esențialul era de a asigura permanența acestei opere efectuate după un model divin; altfel spus, de a evita crizele susceptibile de a zgudui fundamentele noii lumi. Divinitatea faraonului constituia cea mai bună garanție, întrucât faraonul era nemuritor, decesul său însemna numai translația sa la Cer. Continuitatea de la un zeu întrupat ia alt zeu întrupat şi, prin urmare, continuitatea ordinii cosmice şi sociale era asigurată.

Este remarcabil faptul că cele mai importante creații socio-politice şi culturale avuseseră loc în timpul primelor Dinastii. Aceste creații au fixat modelele pentru cele cincisprezece secole

1 H. Frankfort, The Birth uf Civilization in the Near-Kast, pp. 100-111; E.J. Baumgartel, The Culture of Prehistoric Egypt, pp. 48 sq.

2 H. Frankfort, La royaute e t Ies dieitx, p. 50.

65

Idei religioase si crize politice în Egiptul antic

următoare. După Dinastia a V-a (~ 2500-2300), aproape nimic important nu s-a adăugat la patrimoniul cultural. Acest „imobilism", care caracterizează civilizația egipteană, dar care se regăseşte în miturile şi nostalgiile altor societăți tradiționale, este de origine religioasă. Fixitatea formelor hieratice, repetiția gesturilor şi a isprăvilor efectuate în zorii timpurilor sunt consecința logică a unei teologii care considera ordinea cosmică drept operă divină prin excelență şi vedea în orice schimbare riscul unei regresiuni în haos şi, deci, triumful forțelor demonice.

Tendința desemnată de savanții europeni ca „imobilism" se străduia să mențină intactă prima creație, căci ea era perfectă din toate punctele de vedere — cosmologic, religios, social, etic. Fazele succesive ale cosmogonici sunt evocate în diverse tradiții mitologice, într-adevăr, miturile se referă exclusiv la evenimente care au avut loc în timpurile fabuloase ale începuturilor. Această epocă numită Tep zepi, „Prima Oara", a durat de la apariția zeului creator de-asupra Apelor Primordiale până la întronarea lui Horus. Tot ceea ce există, fenomene naturale precum şi realități religioase şi culturale (planuri de temple, calendar, scriere, ritualuri, însemne regale etc.), îşi află

validitatea şi justificarea în faptul că au fost create în timpul epocii inițiale. Evident, „Prima Oară" este Vârsta de Aur a perfecţiunii absolute, „înainte ca mânia, ori zgomotul, ori lupta, ori dezordinea sa-şi fi făcut apariția". Nici moartea, nici boala nu existau în timpul vârstei miraculoase desemnate ca „Vremea lui Ra", sau a lui Osiris şi Horus3. La un anumit moment, ca urmare a intervenției răului, a apărut dezordinea, punând capăt Vârstei de Aur. Dar epoca fabuloasă a lui „Prima Oară" nu s-a retras între relicvele unui trecut definitiv închis, întrucât ea constituie suma modelelor care trebuie imitate, această epocă este reactualizată continuu, în fond, s-ar putea spune că riturile, urmărind deruta forțelor demonice, au drept scop restaurarea perfecţiunii inițiale.

26. Teogonii şi cosmogonii

Ca în toate religiile tradiționale, cosmogonia şi miturile de origine (originea omului, a regalității, a instituțiilor sociale, a ritualurilor etc.) constituiau esențialul ştiinţei sacre. Natural, existau mai multe mituri cosmogonice, punând în evidență zei diferiți şi localizând începutul Creației într-o multitudine de centre religioase. Temele se numără printre cele mai arhaice: apariția unei movile, a unui lotus sau a unui ou la suprafața Apelor primordiale. Cât despre zeii creatori, fiecare oraş important îl situa pe al său pe primul plan. Schimbările dinastice erau de multe ori urmate de schimbarea capitalei. Atari evenimente îi obligau pe teologii noii capitale să integreze mai multe tradiții cosmogonice, identificând zeul lor local principal cu demiurgul. Când era vorba de zeii creatori, asimilarea era uşurată de asemănarea lor structurală. Dar teologii au elaborat, pe deasupra, sinteze îndrăznețe, asimilând sisteme religioase eterogene şi asociind figuri divine net antagonice4.

Asemeni atâtor altor tradiții, cosmogonia egipteană începe cu apariția unei coline din Apele Primordiale. Apariția acestui „Loc dintâi" deasupra imensității acvatice semnifică ivirea pământului, dar totodată a luminii, a vieții şi a conştiinței5. La Heliopolis, locul numit „Colina de Nisip", care făcea parte din templul Soarelui, era identificat cu „Colina Primordială".

3 Cf. Rundle Clark, Myth and Symbol in Ancient Egypt, pp. 363-364. Este vorba de un motiv mitic destul de cunoscut: „perfecțiunea începuturilor".

4 Miturile nu erau povestite într-un mod continuu şi coerent, pentru a constitui, ca să zicem aşa, „versiuni canonice". Prin urmare, suntem obligați să le reconstituim plecând de la episoade şi aluzii aflate în cele mai vechi culegeri, în special în Textele Piramidelor (~ 2500-2300), în Textele Sarcofagelor (cea 2300-2000) şi în Cartea Morților (după 1500).

5 Cf. Rundle Clark, op. cit., p. 36.

Hermopolis era celebru pentru lacul său din care a răsărit Lotusul cosmogonic. Dar şi alte localități îşi revendicau acelaşi privilegiu6, într-adevăr, fiecare oraş, fiecare sanctuar era considerat un „Centru al Lumii", locul unde începuse Creația. Movila inițială devenea adeseori Muntele cosmic pe care Faraonul urca pentru a se întâlni cu Zeul-Soare.

Alte versiuni vorbesc despre Oul Primordial care conține „Pasărea luminii" (Textele Sarcofagelor IV, 181 sq.) sau despre Lotusul originar purtând Soarele copil7 sau, în fine, despre Şarpele primitiv, prima şi ultima imagine a zeului Atum. (într-adevăr, capitolul 175 din Cartea Morților

arată că atunci când lumea se va reîntoarce la starea de Haos Atum va deveni din nou Şarpe. Putem recunoaşte în Atum pe Zeul suprem şi ascuns, în timp ce Ra, Soarele, este, prin excelenţă, Zeul manifest; cf. § 32.) Etapele creaţiei — cosmogonie, teogonie, creaţia fiinţelor vii etc. — sunt diferit prezentate. După teologia solară de la Heliopolis, oraş situat în vârful Deltei, zeul Ra-Atum-Khepri8 a creat un prim cuplu divin, Şu (Atmosfera) şi Tefnut, părinţii zeului Geb (Pământul) şi ai zeiţei Nut (Cerul). Demiurgul a efectuat Creaţia mastur-bându-se sau scuipând. Expresiile sunt naiv grosolane, dar sensul lor este clar: divinităţile se nasc din substanţa însăşi a Zeului Suprem. Ca şi în tradiţia sumeriană (§ 16), Cerul şi Pământul erau unite într-un hieros gamos neîntrerupt, până în momentul în care au fost separaţi de către Su, zeul atmosferei9. Din unirea lor au venit pe lume Osiris şi Isis, Seth şi Neftis, protagonişti ai unei drame patetice care ne va reţine mai departe.

La Hermopolis, în Egiptul Mijlociu, teologii au elaborat o doctrină destul de complexă în jurul Ogdoadei. grupul de opt zei, cărora li s-a adăugat Ptah. în lacul primordial de la Hermopolis a răsărit un Lotus, din care a ieşit „copilul sacrosanct, moştenitorul perfect zămislit de Ogdoadă, sămânţa divină a primilor Zei Anteriori", „cel care a înnodat sămânţa zeilor cu a oamenilor"10.

Dar teologia cea mai sistematică a fost articulată în jurul zeului Ptah, la Memfis, capitala faraonilor Primei Dinastii. Textul capital a ceea ce s-a numit Teologia memfită" a fost gravat pe piatră în timpurile faraonului Sabaka (cea 700), dar originalul fusese redactat cu vreo două mii de ani mai devreme. Este surprinzător că cea mai veche cosmogonie egipteană cunoscută până în prezent este şi cea mai filosofică: Ptah creează prin spirit („inima" sa) şi verb („limba" sa). „Cel care s-a manifestat ca inimă (= spirit), cel care s-a manifestat ca limbă (= verb), sub aparenţa lui Atum, este Ptah, cel foarte vechi...". Ptah este proclamat cel mai mare zeu, Atum fiind considerat numai ca autor al primului cuplu divin. Ptah „a făcut să existe zeii". Mai apoi, zeii au pătruns în corpurile lor vizibile, intrând „în fiecare fel de plantă, în fiecare piatră, în toată argila, în orice lucru care creşte din stratul său (i.e. pe Pământ), şi în care ei se pot manifesta"11.

în fapt, teogonia şi cosmogonia sunt efectuate de către puterea creatoare a gândirii şi a cuvântului unui singur zeu. E vorba, desigur, de expresia cea mai elevată a speculaţiei metafizice egiptene. După cum remarcă John Wilson (ANET, p. 4), la începutul istoriei egiptene găsim o doctrină care poate fi apropiată de teologia creştină a Logosului.

6 A se vedea textele citate şi comentate de H. Frankfort, La royaute, pp.206 sq.

7 Sauneron şi Yoyote, în La naissance du Monde, p. 37 şi referinţele citate în S. Morenz, IM religion e'gyptienne, pp. 234 sq.

8 E vorba de trei forme de soare: Khepri, Soarele răsărind, Ra, Soarele la zenit, şi Atum, Soarele care apune.

9 A se vedea textele citate de Sauneron-Yoyote, pp. 46-47. Adăugăm că rolul de separator nu-i este rezervat exclusiv lui Şu; a se vedea textele citate de S. Morenz, op. cit., p. 228, în care autorul separaţiei este Ptah.

10 A se vedea textele citate de Sauneron-Yoyote, p. 59. A se vedea alte texte, traduse şi comentate de S. Morenz şi J. Schubert, Der Gotî aufder Blume, pp. 32 sq.; cf., de asemenea, S. Morenz, La religion e'giptienne, pp. 229 sq.

11 Trad. Sauneron-Yoyote, pp. 63-64. A se vedea comentariul lui S. Morenz, Rel. egiptienne, pp.

216 sq. şt, mai ales, Frankfort, La royaute et Ies dieux, pp. 51-64.

Comparate cu teogonia şi cosmogonia, miturile asupra originii omului se dovedesc destul de şterse. Oamenii (erme) s-au născut din lacrimile (erme) zeului solar, Ra. într-un text compus mai târziu (cea 2000), în perioada de criză, se scrie: „Oamenii, turma zeului, au fost dăruiți cu tot ce le trebuia. El (i.e. Zeul Soare),.a făurit cerul şi pământul spre folosul lor... El a făcut aerul ca să le învioreze nările, căci ei sunt imaginile lui, ieşiți din carnea lui. El străluceşte în cer, el creşte pentru ei vegetația şi animalele, păsările şi peştii, pentru a-i hrăni..."12.
Totuşi, când Ra descoperă că oamenii au complotat împotriva lui, hotărăşte să-i distrugă. Hathor este aceea care se angajează să îndeplinească masacrul. Dar întrucât zeița amenință să nimicească total rasa umană, Ra recurge la un şiretlic şi reuşeşte să o îmbete13. Revolta oamenilor şi consecințele ei au avut loc în timpul epocii mitice. Evident, „oamenii" erau primii locuitori ai Egiptului, întrucât Egiptul era prima țară apărută, deci Centrul Lumii14. Egiptenii erau singurii locuitori cu drept deplin; fapt ce explică interdicția pentru străini de a pătrunde în sanctuare, care sunt imagini microcosmice ale țării15. Unele texte târzii reflectă tendința spre universalism. Zeii (Horus, Sekhmet) îi protejează nu numai pe egipteni, ci şi pe palestinieni, nubieni şi Jibieni16. Totuşi istoria mitică a primilor oameni nu joacă un rol important, în epoca miraculoasă a lui „Prima Oară", cele două momente hotărâtoare au fost cosmogonia şi suirea pe tron a faraonului.
27. Răspunderile unui zeu întrupat
După cum remarcă Henri Frankfort17, cosmogonia este evenimentul cel mai important pentru că ea reprezintă singura schimbare reală: apariția Lumii. De atunci încoace, numai schimbările implicate în ritmurile vieții cosmice sunt învestite cu semnificație. Dar în acest caz este vorba de momente succesive articulate în cicluri diferite care le asigură periodicitatea: mişcările astrelor, cercul anotimpurilor, fazele lunii, ritmul vegetației, fluxul şi refluxul Nilului etc. Or, exact această periodicitate a ritmurilor cosmice constituie perfecțiunea instituită în vremea lui „Prima Oară". Dezordinea implică o schimbare inutilă şi, prin urmare, supărătoare în ciclul exemplar al schimbărilor perfect ordonate.
Deoarece ordinea socială reprezintă un aspect al ordinii cosmice, regalitatea este considerată ca existând de la începutul lumii. Creatorul a fost primul Rege18; el a transmis această funcție fiului şi succesorului său, primul Faraon. Acest transfer de putere a consacrat regalitatea ca instituție divină, într-adevăr, gesturile faraonului sunt descrise în aceiaşi termeni ca aceia folosiți pentru a descrie gesturile zeului Ra sau epifaniile solare. Ca să citām doar două exemple: crearea lui Ra este rezumată adesea într-o formulă precisă:„El a pus ordinea (ma'af) în locul Haosului". Şi în aceiaşi termeni se vorbeşte despre Tutankamon, după ce a restaurat ordinea în urma „ereziei" lui Akhenaton (cf. § 32), sau despre Pepi II: „el a pus mă al în locul minciunii
12 învățăturile pentru Meri-ka-re, pasaj tradus de Sauneron-Yoyote, pp. 75-76. A se vedea traducerea integrală de John Wilson, ANET, pp. 414-418.
13 Cf. textul tradus de J. Wilson, ANET, pp. 10-11. Tradiția canaaneană cunoaşte un mit analog; cf. § 50.
14 A se vedea exemplele citate de S. Morenz,/îe/. egiptienne, pp. 70 sq. E vorba de o concepție

specifică civilizațiilor tradiționale; cf. M. Eliade, Le mythe de ['eternei retour, pp. 17 sq.
15 A se vedea exemple la S. Morenz, op. cit., pp. 78 sq.
16 te livre des Portes, fragment tradus de Sauneron-Yoyote, pp. 76-77. A se vedea alte referințe la S. Morenz, op. cit., p. 80.
17 H. Frankfort, Ancient egyptian religion, pp. 49 sq.
18 în Cartea Morților (cap. 17), Zeul proclamă: „Eu sunt Atum, când eram singur în Num (Oceanul Primordial). Eu sunt Ra în prima sa manifestare, când el a început să domnească asupra Creației sale". O glosă adaugă următoarea explicație: „Aceasta înseamnă că Ra începea să apară ca rege, ca cel care exista înainte ca Şu să ridice Cerul deasupra Pământului" (Frankfort, Ancient egypt. religion, pp. 54—55).

(a dezordinii)". De asemenea verbul khay, „a străluci", este întrebuințat atât pentru a zugrăvi emergența Soarelui în momentul Creației, sau în fiecare dimineață, cât şi apariția Faraonului la ceremonia încoronării, la festivități, sau în Consiliul privat19.
Faraonul este întruparea lui ma'at, termen care se traduce prin „adevăr", dar a cărui semnificație generală este „ordinea cea bună" şi, prin urmare, „dreptul", „justiția". Ma'at aparține Creației originare: ea reflectă deci perfecțiunea Vârstei de Aur. întrucât ea constituie temelia însăşi a Cosmosului şi a vieții, ma'at poate fi cunoscută de fiecare individ în parte, în texte de origini şi epoci diferite se găsesc declarații precum: „îndeamnă-ți inima să o cunoască pe ma'at'1; „Eu fac astfel ca tu s-o cunoşti pe ma'at în inima ta; fie să poți face ceea ce este drept pentru tine!". Sau: „Eram un om care o iubea pe ma'at şi ura păcatul. Căci ştiam că (păcatul) este o nelegiuire în fața lui Dumnezeu", într-adevăr Dumnezeu este acela care dăruieşte necesara cunoaştere. Un prinț este desemnat ca „unul care cunoaşte adevărul (ma'at) şi pe care Dumnezeu îl instruieşte". Autorul unei rugăciuni către Ra exclamă: „să o poți da pe Ma'at, inimii mele!"20.
Ca întrupare a lui ma'at, faraonul constituie modelul exemplar pentru toți supuşii săi. Cum se exprimă vizirul Rekhmire: „El este un zeu care ne face să respirăm prin acțiunile sale"21. Opera faraonului asigură stabilitatea Cosmosului şi a statului şi prin urmare continuitatea vieții, într-adevăr, cosmogonia este reluată în fiecare dimineață, când zeul solar îl „alungă" pe şarpele Apophis, fără a reuşi totuşi să-1 nimicească; deoarece Haosul (= Tenebrele) reprezintă virtualitatea; el este deci indestructibil. Activitatea politică a faraonului repetă fapta lui Ra; el însuşi îl „alungă" pe Apophis, altfel spus el veghează ca lumea să nu se reîntoarcă în Haos. Când duşmanii apar la frontieră, ei vor fi asimilați lui Apophis şi victoria faraonului va reproduce triumf ui lui Ra. (Această tendință de a traduce viața şi istoria în termeni de modele exemplare şi categorii este proprie culturilor tradiționale.)22 Faraonul era singurul protagonist al evenimentelor istorice particulare, nerepetabile: campanii militare în diferite țări, victorii împotriva diferitelor popoare etc. Şi totuşi, când Ramses III şi-a construit mormântul, el a reprodus numele oraşelor cucerite înscrise pe templul funerar al lui Ramses II. Chiar în epoca Vechiului Imperiu, libienii, „care apar ca victime ale cuceririlor lui Pepi II, poartă aceleaşi nume individuale ca şi cei figurând pe reliefurile templului de la Sahuri, cu două secole înainte"23. E imposibil să recunoaştem trăsăturile individuale ale faraonilor după felul cum sunt înfățişați pe monumente şi

în texte, în multe detalii caracteristice, ca, de pildă, inițiativa şi curajul lui Tutmosis III în timpul bătăliei de la Megiddo, A. de Buck a recunoscut elementele convenționale ale portretului unui suveran ideal. Aceeaşi tendință către impersonal se constată în reprezentarea zeilor. Cu excepția lui Osiris şi Isis, ceilalți zei, în pofida formelor şi funcțiilor lor distincte, sunt evocați în imnuri şi în rugăciuni aproape în aceiaşi termeni24.

19 H. Frankfort, ibid., pp. 54 sq. A se vedea alte exemple în L^a royaute et Ies dieux, pp. 202 sq.

20 Texte traduse de S. Morenz, op. cit., pp. 167-170.

21 După H. Frankfort, o concepție asemănătoare explică absența totală a răzmerițelor populare, în timpul tulburărilor politice ale Perioadelor Intermediare (cea 2250—2040; 1730-1562) instituția monarhiei n-a fost pusa în discuție (Ancient egyptian religion, p. 43).

22 A se vedea M. Eliade, Le mythe de ('eternei retour, cap. I.

23 H. Frankfort, La royaute et Ies dieux, p. 30, nr. l.

24 Cf. comparația între Min şi Sobek, la Frankfort, Ancient egyptian religion, pp. 25-26. Recunoscând importanța vi/Junii statice a Universului, interpretat ca o mişcare ritmică în interiorul unei totalități imuabile, Frankfort a propus o explicație a manifestărilor zeilor în forme animale: în timp ce la oameni trăsăturile individuale contrabalansează structura morfologică a figurii, animalele nu se schimbă, ele îşi reproduc întotdeauna speța. Astfel, în ochii egiptenilor, viața animală părea supraumană, pentru că ea împărtăşea viața statică a Universului, ibid., pp. 13—14.

în principiu, cultul trebuia să fie celebrat de către faraon, dar acesta îşi delega funcțiile preoților diferitelor temple. Direct sau indirect, ritualurile aveau drept scop apărarea, deci stabilitatea, „creației originare". De fiecare An Nou cosmogonia era reiterată25 într-o manieră şi mai exemplară decât victoria zilnică a lui Ra, căci era vorba de un ciclu temporal mai mare. întronarea faraonului reproducea episoadele vechii gesta a lui Menes: unificarea celor două țari. Pe scurt, se repeta ritualic întemeierea statului (cf. § 25). Ceremonia sacră era reluată cu prilejul sărbătorii şed, săvârşită la treizeci de ani după întronare şi urmărind învierea energiei divine a suveranului26, în ceea ce priveşte sărbătorile periodice ale anumitor zei (Horus, Min, Anubis etc.) suntem destul de slab informați. Preoții purtau în procesiune, pe umeri, statuia zeului sau barca sacră; procesiunea cuprindea cântece, muzică şi dansuri, şi se desfăşura în mijlocul aclamațiilor credincioşilor.

Marea sărbătoare a lui Min, una dintre cele mai populare din tot Egiptul, ne este mai bine cunoscută datorită faptului ca a fost asociată mai târziu cultului regal. La origine era o sărbătoare a secerişului; regele, regina şi un taur alb participau la procesiune. Regele secera un snop de grâu şi îl întindea taurului; dar urmarea ritului este obscură27.

Ceremoniile de punere a temeliei şi de inaugurare a templelor erau prezidate de către faraon. Din nefericire nu se cunosc decât unele gesturi simbolice: în şanțul săpat pentru amplasarea viitorului templu, regele introducea „depozitele de temelie" (o cărămidă modelată de către suveran, lingouri de aur etc.); la inaugurare, el consacra monumentul ridicând brațul drept etc.

Cultul divin zilnic se adresa statuii zeului păstrată în naos. O dată îndeplinită purificarea rituală,

oficiantul se apropia de naos, spărgea sigiliul de lut şi deschidea uşa. El se prosterna în fața statuii, declarând că a pătruns în Cer (naos) ca să-1 contemple pe zeu. Statuia era apoi purificată cu natron, pentru „deschiderea gurii" zeului. La sfârşit, oficiantul reînchidea uşa, sigila zăvorul şi se retrăgea cu fața la naos28.

Informațiile privind cultul funerar sunt sensibil mai abundente. Moartea şi lumea de dincolo i-au preocupat pe egipteni mai mult decât pe alte popoare din Orientul Apropiat. Pentru faraon, moartea constituia punctul de plecare al călătoriei sale celeste şi al „imortalizării" sale. Pe de altă parte, moartea implica direct pe unul dintre cei mai populari zei egipteni: Osiris.

28. Ascensiunea Faraonului la Cer

în măsura în care se pot reconstrui, cele mai vechi credințe privitoare la existența post-mortem se aseamănă cu două tradiții amplu atestate în lume: lăcaşul morților era fie subteran, fie celest, mai exact stelar. După moarte, sufletele se uneau cu stelele şi le împărtăşeau eternitatea. Cerul era imaginat ca o Zeiță-Mamă, iar moartea echivalată cu o nouă naştere, altfel zis, cu o renaştere în lumea siderală. Maternitatea cerului implica ideea că mortul trebuia să fie născut a doua oară: după renaşterea sa celestă, el era alăptat de către Zeița-Mamă (reprezentată sub forma unei vaci)29.

Localizarea subterană a lumii de dincolo fusese o credință predominantă în culturile neolitice, încă în epoca predinastică (i.e. la începutul mileniului IV), anumite tradiții religioase solidare

25 Cf. M. Eliade, l^e mythe de l'eternei retour, pp. 65 sq.; H. Frankfort, La royaute, p. 205.

26 Cf. H. Frankfort, La royaute, pp. 122-136; J. Vandier, La religicm egiptienne, pp. 200-201.

27 După Gardiner, oficiul comporta, de asemenea, o împreunare cercmonială a cuplului regal; cf. H. Frankfort, op. cit., p. 260.

28 A. Moret, IM rituel du culte divin journatier en Egypte, pa\sim.; J. Vandier, op. cit., pp. 164 sq.

2y Această idee justifică unirea incestuoasă a fanionului mort, numi! „Tauru! care îşi fecundează Mania". Cf. H. Frankfort, La royaute, pp. 244 sq.

agriculturii au fost articulate în complexul mitico-ritual osirian. Or, Osiris, singurul zeu egiptean care suferă o moarte violentă, era de asemenea prezent în cultul regal. Vom examina mai departe consecințele acestei întâlniri între un zeu care moare şi teologia solară care explicita şi valida imortalizarea faraonului.

Textele Piramidelor exprimă aproape exclusiv concepțiile privind soarta post-mortem a regelui, în ciuda eforturilor teologilor, doctrina nu este perfect sistematizată. Se decelează o anumită opoziție între concepții paralele şi uneori antagonice. Majoritatea formulelor repetă cu putere că faraonul, fiu al lui Atum (-Ra), născut de către Marele Zeu înainte de crearea lumii, nu poate să moară; dar alte texte îl asigură pe rege că trupul său nu se va descompune. E vorba, desigur, de două ideologii religioase distincte, încă insuficient integrate30. Totuşi, majoritatea formulelor se referă la călătoria cerească a faraonului. El îşi ia zborul sub forma unei păsări — şoim, bâtlan, gâscă sălbatică (Pir., 461-463,890-891,913,1048), a unui scarabeu (366) sau a unei lăcuste (890-891 etc.). Vânturile, norii, zeii trebuie să-i vină în ajutor. Câteodată regele urcă la cer cățărându-

se pe o scară (365,390,971 sq., 2083). în timpul ascensiunii sale, regele este deja un zeu, de o esenţă total diferită de seminţia oamenilor (650, 809)jl.
Totuşi, înainte de a sosi la lăcaşul ceresc din răsărit, numit „Câmpiile ofrandelor", faraonul trebuia să treacă prin câteva încercări. Intrarea era apărată de un lac cu „ţărmuri sinuoase" (Pir., 2061) şi luntraşul avea puterea unui judecător. Pentru a fi admis în barcă, trebuia să fi îndeplinit toate purificările rituale (Pir., 519, 1116) şi, mai ales, să răspundă unui interogatoriu de structură iniţiatică, adică să replice prin formule stereotipe care serveau drept „parole" de trecere. Câteodată regele recurge la apărare verbală (l 188-1189), sau la magie (492 sq.), sau chiar la ameninţare. El imploră zeii (mai ales pe Ra, Thot şi Horus) sau cere celor doi sycomori, dintre care răsare soarele în fiecare zi, să-1 treacă în „Câmpiile de trestii"32.
Sosit în Cer, faraonul este primit triumfal de către Zeul-Soare, şi mesageri sunt zoriţi către cele patru unghiuri ale lumii pentru a anunţa victoria lui asupra morţii. Regele îşi prelungeşte în Cer existenţa sa terestră: aşezat pe tron el primeşte omagiile supuşilor săi şi continuă să judece şi să dea porunci33. Căci, deşi el este singurul care se bucură de imortalitatea solară, faraonul este înconjurat de un anumit număr de supuşi ai săi, în primul rând de membrii familiei sale şi de înalţii funcţionari34. Aceştia sunt identificaţi cu stelele, numiţi „slăviţii". După Jacques Vandier (p. 80): „Pasajele stelare, ale textelor Piramidelor sunt pătrunse de o poezie de o calitate excepţională: regăsim aici imaginaţia simplă şi spontană a unui popor primitiv care se mişcă cu uşurinţă în mister..."
După cum am remarcat, doctrina soteriologică a Textelor Piramidelor nu este întotdeauna coerentă. Identificându-1 cu Ra, teologia solară insistă asupra regimului privilegiat al faraonului:

30 Anumite texte (Pir., 2007-2009) arată că trebuie adunate oasele regelui, iar membrele sale eliberate de bandaje pentru a se asigura înălţarea; J. Vandier a arătat că e vorba despre un complex mitico-ritual osirian (op. cit., p. 81).

31 Texte citate de J. Vandier, op. cit., p. 78. A se vedea, de asemenea, pasajele traduse de către J.H. Breasted (Development ofReligion and Thought in Ancient Egypt, pp. 109-115,118-120,122,136) şi reproduse în antologia noastră, From Primitives toZen.pp. 353-355.

32 J. Vandier, p. 72. Un expozeu mai detaliat ia J.H. Breasted, op. cit., pp. 103 sq. şi la R. Weill, Le champ des roseaux et le champ des offrandes, pp. 16 sq. Asemenea încercări sunt cunoscute în numeroase tradiţii arhaice. Ele presupun o iniţiere prealabilă, comportând anumite ritualuri si anumite învăţături (mitologie si geografie funerară, formule secrete etc.). Cele câteva aluzii care se găsesc în Textele Piramidelor constituie cele mai vechi documente scrise privind obţinerea unei soarte privilegiate graţie anumitor cunoştinţe secrete, E vorba, desigur, de o moştenire imemorială, împărtăşită şi de culturile neolitice predinastice. în ideologia regală egipteană aceste aluzii iniţiatice constituie mai degrabă o relicvă inutilă: într-adevăr, în calitate de fiu al zeului şi de zeu întrupat, faraonul nu avea nevoie de probe iniţiatice pentru a obţine dreptul de a pătrunde în Paradisul ceresc.

33 Pir., 1301, 1721; 134-135, 712-3, 1774-1776, citate de J. Vandier, p. 79. Vezi alte texte traduse si comentate de J.H. Breasted, op. cit., pp. 118 sq.

34 Adică aceia care au fost îngropaţi în vecinătatea mormintelor regale.

acesta nu cădea sub jurisdicția Jui Osiris, Suveranul morților. „Iți deschizi locul tău în Cer printre Stelele din Cer, căci tu eşti o stea... Te uiți peste umărul lui Osiris, comanzi celor decedați, te ții departe de dânşii, nu eşti din ai lor" (Pir., 251). „Ra-Atum nu te dă lui Osiris, care nu-ți judecă inima şi nu are putere asupra inimii tale... Osiris, tu nu vei pune stăpânire pe el, fiul tău Horus nu va pune stăpânire pe el..." (Pir., 145-146; traducere de R. Weill, p. 116). Alte texte sunt chiar agresive; ele reamintesc că Osiris este un zeu mort, căci el fost asasinat şi aruncat în apă. Totuşi, unele pasaje fac aluzie la identificarea faraonului cu Osiris. Sunt prezente asemenea formule: „Tot aşa cum Osiris trăieşte, la fel acest rege Unas trăieşte, tot aşa cum Osiris nu moare, nici regele Unas cu moare" (Pir., 167 sq.).

29. Osiris, zeul asasinat

Pentru a estima semnificația unor asemenea formule, trebuie să prezentăm pe scurt miturile şi funcțiunea religioasă a lui Osiris. Să amintim pentru început că versiunea cea mai completă a mitului osirian este cea transmisă de Plutarh (secolul al Il-lea, d.Hr.) în tratatul său De Iside et Osiride. Căci, aşa cum am remarcat cu privire la cosmogonie (§ 26), textele egiptene se referă numai la episoade izolate, în ciuda anumitor incoerențe şi contradicții, explicabile prin tensiunile şi sincretismele care au precedat victoria finală a lui Osiris, mitul său central se lasă cu uşurință reconstituit. După toate tradițiile, el era un Rege legendar, celebru prin vigoarea şi dreptatea cu care guverna Egiptul. Seth, fratele său, îi întinde o cursă şi reuşeşte să-1 asasineze. Soția lui Osiris, Isis, „marea magiciană", izbuteşte să se facă fecundată de către Osiris mort. După ce i-a îngropat trupul, Isis se refugiază în Delta; acolo, ascunsă printre hățişurile de papirus, ea aduce pe lume un fiu, Horus. Ajuns adult, Horus îşi face recunoscute drepturile sale în fața zeilor Enneadei şi îl atacă pe unchiul său Seth.

La început, Seth reuşeşte să-i scoată un ochi (Pir. 1463), dar lupta continuă şi în final Horus triumfă. El îşi recuperează ochiul şi îl oferă lui Osiris. (Astfel Osiris îşi recapătă viața; Pir., 609 sq. etc.) Zeii îl condamnară pe Seth să-şi poarte propria victimă35. (De exemplu, Seth este transformat în barca ce-1 transportă pe Osiris pe Nil.) Dar, ca şi Apophis, Seth nu poate fi definitiv nimicit, căci şi el încarnează o forță ireductibilă. După victorie, Horus coboară în țara morților şi anunță ştirea cea bună; recunoscut drept succesor legitim al tatălui său, el este încoronat rege. în acest mod el îl „trezeşte" pe Osiris: conform textelor, „el îi pune sufletul în mişcare".

Mai ales acest ultim act al dramei clarifică modalitatea de existență proprie lui Osiris. Horus îl găseşte într-o stare de torpoare inconştientă şi reuşeşte să-1 reanime: „Osiris ! Priveşte! Osiris! Ascultă! Ridică-te! înviază!" (Pir., 258 sq.). Osiris nu este niciodată reprezentat mişcându-se; ne e arătat întotdeauna neputincios şi pasiv36. După încoronarea sa, adică după ce a pus capăt perioadei de criză („haosul"), Horus îl învie: „Osiris! Tu erai plecat, dar ai revenit; dormeai, dar te-ai trezit; ai murit, dar trăieşti din nou" (Pir., 1004 sq.). Totuşi, Osiris este resuscitat ca „persoană spirituală" (= suflet) şi energie vitală. El este cel care va asigura de acum înainte fertilitatea vegetală şi toate forțele de reproducere. El este descris ca fiind Pământul întreg sau e comparat cu Oceanul care înconjură lumea. Către anul ~ 2750, Osiris simbolizează

35 Pir., 626- 627 ', 651-652 etc. După o variantă asupra căreia Plutarh insistă, Seth a sfârtecat

cadavrul lui Osiris (cf. Pir., 1867) în 14 bucăți si le-a împrăştiat. Dar Isis le-a găsit (cu excepția organului sexual, înghițit de un peşte) si le-a îngropat acolo unde le-a găsit; ceea ce explică faptul că numeroase sanctuare erau cunoscute ca posedând — un mormânt al lui Osiris. A se vedea A. Brunner, „Zum Raumbegriff der Aegypter", p. 615.

•% De-abia în textele din Dinastiile IX-X el începe să vorbească în numele său însuşi; cf. Rundle Clark, op. cit., p. 1 10.

deja izvoarele fecundității şi ale creşterii37. Altfel spus, Osiris, Regele asasinat (= faraonul decedat), asigură prosperitatea regatului condus de către fiul său Horus (reprezentat de faraonul nou instalat).

Se ghicesc, în linii mari, raporturile dintre Ra, Faraon şi cuplul Osiris-Horus. Soarele şi mormintele regilor constituiau cele două izvoare principale de sacralitate. După teologia solară, faraonul era fiul lui Ra; dar deoarece succeda suveranului decedat (= Osiris), Faraonul era de asemenea Horus. O tensiune între aceste două orientări ale spiritului religios egiptean, „solarizarea" şi „osirianizarea"38, apare în funcția regalității. Aşa cum am văzut, civilizația egipteană este rezultatul unirii Egiptului de Sus şi de Jos într-un singur regat. La început, Ra fusese considerat suveran al Vârstei de Aur, dar după Imperiul de Mijloc (cea 2040-1730), acest rol i-a fost transferat lui Osiris. în ideologia regală, formula osiriană sfârşi prin a se impune, căci filiația Osiris-Horus garanta continuitatea dinastiei şi, în plus, ea asigura prosperitatea țarii. Ca sursă a fertilității universale, Osiris făcea înfloritoare domnia fiului şi succesorului său.

Un text din Imperiul de Mijloc exprimă admirabil exaltarea lui Osiris ca sursă şi temei al oricărei Creații: „Fie că trăiesc, fie că mor, eu sunt Osiris! Eu pătrund în tine şi reapar dincolo de tine; pier în tine şi cresc în tine... Zeii trăiesc în mine pentru că eu trăiesc şi cresc în grâul care îi susține. Eu acopăr pământul; fie că trăiesc, fie că mor, eu sunt Orzul, nu pot fi nimicit. Am pătruns Ordinea... Am devenit Stăpânul Ordinii... Răsar din trupul Ordinii..."39.

Avem de-a face cu o îndrăzneață valorizare a morții, asumată de acum înainte ca o transmutare exaltantă a existenței întrupate. Moartea desăvârşeşte trecerea de la sfera neînsemnatului la sfera semnificativului. Mormântul este locul unde se împlineşte transfigurarea (sakh} a omului, căci mortul devine un Akh, un „spirit transfigurat"40. Ceea ce contează pentru noi este faptul că Osiris devine progresiv modelul exemplar nu numai al suveranilor, ci şi al fiecărui individ. Desigur, cultul său era popular deja în Imperiul Vechi; aşa se explică prezența lui Osiris în Textele Piramidelor, în ciuda rezistenței teologilor heliopolitani. Dar o primă criză gravă, pe care o vom relata îndată, a pus brusc capăt epocii clasice a civilizației egiptene. O dată ordinea restabilită, îl găsim pe Osiris în centrul preocupărilor etice şi al speranțelor religioase. Este începutul unui proces care a fost descris drept „democratizarea lui Osiris".

într-adevăr, alături de faraoni, mulți alții îşi declară participarea rituală la drama şi apoteoza lui Osiris. Textele înscrise cândva pe pereții cavourilor ascunse în piramidele ridicate pentru faraoni sunt reproduse acum în interiorul sarcofagelor nobililor şi chiar ale oamenilor lipsiți de privilegii. Osiris devine modelul tuturor celor care speră să înfrângă moartea. Un Text al Sarcofagelor (IV, 276 sq.) proclamă: „Tu eşti acum fiul unui Rege, un prinț, atâta vreme cât inima ta (i.e. spiritul)

va fi cu tine". Urmând exemplul lui Osiris, şi cu ajutorul său, răposaţii reuşesc să se transforme în „suflete", adică în fiinţe spirituale perfect integrate şi, deci, indestructibile. Asasinat şi dezmembrat, Osiris a fost „reconstituit" de Isis şi reînsufleţit de

37 Cf. H. Frankfort, IM royaute, pp. 256 sq. (Osiris în sămânţă şi în Nil.)

38 Dintr-un anumit punct de vedere se poate vorbi despre concurenţa între un /eu mort, Osiris, şi un zeu muribund, Ra; căci Soarele, de asemenea, „murea" în fiecare seară, dar renăştea în zorii zilei următoare.

39 Texte des Sarcophages, 330; traducere de Rundle Clark, op. cit., p. 142.

4" H. Frankfort, Ancient egyptian religion, pp. 96, 101. Să amintim că, atunci când mortul este aşezat în sicriul său, era aşezat în braţele Mamei sale, Zeiţa cerului, Nut. „Eşti dat mamei tale Nut, în numele ei de Sicriu" (Pir.. 616). Un alt text o compară pe Nut cu un pat în care doarme mortul, aşteptând să se trezească la o nouă viaţă (Pir., 741). Cele patru suprafeţe ale sicriului personifică pe Isis, Nephtis, Horus şi Toth; podeaua este identificată cu Geb, zeul Pământului, şi capacul cu zeiţa Cerului. Astfel, mortul era înconjurat în sicriul său de personificări ale întregului Cosmos; cf. A. Piankoff, The Shrines ofTut-Ankh-Amon, pp. 21-22.

73

Idei religioase ţi criza politice în Egiptul antic

Horus. Astfel el a inaugurat un nou mod de a exista: dintr-o umbră lipsită de putere, el a devenit o „persoană" care „ştie", o fiinţă spirituală iniţiată exemplar41. Probabil că Misterele elenistice ale lui Isis şi Osiris au dezvoltat idei similare. Osiris reia de la Ra funcţia de judecător al morţilor; el devine Stăpânul Dreptăţii, instalat într-un palat sau pe Colina Primordială, adică în „Centrul Lumii". Totuşi, aşa cum vom vedea (§ 33), tensiunea Ra-Osiris va găsi o soluţie în vremea Imperiului Mijlociu şi a Imperiului Nou.

30. Sincopa: anarhie, disperare şi „democratizarea" vieţii de dincolo de mormânt

Pepi H a fost ultimul faraon al Dinastiei a Vl-a. La puţin timp după moartea sa, către ~ 2200, Egiptul a fost grav zguduit de un război civil, şi statul s-a prăbuşit. Slăbirea puterii centrale încurajase ambiţiile dinaştilor. Câtva timp anarhia pustii tara. La un anumit moment, Egiptul a fost scindat în două regate, cel din nord, cu capitala la Herakleopolis, şi cel din sud, a cărui capitală era Teba. Războiul civil s-a terminat cu victoria tebanilor, şi ultimii regi ai Dinastiei a Xl-a reuşiră să reunifice ţara. Perioada de anarhie, numită de istorici prima Perioadă Intermediară (sau primul Interregn), a luat sfârşit în ~ 2050 cu venirea Dinastiei a XH-a. Restaurarea puterii centrale a marcat începerea unei adevărate renaşteri.

în timpul Perioadei Intermediare s-a produs „democratizarea" existenţei post-mortem: nobilii recopiau pe sarcofagele lor Textele Piramidelor, redactate exclusiv pentru faraoni. Este singura epocă din istoria egipteană în care faraonul a fost acuzat de slăbiciune şi chiar de imoralitate. Graţie mai multor compoziţii literare de un foarte mare interes se pot urmări profundele transformări care au avut loc în timpul crizei. Textele cele mai importante sunt cunoscute sub titlurile: învăţături pentru regele Meri-ka-re\ Mustrarea Profetului fpu-wer; Cântecul Har-pistului; Dialogul unui om deznădăjduit cu sufletul său. Autorii lor evocă dezastrele provocate de prăbuşirea autorităţii tradiţionale şi mai ales nedreptăţile şi crimele care mână la scepticism şi disperare, şi chiar la sinucidere. Dar aceste documente indică în acelaşi timp o schimbare de ordin

interior. Anumiți demnitari, cel puțin, își pun întrebări asupra responsabilității lor în catastrofă şi nu şovăie să se recunoască vinovați.
Un anume Ipu-wer se prezintă în fața faraonului pentru a-i raporta proporțiile dezastrului. „Iată, țara este despuiată de regalitate de către câțiva indivizi iresponsabili!... Iată, oamenii se răzvrătesc împotriva Uraeus-ului regal!... care a pacificat cele Două Țări... Reşedința regală poate fi rasă într-o oră!" Provinciile şi templele nu mai plătesc taxele din pricina războiului civil. Mormintele Piramidelor au fost sălbatic jefuite. „Regele a fost luat de săraci. Iată, cel care fusese înmormântat ca un şoim (divin) zace acum pe un (simplu) dric; ascunzătoarea piramidei e acum goală". Totuşi, pe măsură ce vorbeşte, „profetul" Ipu-wer devine mai îndrăzneț şi sfârşeşte prin a-1 condamna pe faraon pentru anarhia generală. Căci regele trebuia să fie păstorul poporului său şi totuşi domnia sa făcea să troneze moartea. „Autoritatea şi justiția sunt cu tine; dar pretutindeili în țară tu instalezi confuzia şi zgomotul certurilor. Iată, fiecare se aruncă asupra vecinului său; oamenii execută ceea ce Je-ai ordonat tu. Totul arată că actele tale au creat această situație şi că ai proferat minciuni."42
41 Când Horus a coborât în lumea de dincolo şi 1-a înviat pe Osiris, el l-a gratificat cu puterea „cunoaşterii". Osiris a fost o victimă uşoară pentru că „nu ştia", el nu cunoştea adevărata natură a iui Seth; cf. textele traduse şi comentate de R. Clark, op. cit., pp. 114 sq.
42 Mustrările lui Ipu-wer; traducere de John Wilson, ANET, pp. 441-444; Erman-Blackman, The Ancient Egyptians, pp.92sq.

Unul din regii aceleiaşi perioade a compus un tratat pentru fiul său Meri-ka-re. El îşi recunoaşte cu umilință păcatele: „Egiptul luptă chiar în necropole... şi eu am făcut la fel!" Nenorocirile țării „au avut loc din cauza faptelor mele, şi am luat cunoştință (de răul pe care 1-am făcut) numai după ce 1-am săvârşit". El recomandă fiului său „să acționeze cu dreptate (ma'at) atâta timp cât va trăi pe pământ ". ,.Nu te bizui pe lungimea anilor, căci judecătorii (care te vor judeca după moarte) privesc vremea vieții tale ca pe un ceas..." Numai faptele omului rămân cu el. Prin urmare „nu fa răul", în loc de a ridica un monument de piatră „acționează astfel încât monumentul tău să dureze prin dragostea pentru tine". „Iubeşte întreaga lume!" Căci zeii prețuiesc dreptatea mai mult decât ofrandele. „Consolează-1 pe cel care plânge; nu urgisi văduva. Nu despuia pe nimeni de averea tatălui său... Nu pedepsi pe nedrept. Nu ucide!.. ,"43
Un anumit vandalism îi consternase întotdeauna pe egipteni: oamenii distrugeau mormintele strămoşilor, azvârleau trupurile şi răpeau pietre pentru propriile lor morminte. Aşa cum arăta Ipu-wer: „numeroşi morți sunt îngropați în Fluviu. Fluviul a devenit un mormânt...". Şi regele îl sfătuia pe fiul său Meri-ka-re: „Nu strica mormântul altuia... Nu construi mormântul tău din sfărâmături". Cântecul Harpistului evocă jaful şi distrugerea mormintelor, dar din motive cu totul diferite. „Zeii care au trăit odinioară (i.e. regii) şi odihneau în piramidele lor, şi, de asemenea, morții beatificați (i.e. nobilii) îngropați în piramidele regilor — lăcaşurile lor nu mai există! Priveşte ce au devenit!... Zidurile sunt sparte, şi casele lor nu mai există, ca şi cum nu ar fi fost nicicând!" Dar pentru autorul poemului, aceste nelegiuiri nu fac decât să reconfirme misterul impenetrabil al morții. „Nimeni nu se întoarce de dincolo, ca să ne povestească cum o duc ei, să

ne spună de ce au ei nevoie, să ne liniştească inimile până când vom lua şi noi calea către locul în care ei s-au dus." Prin urmare, conchide harpistul, „Dă urmare dorinţei tale, atât timp cât vei trăi... Nu-ţi lăsa inima să tânjească..."44.

Prăbuşirea tuturor instituţiilor tradiţionale se traduce prin agnosticism şi pesimism, şi totodată printr-o exaltare a bucuriei de a trăi care nu reuşeşte să ascundă o profundă disperare. Sincopa regalităţii divine aduce fatalmente devalorizarea religioasă a morţii. Dacă faraonul nu se mai comportă ca un zeu-întrupat, totul este repus în discuţie; în primul rând semnificaţia vieţii şi, deci, realitatea postcxistenţei de dincolo de mormânt. Cântecul Harpistului aminteşte alte crize de deznădejde — în Israel, în Grecia, în vechea Indie —, crize provocate de prăbuşirea valorilor tradiţionale.

Textul cel mai emoţionant este, desigur, „Disputa asupra sinuciderii". Este un dialog între un om copleşit de deznădejde şi sufletul său (ba). Omul se străduieşte să-şi convingă sufletul de oportunitatea sinuciderii. „Cu cine să mai stau de vorbă acum? Fraţii s-au umplut de cruzime, prietenii de ieri s-au făcut vrăjmaşi... Inimile sunt lacome: fiecare apucă bunul aproapelui său... Nu mai există drepţi. Ţara este abandonată lucrătorilor nedreptăţii... Păcatul care dă târcoale pe pământ nu arc sfârşit." Evocată în mijlocul acestor flageluri, moartea îi apare mai mult decât binevenită: ea îl copleşeşte de beatitudini uitate sau puţin cunoscute. „Moartea e pentru mine, astăzi, ca vindecarea pentru un bolnav... ca parfumul de mirt... ca mireasma florilor de lotus... ca aroma (câmpurilor) după ploaie... ca dorul unui om de a se întoarce acasă, după o robie lungă şi grea..." Sufletul său (ba) îi aminteşte întâi că sinuciderea îi va interzice îngroparea şi slujbele funerare; el se străduie apoi să-1 convingă să-şi uite grijile căutând

43 Traducere de J. Wilson, ANET, pp. 414-418; Erman-BIackman, pp. 72 sq.

44 Traducere de Wilson, ANET, p. 467; cf., de asemenea, H. Breasted, Development ofReligion and Thought, p. 183; Erman-BIackman, pp. 132 sq.

plăceriJe senzuale, în cele din urmă, sufletul îl asigură că va rămâne alături de el chiar în cazul în care se va hotărî să se sinucidă45.

Operele literare ale Epocii Intermediare au continuat să fie citite şi recopiate mult timp după restaurarea unităţii politice sub faraonii Imperiului Mijlociu (~ 2040-1730). Aceste texte reprezentau mai mult decât mărturii fără egal ale marii crize; ele ilustrau în plus o tendinţă a spiritului religios egiptean care n-a încetat să se amplifice de atunci. E vorba de un curent de gândire greu de descris pe scurt, dar a cărui principală caracteristică este importanţa acordată persoanei umane ca replică virtuală a modelului exemplar, persoana faraonului.

31. Teologia şi politica „solarizării"

Imperiul de Mijloc a fost condus de o serie de suverani excelenţi, aparţinând aproape toţi Dinastiei a XH-a. Sub domnia lor, Egiptul a cunoscut o epocă de expansiune economică şi de mare prestigiu internaţional46. Numele alese de către faraoni în timpul încoronării exprimă voinţa lor de a se purta cu dreptate (ma'at) faţă de oameni şi de zei47, în timpul Dinastiei a XII-a, Amon, unul dintre cei opt zei adoraţi la Hermopolis, a ajuns la rangul suprem sub titlul de Amon-Ra (Fondatorul Dinastiei se numea Arnenemhat, „Amon este cel dintâi"). Zeul „ascuns" (cf. § 26)

a fost identificat cu soarele, zeu „manifestat", prin excelentă. Grație „solarizării", Amon a devenit zeul universal al Noului Imperiu.

în mod paradoxal, acest Imperiu — singurul care merită acest nume, de altfel —, a fost consecința, întârziată, dar ineluctabilă, a unei a doua crize, declanşată după stingerea Dinastiei a XII-a. Un mare număr de suverani se succedară rapid până la invazia hiksoşilor, în ~ 1674. Nu cunoaştem cauzele dezintegrării statului, cu două generații încă înaintea atacului hiksoşilor. Dar, oricum, egiptenii n-ar fi putut rezista mult timp împotriva asaltului acestor războinici redutabili, care foloseau calul, armura, carul de luptă şi arcul compus. Se cunoaşte destul de puțin istoria hiksoşilor48; totuşi, avântul lor spre Egipt era, desigur, consecința migrații!or care zguduiseră Orientul Apropiat în secolul al XVII-lea î.Hr.

După victorie, cuceritorii s-au instalat în Deltă. Din capitala lor Avaris, ei guvernează prin intermediul vasalilor cea mai mare parte a Egiptului de Jos; dar ei comit eroarea de a tolera în schimbul unui tribut succesiunea faraonilor în Egiptul de Sus. Hiksoşii au importat anumiți zei sirieni în primul rând pe Baal şi Teşub, pe care i-au identificat cu Seth. Promovarea la rangul suprem a ucigaşului lui Osiris constituia, desigur, o grea umilire pentru egipteni. Trebuie să precizăm totuşi că, încă din Dinastia a IV-a, cultul lui Seth era practicat în Delta.

Pentru egipteni, invazia hiksoşilor reprezenta o catastrofă greu de înțeles, încrederea în poziția lor privilegiată, predeterminată de zei, a fost grav atinsă, în plus, în timp ce Delta era colonizată de către asiatici, cuceritorii, întăriți în taberele lor fortificate, ignorau cu dispreț civilizația egipteană. Dar egiptenii au priceput lecția. Treptat, ei au învățat s:i mânuiască armele învingătorilor. La un secol după dezastru (i.e. pe la ~ 1600), Teba, în care domnea un faraon

45 Traducere de J. Wilson, ANET, pp. 405-407; cf. Breasted, op. cit., pp. 189 sq; Erman-Blackman, pp. 86 sq.

46 Rezultat cu atât mai meritoriu dacă se ține cont de faptul că guvernatorii diferitelor regiuni îşi păstraseră integral suveranitatea locală.

47 A se vedea exemplele citate de J. Wilson, The Culture ofAncient Egypt, p. 133. E adevărat că egiptenii se considerau încă drept singurele ființe cu adevărat umane; străinii erau asimilați cu animalele, şi în anumite ca/uri ei puteau fi sacrificați (cf. Wilson, ibid., p. 140).

48 Sursa etimologică a termenului este egipteană: hikau khasul, „guvernatorul țărilor străine". Majoritatea numelor cunoscute este de origine semitică, dar s-au identificat şi cuvinte hurrite. Hiksoşii nu sunt menționați în nici un document egiptean din epocă. Găsim o aluzie la oraşul lor fortificat, Tanis, într-un text din Dinastia a XlX-a şi într-o povestire populară redactată cam în aceeaşi epocă. Aşa cum era de aşteptat, cuceritorii („barbarii" în ochii egiptenilor) au fost asimilați cu şarpele Apofis, simbolul Haosului.

al Dinastiei a XVII-a, declanşa războiul de eliberare. Victoria finală49 coincide cu venirea Dinastiei a XVIII-a (~ 1562-1308) şi întemeierea Imperiului Nou.

Eliberarea s-a tradus printr-un avânt al naționalismului şi xenofobiei. A fost nevoie de cel puțin un secol pentru a se stinge setea de revanşă împotriva hiksosilor. La început, suveranii întreprindeau raiduri de pedepsire. Dar în ~ 1470 Tutmosis UI deschide seria campaniilor militare

în Asia printr-o expediție împotriva vechilor fortificații ale hiksosilor. Sentimentul de nesiguranță născut de ocupația străină s-a stins greu. Pentru a face Egiptul invulnerabil la agresiunile externe, Tutmosis III a procedat la o serie de cuceriri care au dus la Imperiu. Probabil că frustrațiile suferite în primii 22 de ani de domnie au exacerbat ambițiile sale militare. Căci în tot acest timp adevăratul suveran fusese mătuşa şi soacra sa, Hatşepsut. Această regina deosebit de înzestrată prefera expansiunea culturală şi comercială războaielor de cucerire. Dar la cincisprezece zile după căderea lui Hatşepsut, Tutmosis era de acum în drum spre Palestina şi Siria — pentru a-i supune pe „rebeli". La puțin timp după asta, el triumfă la Megiddo. Din fericire pentru viitorul Imperiului, Tutmosis s-a arătat generos cu învinşii.

Acesta era sfârşitul izolaționismului egiptean, dar şi declinul culturii tradiționale egiptene. In ciuda duratei relativ scurte a Imperiului, urmările sale au fost ireversibile. Ca urmare a politicii sale internaționale, Egiptul s-a deschis progresiv spre o cultură cosmopolită. Un secol după victoria de la Megiddo, prezența masivă a „asiaticilor" este atestată peste tot, chiar în administrație şi în reşedințele regale50. Numeroase divinități străine erau nu numai tolerate, dar şi asimilate zeităților naționale, în plus, zeii egipteni încep să fie adorați în țările străine şi Amon-Ra devine un zeu universal.

Solarizarea lui Amon uşurase atât sincretismul religios cât şi restaurarea zeului solar în rangul întâi. Căci Soarele era Zeul Universal accesibil51. Cele mai frumoase imnuri închinate lui Amon-Ra, exaltându-1 ca pe un creator universal şi cosmocrat, au fost compuse la începutul epocii „imperiale". Pe de altă parte, adorarea zeului solar ca Zeu Suprem prin excelență, pregătea o anumită unitate religioasă: supremația unuia şi aceluiaşi principiu divin se impunea progresiv, din valea Nilului, până în Siria şi în Anatolia. în Egipt, această teologie solară de tendință universalistă se găsea fatal implicată în tensiunile de ordin politic, în timpul Dinastiei a XVIII-a, templele lui Amon-Ra au fost considerabil mărite şi veniturile lor înzecite. Ca urmare a ocupației hiksosilor şi mai ales a eliberării Egiptului de către un faraon din Teba, zeii au fost puşi să conducă într-un chip mai direct treburile statului. Aceasta însemna că zeii — în primul rând Amon-Ra — îşi comunicau sfaturile prin intermediul corpului sacerdotal. Marele Preot al lui Amon a câştigat o autoritate considerabilă; el se situa imediat după Faraon. Egiptul era pe punctul de a deveni o teocrație; ceea ce, de altfel, nu reducea lupta pentru putere între Marele Preot şi Faraoni. Această excesivă politizare a ierarhiei sacerdotale a ridicat tensiunea dintre diferitele orientări teologice la nivelul unor antagonisme adeseori ireductibile.

32. Akhenaton sau Reforma ratată

Ceea ce s-a numit „Revoluția de la Amarna" (1375-1350), adică promovarea lui Aton, discul solar, ca unic Zeu Suprem, se explică, în parte, prin voința faraonului Amenhotep IV de a se elibera de sub dominația Marelui Preot, într-adevăr, la puțin timp după întronare, tânărul

49 Nici un document oficial nu înregistrează izgonirea hiksosilor. Singura mărturie este scurta autobiografie a unui modest combatant din războiul de eliberare; textul a fost tradus de H. Breasted, Ancient Reconls t>f fyyi>t, II, PP- l sq; a se vedea, de asemenea, John Wilson, op. cit., pp. 164-165.

30 A se vedea J. Wilson, op. cit., pp. 189 sq.

S1 Pentru motive pe care le-am analizat în altă parte (§ 20; a se vedea si Trăite, §§ 14,30), zeii

celeşti deveniseră dii oţioşi.

suveran i-a ridicat Marelui Preot al lui Amon dreptul de a administra bunurile zeului, retrăgându-i astfel izvorul puterii. Apoi, Faraonul şi-a schimbat numele („Amon este mulţumit") în Akh-en-Aton („Cel care îl slujeşte pe Aton*'), a abandonat vechea capitală, Teba, „oraşul lui Amon" şi a clădit un altul la 500 km mai ia nord, pe care 1-a numit Akhetaton (actualmente Tell-el-Amarna) şi unde a ridicat palatele şi templele lui Aton. Spre deosebire de sanctuarele lui Amon, acelea ale lui Aton nu erau acoperite; Soarele putea fi adorat în toată splendoarea sa. Nu a fost singura inovaţie a lui Akhenaton. în artele figurative, el a încurajat stilul numit apoi „naturalismul" de la Amarna; pentru prima oară limbajul popular a fost introdus în inscripţiile regale şi în decretele oficiale; în plus, Faraonul a renunţat la convenţionalismul rigid impus de etichetă şi a lăsat să domnească spontaneitatea în relaţiile cu membrii familiei sale si cu intimii săi.
Toate aceste inovaţii se justifică prin valoarea religioasă pe care Akhenaton o acorda „adevărului" (ma'af), deci la tot ce era „natural", conform cu ritmurile vieţii. Pentru că acest faraon bolnăvicios şi aproape diform, care urma să moară foarte tânăr, descoperise semnificaţia religioasa a „bucuriei de a trăi", beatitudinea de a primi creaţia inepuizabilă a lui Aton, în primul rând lumina divină. Pentru a-şi impune „reforma", Akhenaton 1-a înlăturat pe Amon si pe toţi ceilalţi zei52 în favoarea lui Aton, Zeu Suprem, identificat cu discul solar, sursă universală a vieţii; acesta era reprezentat cu raze care se terminau prin nişte mâini aducând credincioşilor simbolul vieţii (/mkh-ul). Esenţialul teologiei lui Akhenaton se găseşte în două imnuri adresate lui Aton, singurele care s-au păstrat. E vorba, desigur, de una din cele mai nobile expresii religioase egiptene. Soarele „este începutul vieţii", razele sale „sărută toate ţările". „Deşi foarte departe, razele tale sunt pe pământ; deşi eşti pe feţele oamenilor, urmele tale nu se văd53. Aton este „creatorul sămânţei în femeie", el e cel care dă viaţă embrionului şi veghează naşterea şi creşterea copilului, aşa curn dă viaţă şi puilor de pasăre şi apoi îi ocroteşte. „Cât de diferite sunt operele tale! Ele sunt ascunse înaintea oamenilor O! unic Dumnezeu în afara căruia nu este altul."54 Aton a creat toate ţările, bărbaţii şi femeile, le-a pus pe toate la locul lor, având grijă de nevoile lor. „Lumea trăieşte prin tine!..." „Fiecare îşi are hrana sa".
Pe bună dreptate acest imn a fost comparat cu Psalmul 104. S-a vorbit chiar de caracterul „monoteist" al reformei lui Akhenaton. Originalitatea şi importanţa celui ce a fost „primul individ ai istoriei", cum îl caracteriza Breasted, sunt încă mult discutate. Dar nu ne putem îndoi de fervoarea sa religioasă. Rugăciunea găsită în sarcofagul său conţinea aceste rânduri; „O să respir dulcea răsuflare a gurii tale. In fiecare zi îţi voi contempla frumuseţea... Dă-mi mâinile tale, pline de spiritul tău, ca să te primesc şi să trăiesc prin el. Cheamă numele meu de-a lungul veşniciei: niciodată nu va lipsi la chemarea ta!" După treizeci şi trei de secole, această rugăciune îşi păstrează încă forţa emoţională.
în timpul domniei lui Akhenaton şi tocmai din cauza pasivităţii lui politice şi militare, Egiptul şi-a pierdut imperiul asiatic. Succesorul său, Tut-Ankh-Amon (~ 1357-1349), a reluat raporturile cu Marele Preot al lui Amon şi s-a reîntors în Teba. Urmele „reformei atoniste" au fost în cea mai mare parte şterse. La puţin timp după aceasta, moare ultimul faraon al lungii şi glorioasei Dinastii

a XVIIÎ-a.
52 fn principiu, căci el i-a păstrat pe Ra, Ma'at şi Harakhti.
53 „Când tu te culci... Pământul este în întuneric, asemeni Morții." fn timpul nopții, fiarele sălbatice şi şerpii mişună şi atunci „lumea se cufundă în tăcere". Akhenaton evocă, în detalii de o surprinzătoare prospețime, miracolul zeilor, beatitudinea arborilor, florilor, păsărilor şi peştilor.
54 „Tu ai creat Pământul... când erai singur!" „Tu ai făcut cerul atât de depărtat pentru ca să te poți ridica în înalt şi să poți privi la ceea ce ai făcut!"

După opinia comună a savanților, stingerea Dinastiei a XVIII-a marchează, totodată, sfârşitul creativității geniului egiptean, în ceea ce priveşte creațiile religioase, ne putem întreba dacă modicitatea lor până la întemeierea Misterelor lui Isis şi Osiris nu se explică prin grandoarea şi eficacitatea sintezelor puse la punct în timpul Imperiului Nou55. Căci, dintr-un anumit punct de vedere, aceste sinteze reprezintă vârful gândirii religioase egiptene: ele constituie un sistem perfect articulat care nu mai încurajează decât inovații stilistice.
Pentru a aprecia mai exact importanța acestor sinteze teologice, să revenim o clipă asupra „monoteismului atonian". Trebuie să precizăm de la început că expresia utilizată de Akhenaton în imnul său — „singurul Zeu, în afara căruia nu există altul" — era aplicată, cu o mie de ani înaintea reformei de la Amarna, lui Amon, lui Ra, lui Atum şi altor zei. în plus, aşa după cum remarcă John Wilson56, existau cel puțin doi zei, căci Akhenaton era el însuşi adorat ca o divinitate. Rugăciunile credincioşilor (adică a grupului restrâns de funcționari şi de demnitari de la Curte) erau adresate nu lui Aton, ci chiar lui Akhenaton. în admirabilul său imn, faraonul declară că Aton este zeul său personal: „Tu eşti în inima mea şi nimeni altul nu te cunoaşte în afară de fiul tău (i.e. Akhenaton), pe care 1-ai inițiat în planurile şi în puterea ta!" Aceasta şi explică dispariția aproape instantanee a „atonismului" după moartea lui Akhenaton. La urma urmei, era o devoțiune limitată la familia regală şi la curteni.
Să adăugăm că Aton era cunoscut şi adorat cu mult timp înainte de reforma de la Amarna57. în Cartea despre ceea ce este în lumea de dincolo, Ra este numit „Stăpânul Discului (Aton)". în alte texte din Dinastia a XVIII-a, Amon („zeul ascuns") este ignorat, în vreme ce Ra este descris ca zeul a cărui „față este acoperită" şi care „se ascunde în cealaltă lume". Altfel spus, caracterul misterios şi i n vizibilitatea lui Ra sunt declarate aspecte complementare ale lui Aton, zeul deplin manifestat în discul solar58.
33. Sinteza finală: asocierea Ra~Osiris
Teologii Imperiului Nou insistă asupra complementarității zeilor opuşi, şi chiar antagonici. în Litania lui Ra, zeul solar este numit „Unul-adunat-împreună"; el este reprezentat sub forma lui Osiris mumie, purtând coroana Egiptului de Sus. în alți termeni, Osiris este pătruns de spiritul lui Ra59. Identificarea celor doi zei se împlineşte în persoana faraonului mort: după procesul de osirizare, Regele învie ca tânăr Ra. Căci călătoria soarelui reprezintă modelul exemplar al destinului omului: trecerea de la un mod de a exista la altul, de la viață la moarte şi, apoi, la o nouă naştere. Coborârea lui Ra în lumea subterană semnifică moartea şi învierea sa. Un anumit text îl evocă pe „Ra care se va odihni în Osiris şi Osiris care se va odihni în Ra"60. Numeroase

aluzii mitologice subliniază dublul aspect al lui Ra: solar şi osirian. Coborând în cealaltă lume, Regele devine echivalentul binomului Osiris-Ra.
După unul din textele citate mai sus, Ra „se ascunde în lumea cealaltă". Mai multe invocații din Litanie (20-23) subliniază caracterul acvatic al lui Ra şi identifică pe zeul solar cu Oceanul primordial. Dar unirea contrariilor este exprimată mai ales prin solidaritatea ocultă între Ra
55 Ne gândim, evident, la elitele religioase cărora le erau accesibile profundele semnificații ale acestor creații.
56 Op. cit.,pp. 223 sq.
57 Cf. Wilson, op. cit., pp. 210 sq.; A Piankoff, Leş Shrines de Tut-Ankh-Amon, pp. 5 sq.
58 A. Piankoff, op. cit., p. 12.
59 Cf. A. Piankoff, The Litany ofRa, p. 11.
60 Cf. Piankoff, Ramesses. VI, p. 35.

şi Osiris, sau între Horus şi Seth61. Sau, reluând o formulă fericită a lui Rundle Clark (p. 158), Ra ca zeu transcendent şi Osiris ca zeu emergent constituie manifestările complementare ale divinității, în ultimă instanță este vorba despre acelaşi „mister", şi anume multiplicitatea formelor emanate de o singură Divinitate62. După teogonia şi cosmogonia efectuată de Atum (§ 26), divinitatea este în acelaşi timp una şi multiplă; creația constă în multiplicarea numelor şi a formelor sale.
Asocierea şi coalescența zeilor sunt operații familiare gândirii religioase egiptene din cea mai îndepărtată antichitate. Originalitatea teologiei Imperiului Nou este, pe de o parte, postulatul dublului proces al osirizării lui Ra şi al solarizării lui Osiris; pe de altă parte, convingerea că acest dublu proces revelează semnificația secretă existenței umane, şi anume complementaritatea între viață şi moarte65. Dintr-un anume punct de vedere, această sinteză teologică confirmă victoria lui Osiris, acordându-i şi o nouă semnificație. Triumful zeului asasinat era total încă de la începutul Imperiului Mijlociu, începând cu Dinastia a XVIII-a. Osiris devine Judecătorul morților. Cele două acte ale dramei de dincolo de mormânt — „procesul" şi „cântărirea inimii" — se desfăşurau înaintea lui Osiris. Distincte în Textele Sarcofagelor, „procesul" şi „cântărirea inimii" tind să se confunde în Cartea Morților64. Aceste texte funerare editate în timpul Noului Imperiu, dar conținând materiale mai vechi, se vor bucura de o popularitate neegalată până la finele civilizației egiptene. Cartea Morților este ghidul prin excelență al sufletului în lumea de dincolo. Rugăciunile şi formulele magice pe care le conține au drept scop să uşureze călătoria sufletului şi, mai ales, să-i asigure succesul în încercările „procesului" şi „cântăririi inimii".
Printre elementele arhaice ale Cărții Morților, să relevăm primejdia „morții a doua" (cap. 44,130, 135-136, 175-176) şi importanța de a păstra memoria (cap. 90) şi de a-şi reaminti numele (cap. 25); credințe amplu atestate la „primitivi", dar şi în Grecia şi India veche. Lucrarea reflectă totuşi sintezele teologice ale Imperiului Nou. Un imn al lui Ra (cap. 15) descrie călătoria cotidiană a soarelui; când pătrunde în lumea subterană, el răspândeşte acolo bucuria. Morții „se bucură când străluceşti acolo pentru marele zeu Osiris, domnul veşniciei". Nu mai puțin semnificativă este dorința mortului de a se identifica cu o divinitate: Ra, Horus, Osiris, Anubis, Ptah etc. Aceasta nu

exclude deloc folosirea de formule magice, într-adevăr, a cunoaşte numele unui zeu echivalează cu a obține o anumită putere asupra lui. Valoarea magică a numelui şi, în general, a cuvântului era, desigur, cunoscută încă din preistorie. Pentru egipteni, magia era o armă făurită de zei pentru apărarea omului, în epoca Imperiului Nou, magia este personificată de un zeu care îl întovărăşeşte pe Ra în barca sa, ca un tribut al zeului solar65, în fond, călătoria nocturnă a lui Ra în lumea subterană, coborâre periculoasă, semănată de numeroase obstacole, constituie modelul exemplar al călătoriei fiecărui mort către locul de judecată66.
Unul din capitolele cele mai importante ale Cărții Morților, capitolul 125, este consacrat judecății sufletului în marea sală zisă a celor „Două Mă'af6'1'. Inima mortului este pusă pe

61 Cf. exemplele citate de A. Piankoff, Litany, p. 49, n. 3.

62 încă în Textele Piramidelor, Atum emană zeii din propria sa ființă. Sub forma sa primordială din Şarpe (cf. § 26), Atum, de asemenea, a fost identificat cu Osiris (ceea ce presupune că el însuşi poate să „moară") şi, prin urmare, cu Horus; cf. textele citate şi comentate de A. Piankoff, Litany, p. 11, n. 2.

6-1 Un proces analog, deşi urmărind alte obiective, a fost efectuat în India începând cu epoca textelor Brahmana; cf. cap. [X.

64 Cf. J. Yoyote, „Le Jugement des morts dans l'Egypte ancienne", p. 45. Să precizăm că judecata morților şi noțiunea unei justiții celeste „intervenind după moartea fiecăruia, om sau rege", sunt clar atestate începând cu Dinastia a IX-a; J. Yoyote, ibid., p. 64.

65 Dar, progresiv, rolul formulelor magice devine suprem mai ales în mediile populare.

66 Alte culegeri funerare — Cartea despre ceea ce este în lumea de dincolo, Cartea Porților etc. — descriu într-un mod sistematic regatul morților pe care Ra îl parcurge în timpul celor douăsprezece ore ale nopții.

67 Asupra sensului acestei expresii, a se vedea J. Yoyote, op. cit., pp. 61 sq.

un taler al balanței; pe un altul se află o pană, sau un ochi, simboluri ale lui ma'at. în timpul operației, mortul recită o rugăciune, rugându-şi inima să nu mărturisească împotriva lui. Apoi, el trebuie să pronunțe o declarație de nevinovăție, impropriu denumită „confesiune negativă":
„Nu am săvârşit nedreptatea față de oameni...
Nu 1-am blestemat pe Zeu...
Nu 1-am sărăcit pe cel sărac...
Nu am ucis...
Nu am pricinuit nimănui durere şi suferință...
Nu am micşorat ofrandele de hrană aduse în temple etc.
Sunt pur. Sunt pur. Sunt pur. Sunt pur".
Mortul se adresează celor patruzeci si doi de zei care constituie tribunalul: „Salut vouă, zeilor de aici! Eu vă cunosc, va ştiu numele. Nu voi cădea sub loviturile voastre. Nu veți vorbi de rău despre mine Zeului pe care îl însoțiți... Veți spune că ma'at îmi revine, în prezența Stăpânului Universului, căci eu am practicat ma'at în Egipt". El îşi rosteşte propriul elogiu: „Am mulțumit pe Zeu cu faptele pe care le îndrăgeşte. Am dat pâine celui înfometat, apă celui însetat, veşminte

celui gol, o barcă celui ce nu avea... De aceea, mântuiţi-mă, apăraţi-mă! Nu mărturisiţi împotriva mea în faţa marelui Zeu!". Apoi se întoarce către Osiris: „O, zeu care şezi pe locul tău înalt... tu poţi să mă ocroteşti împotriva solilor care seamănă nenorocirea si trezesc necazurile... căci eu am săvârşit mă 'at în numele Stăpânului lui mă 'al. Sunt pur!"68 In plus, mortul este supus unui interogatoriu de ordin iniţiatic. El trebuie să demonstreze că ştie numele secrete ale diferitelor părţi ale porţii şi ale pragului, ale paznicului sălii şi ale zeilor69.

Meditând asupra misterului morţii, geniul egiptean a realizat ultima sinteză religioasă, singura care şi-a menţinut supremaţia până la sfârşitul civilizaţiei egiptene. E vorba, desigur, de o creaţie susceptibilă de interpretări şi de aplicaţii multiple. Sensul profund al binomului Ra-Osiris sau al continuităţii viaţă-moarte-transfigurare nu era în chip necesar accesibil credincioşilor convinşi de infailibilitatea formulelor magice; totuşi, acestea din urmă reflectau aceeaşi gnosă eshatolo-gică. Dezvoltând vechea concepţie despre moarte ca transmutaţie spirituală, teologii Imperiului Nou au identificat modelele acestui „mister" atât în acţiunile zilnice ale lui Ra, cât şi în drama primordială a lui Osiris. în acest mod ei au articulat într-un singur sistem ceea ce părea prin excelenţă etern şi invulnerabil — cursa soarelui —, ceea ce era doar un episod tragic şi, la urma urmei, întâmplător — uciderea lui Osiris —, şi ceea ce părea prin definiţie efemer şi fără sens: existenţa umană, în articularea acestei soteriologii, rolul lui Osiris a fost esenţial. Graţie lui, fiecare muritor putea să spere de acum înainte un „destin regal" în cealaltă lume. în ultimă instanţă, faraonul constituia modelul universal.

Tensiunea între „privilegiu", „înţelepciune iniţiatică" şi „fapte bune" este rezolvată într-un mod care poate să decepţioneze uneori. Căci dacă „dreptatea" era întotdeauna asigurată, „înţelepciunea iniţiatică" putea să fie redusă la posesia formulelor magice. Totul depindea de perspectiva în care se situa omul în raport cu ansamblul eshatologic, stângaci articulat în Cartea Morţilor şi în alte opere similare. Aceste texte solicitau mai multe „lecturi", efectuate la niveluri diferite. „Lectura magică" era desigur cea mai uşoară: ea nu implica decât credinţa în atotputernicia verbului, în măsura în care, graţie unei noi eshatologii, „destinul regal" devine universal accesibil, prestigiul magiei nu va înceta să crească. Amurgul civilizaţiei egiptene va fi dominat de credinţe şi practici magice70. Se cuvine să amintim totuşi că în teologia memfită (cf. § 26) Ptah crease zeii şi lumea prin puterea Verbului...

68 Traducere de J. Yoyote, pp. 52-56.

69 Ibid., pp. 56-57. în epoca Vechiului Imperiu, faraonul, de asemenea, trebuia să suporte un interogatoriu iniţiatic; cf. § 28.

70 A se vedea partea a Il-a a prezentei lucrări.

Capitolul V

MEGALIŢI, TEMPLE, CENTRE CEREMONIALE: OCCIDENTUL EUROPEI, REGIUNEA MEDITERANEI, VALEA INDUSULUI

34. Piatra şi banana

Construcţiile megalitice din Europa Occidentală şi Septentrională fascinează pe cercetători de mai bine de un secol, într-adevăr, nu putem privi o bună fotografie a aliniamentelor de la Carnac sau a triliţilor gigantici de la Stonehenge, fără să nu ne întrebăm despre scopul şi semnificaţia lor.

Rămâi încremenit în fața măiestriei tehnologice a acestor agricultori din epoca pietrei şlefuite. Curn au reuşit să înalțe la verticală blocuri de 300 de tone şi să ridice lespezi de 100 de tone? în plus, asemenea monumente nu sunt izolate. Ele fac parte dintr-un întreg complex megalitic, întinzându-se de la coasta mediteraneană a Spaniei, acoperind Portugalia, jumătate din Franța, coastele occidentale ale Angliei, şi prelungindu-se în Irlanda, în Danemarca si pe coastele meridionale ale Suediei. Desigur există variații morfologice semnificative. Dar două generații de preistorici s-au străduit să demonstreze continuitatea tuturor culturilor megalitice europene. Continuitate care nu se poate explica decât prin difuziunea complexului megalitic pornind de la un centru situat la Los Milares în provincia Almeria.
Complexul megalitic cuprinde trei categorii de construcții: 1) menhirul (din bretona târzie men - piatră şi hir = lungă) este o piatră mare, uneori destul de înaltă[1] împlântată vertical în sol; 2) cromlehul (de la crom - cerc, curbă şi leh = loc) desemnează un ansamblu de menhiri, dispuşi în cerc sau în semicerc (cel mai monumental este cromlehul de la Stonehenge, lângă SaJjsbury); uneori menhirii sunt aliniați în mai multe şiruri paralele, ca la Carnac în Bretania[2]; 3) dolmenul (doi - masă şi men - piatră) este constituit de o imensă dală susținută de mai multe pietre ridicate, aranjate astfel încât să formeze un fel de îngrăditură sau cameră. La început dolmenul era acoperit de o movilă.
Dolmenele constituie la drept vorbind monumente funerare. (Mai târziu, în anumite regiuni — Europa Occidentală, Suedia, — dolmenul a fost transformat în „alee acoperită", adă-ugându-i-se, ca un fel de vestibul, un lung culoar acoperit de dale.) Există dolmene gigantice cum e acela de la Soto (lângă Sevilla), de 21 m lungime, având ca fronton un bloc de granit de 3,40 m înălțime, 3,10 m lărgime şi 0,72 m grosime, care cântăreşte 21 de tone. La Los Millares, s-a dezgropat o necropolă cu vreo sută de „alei acoperite". Majoritatea mormintelor sunt situate sub movile enorme. Unele morminte conțin până la 100 de morți, reprezentând mai multe generații ale aceleiaşi gens. Câteodată camerele mortuare au un stâlp central şi pe pereți se disting încă urme de pictură. Dolmenele se găsesc de-a lungul Atlanticului, mai ales în Bretania, până în Țările de Jos. în Irlanda, camerele funerare, destul de înalte, au pereții împodobiți cu sculpturi.
1 Menhirul situat lângă Locmariaquer măsura peste 20 de m fnălțime. în Bretania, anumiți menhiri izolați sunt asociați tu morminte.
2 Aliniamentele de la Carnac cuprind 2 935 menhiri dispuşi pe un teren de 3 900 m lungime.

E vorba, desigur, de un foarte important cult al morților, în timp ce casele țăranilor neolitici care ridicaseră monumentele erau modeste şi efemere (în fapt, ele aproape n-au lăsat urme), locuințele morților au fost clădite în piatră. Este evident că se dorea construirea unor monumente impunătoare şi solide, capabile să învingă timpul. Se cunoaşte complexitatea simbolismului litic şi valențele religioase ale pietrelor şi ale stâncilor[3]. Stânca, lespedea, blocul de granit revelă durata infinită, permanența, incoruptibilitatea, în ultimă instanță un mod de a exista independent de devenirea timpului.
Contemplând grandioasele monumente megalitice ale primilor agricultori ai Europei Occidentale, nu putem să nu ne amintim un mit indonezian: La început, când cerul era foarte aproape de

pământ, Dumnezeu a binecuvântat prima pereche de oameni cu toate darurile sale, lăsându-le în jos la capătul unei frânghii, într-o zi, el le-a trimis o piatră, dar strămoşii, surprinşi şi supăraţi, o refuzară. După câtva timp, Dumnezeu a coborât din nou frânghia; de astă dată cu o banană, care a fost acceptată imediat. Atunci strămoşii auziră vocea creatorului: deoarece aţi ales banana, viaţa voastră va fi scurtă precum a acestui fruct. Dacă aţi fi ales piatra, viaţa voastră ar fi fost asemeni existenţei pietrei: imuabilă şi nemuritoare4.

Am văzut (§ 12) că descoperirea agriculturii a schimbat radical concepţia despre existenţa umană: aceasta s-a revelat la fel de fragilă şi efemeră ca şi viaţa plantelor. Dar, pe de altă parte, omul împărtăşea destinul ciclic al vegetaţiei: naştere, viaţă, moarte, renaştere. S-ar putea interpreta sensul monumentelor megalitice ca un răspuns la mitul indonezian: deoarece viaţa oamenilor este asemănătoare vieţii cerealelor, forţa şi perenitatea devin accesibile prin moarte. Morţii se reîntorc în sânul Mamei Pământ, cu speranţa de a împărtăşi soarta seminţelor; în plus, ei sunt asociaţi mistic blocurilor de piatră şi, prin urmare, devin puternici şi indestructibili ca stâncile.

într-adevăr, cultul megalitic al morţilor pare să comporte nu numai certitudinea supravieţuirii sufletului, ci mai ales încrederea în puterea strămoşilor şi speranţa că ei vor ocroti şi-i vor ajuta pe cei vii. O asemenea încredere se distinge radical de concepţiile atestate la alte popoare ale Antichităţii (mesopotamieni, hittiţi,evrei, greci etc.) pentru care morţii erau sărmane umbre nenorocite şi neputincioase. In plus, în vreme ce pentru constructorii megaliţilor, din Irlanda până în Malta şi în insulele egeene, comuniunea rituală cu strămoşii constituia cheia de boltă a activităţii lor religioase, în culturile protoistorice ale Europei Centrale, ca şi în Orientul Apropiat antic, separarea dintre cei morţi şi cei vii era prescrisă în modul cel mai strict.

Cultul megalitic al morţilor implica, în afară de diferite ceremonii (procesiuni, dansuri etc.), ofrande (alimente, băuturi etc.), şi sacrificii săvârşite lângă monumente şi prânzuri rituale deasupra mormintelor. Un anumit număr de menhiri au fost ridicaţi independent de sepulturi. Foarte probabil, aceste pietre constituiau un fel de „substitute ale corpurilor", în care se întrupau sufletele morţilor5. La urma urmei, un „substitut" de piatră era un trup clădit pentru eternitate. Uneori se află menhiri împodobiţi cu figuri umane; altfel spus, ei sunt „locuinţa", „trupul" morţilor. Tot astfel, figurile stilizate, desenate pe pereţii dolmenelor, precum şi micii idoli exhumaţi din mormintele megalitice ale Spaniei, reprezentau, probabil, strămoşi, în anumite cazuri, se poate descifra o credinţă paralelă: sufletul strămoşului este capabil să părăsească, din când în când, mormântul6. Pietrele găurite care astupă unele morminte megalitice şi care sunt, de altfel, numite „găuri ale sufletelor", permiteau comunicarea cu cei vii.

3 Cf. M. Eliade: Trăite d'histoire des religions, pp. 74 sq.

4 A.C. Kruijit, citat de J.G. Frazer, The Relief in Immortality (1913), I, pp. 74-75. Am comentat acest mit în „Mythologies of Death" (Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions, cap. III).

5 Horst Kirchner, „Die Menhire in Mitteleuropa und der Menhir gedanke", pp. 698 (= 90) sq.

6 S-au explicat anumiţi menhiri din Bretania, ridicaţi în faţa galeriilor de dolmene, prin credinţa egipteană după care sufletele morţilor, metamorfozate în păsări, îşi părăseau mormintele pentru a se aşeza pe o coloană în plin soare. „Se pare

83

Megaliţi, temple, centre ceremoniale

Trebuie, de asemenea, să ținem seama de semnificația sexuală a menhiriîor, căci ea este universal atestată la diferite niveluri de cultură. Ieremia (2: 27) evocă pe cei „care zic lemnului: «Tu eşti tatăl meu!» şi pietrei: «Tu m-ai născut!»"7. Credința în virtuțile fertilizante ale menhiriîor era încă împărtăşită de către țăranii europeni la începutul secolului actual, în Franța, pentru a avea copii tinerele femei practicau „glisada" (lăsându-se să alunece de-a lungul unei pietre) şi „frecarea" (aşezându-se pe monoliți sau frecându-şi burta de anumite stânci)8.
Această funcție genezică nu trebuie explicată prin simbolismul falie al menhirului, deşi un asemenea simbolism este atestat în anumite culturi. Ideea primă şi fundamentală era „trans-mutarea" strămoşilor în piatră; fie prin intermediul unui menhir „substitut al corpului", fie integrând în structura însăşi a construcției un element esențial al mortului: scheletul, cenuşa, „sufletul", în ambele cazuri, mortul „însuflețea" piatra, el sălăşluia într-un corp, mineral, deci imperisabil. Prin urmare, menhirul sau mormântul megalitic constituia un rezervor inepuizabil de vitalitate şi putere. Grație proiecției lor în structurile pietrelor funerare, morții deveneau stăpâni ai fertilității şi ai prosperității, în limbajul mitului indonezian, ei reuşiseră să-şi însuşească în acelaşi timp şi piatra şi banana...
35. Centre ceremoniale şi construcții megalitice
Anumite complexe megalitice cum e acela de la Carnac sau cel de la Ashdown, în Berkshire (conținând 800 megaliți într-un paralelogram cu laturile de 250 şi 500 de metri), constituiau cu siguranță centre ceremoniale importante. Sărbătorile comportau sacrificii şi, e de presupus, dansuri şi procesiuni, într-adevăr, mii de oameni puteau merge în procesiune pe larga alee de la Carnac. Probabil că majoritatea sărbătorilor erau în relație cu cultul morților. Ca şi alte monumente engleze analoage9, cromlehul de la Stonehenge este situat în mijlocul unui câmp de tumuli funerari. Acest faimos centru ceremonial constituia, cel puțin în forma sa primitivă10, un sanctuar clădit în vederea asigurării raporturilor cu strămoşii. Din punct de vedere al structurii, Stonehenge poate fi apropiat de complexele megalitice care s-au dezvoltat, în alte culturi, pornind de la o aşezare sacră: temple sau cetăți. Avem de-a face cu aceeaşi valorizare a spațiului sacru ca „Centru al Lumii", loc privilegiat în care se săvârşeşte comunicarea cu cerul şi cu lumea subterană, adică cu zeii, zeițele chtoniene şi spiritele morților.
în anumite regiuni din Franța, în Peninsula Iberică, şi în alte părți, s-au descoperit urmele unui cult al Zeiței, divinitate protectoare a morților. Totuşi, nicăieri arhitectura megalitică, cultul morților şi venerarea unei Mari Zeițe nu şi-au găsit o expresie atât de spectaculoasă ca la Malta. Săpăturile au scos la lumină foarte puține case; dar s-au descoperit până în prezent şaptesprezece temple, şi se estimează că numărul lor este încă şi mai mare. ceea ce justifică
că o credință asemănătoare a fost răspândită în întreg bazinul mediteranean şi în Europa Occidentală" (J. Maringer, L'homme prehistorique et şes dieux, p. 245). Cari Schuchhardt interpreta în acelaşi sens obeliscurile pictate pe sarcofagul găsit la Hagia Triada (§ 41), pe care stau păsări. Dar a se vedea critica lui Horst Kirchner, op. cit., p. 706 (= 98). în culturile megalitice din Asia sud-orientală, menhirul serveşte drept „lăcaş" pentru suflete (cf. § 36).
1 Totuşi, chiar un tratat viguros iahvist ca Deuteronomul, utilizează încă metafora ontologică a pietrei când proclamă realitatea absolută a lui Dumnezeu ca sursă unică a creativității: „Tu uiți Piatra care te-a adus pe lume, nu-ți mai aminteşti de Dumnezeul care te-a născut!" (32: 18).

8 A se vedea câteva exemple şi bibliografia în Trăite d'histoire des religions, § 77; a se adăuga H. Kirchner, op. cit., pp.650(=42)sq.
9 De exemplu, Woodhenge, Avebury, Arminghall şi Arbor Low, J. Maringer, p. 256.
10 Căci Stonehenge n-a fost construit dintr-o dată. Se ştie acum că lucrarea originară a suferit mai multe remanieri. A se vedea Colin Renfrew, Before Civilizution, pp. 214 sq.

opinia unor savanți că. în epoca neolitică, Malta era o isola sacra11. Vastele terase eliptice care se întindeau între sanctuare sau în fața lor serveau, desigur, pentru procesiuni sau coregrafie rituală. Pereții templelor sunt decorați cu admirabile spirale în basorelief şi s-a excavat un anumit număr de sculpturi în piatră, reprezentând femei culcate într-o rană. Dar descoperirea cea mai senzațională este enorma statuie a unei femei — cu siguranță o zeiță — aşezate.

Săpăturile au relevat un cult elaborat, cu sacrificii de animale, ofrande de hrană şi libațiuni, rituri de incubație şi de divinație, indicând existența unui coq) sacerdotal important şi bine organizat. Cultul morților juca probabil rolul central, în remarcabila necropolă de la Hal Saflieni, numită acum Hypogeu şi cuprinzând mai multe săli tăiate în stâncă, s-au cxhumat osemintele a vreo 7 000 de persoane, în Hypogeu s-au găsit statui de femei culcate, sugerând un rit de incubație. La fel ca şi în alte monumente megalitice, sălile interioare au pereții sculptați şi pictați. Aceste largi încăperi serveau pentru anumite ceremonii religioase rezervate preoților şi inițiaților, căci erau separate prin paravane modelate12.

în timp ce Hypogeul era, în acelaşi timp, necropolă şi capelă, în temple nu s-au descoperit morminte. Structura curbilinie a sanctuarelor malteze pare unică; arheologii o descriu ca,.având forma rinichilor", dar după G. Zuntz, această structură aminteşte mai degrabă forma matricei. Cum templele aveau acoperiş, iar sălile erau lipsite de ferestre si destul de întunecoase, a intra într-un sanctuar echivala cu a pătrunde în „măruntaiele Pământului", i.e. în matricea Zeiței chtoniene. Mormintele săpate în stâncă au, de asemenea, forma matricei. S-ar spune că mortul este aşezat din nou în sânul Pământului, pentru o nouă viață. „Templele reprezintă acelaşi model la o scară mare. Viii care intră în sanctuar pătrund în corpul zeiței", într-adevăr, conchide Zuntz, aceste monumente constituie scena „unui cult al Misterelor în sensul exact al termenului"13.

Să adăugăm că pe pereții dolmenelor şi al menhirilor din Ibcria şi din Europa Occidentală se află şi alte semne şi simboluri magico-religioase, de exemplu imaginea unui soare cu raze, semnul securii (specific zeilor furtunii), şarpele, simbolul vieții, asociat cu figuri de strămoşi, cerbul etc. Desigur aceste figuri au fost descoperite în regiuni diferite şi aparțin unor culturi de vârste diferite; dar ele au în comun faptul că sunt solidare cu acelaşi complex megalitic. Lucru care poate să se explice fie prin varietatea ideilor religioase împărtăşite de diferitele populații „megalitice", fie prin faptul că cultul strămoşilor, în ciuda importanței sale considerabile, era asociat cu alte complexe religioase.

36. „Enigma megaliților"

încă acum zece ani, arheologii explicau culturile megalitice prin influențele colonizatorilor sosiți din Mediterana orientală, unde, într-adevăr, mormintele colective sunt atestate încă din mileniul al IlI-lea14. Difuzându-se către vest, construcția dolmenelor (chamber-tonibs} s-a transformat în

arhitectură ciclopeană. După Glyn Daniel, această transformare a avut loc la Malta, în Peninsula Iberică şi în sudul Franţei. Acelaşi autor compară difuziunea arhitecturii megalitice cu colonizarea grecească şi feniciană în regiunea Mediteranei sau cu expansiunea Islamului în Spania. „O religie puternică, de inspiraţie egeeană, i-a obligat să-şi construiască mormintele (sau inormintele-ternple?) cu un asemenea consum de muncă şi să păstreze imaginea

11 Gunther Zuntz, Persephone, p. 4, n. l.

12 J.D. Evans, Malta, p. 139; Glyn Daniei şi J.D. Evans, Th.e Western Mediterruntan. p. 20.

13 G. Zunt/, Persephone, pp. 8, 25.

14 Mormintele colective minoene erau ţie peşteri naturale, fie incinte circulare, numite în general tholoi; cf. Glyn Daniel, The Megalithic Builders of Western Europe (ediţia a 2-a, 1962), p. 129.

zeiţei Jor tutelare şi funerare. Figura zeiţei, securea, coarnele şi alte simboluri ne readuc din bazinul parizian, de la Gavrinnis, de la Anghelu Ruju din Creta, în Marea Egee si chiar la Troia. Este în afară de îndoială că o credinţă robustă, originară din Mediterana orientală, a modelat şi inspirat pe constructorii mormintelor megalitice pe măsură ce aceştia se desfăşurau de-a lungul Europei Occidentale"15. Dar religia nu era prima cauză a migraţiilor lor; religia nu era decât „consolarea exilului lor în extremul occident şi nordul Europei". Emigranţii căutau ţari noi pentru a trăi în ele şi minereuri pentru negoţ16.

în ultima sa carte, Gordon Ghilde vorbea de o „religie megalitică", difuzată de exploratorii şi colonizatorii mediteraneeni. O dată acceptată, ideea de a construi morminte megalitice era adoptată de diversele societăţi, fără ca prin aceasta să fie afectate structurile lor specifice. Fiecare mormânt aparţinea probabil unui nobil sau unui şef al familiei; volumul de muncă era furnizat de către asociaţii săi. „Un mormânt megalitic trebuie comparat mai mult cu o biserică decât cu un castel, şi morţii săi asemănaţi mai degrabă cu sfinţii celtici decât cu baronii normanzi."17 „Misionarii" credinţei megalitice, o religie prin excelenţă a Zeiţei-Mamă, atrăgeau pe lângă comunităţile lor un mare număr de agricultori, într-adevăr, dolmenele şi cromlehurile sunt situate în regiunile cele mai propice dezvoltării agriculturii neolitice18.

Explicaţii asemănătoare ale complexului megalitic au fost propuse de către alţi preistorici eminenţi19. Totuşi, aceste explicaţii au fost invalidate de apariţia datării cu ajutorul carbonului radioactiv şi a dendrocronologiei20. S-a putut arăta că mormintele megalitice (chamber-tombs) din Bretagne au fost construite înainte de 4000 î.Hr., şi că în Anglia şi în Danemarca s-au ridicat morminte de piatră înainte de ~ 300021. Cât despre complexul gigantic de la Stonehenge, el era socotit contemporan culturii din Wessex, dependentă de civilizaţia miceniană. Or, analizele bazate pe metode recente au probat că Stonehenge a fost realizat înainte de Mycene; ultima remaniere (Stonehenge III) datează de la ~ 2100-190022. De asemenea, la Malta, epoca reprezentată de către templele de la Tarxien şi necropola de la Hal Saflien era terminată înainte de ~ 2000; prin urmare, nu puteau fi explicate trăsăturile sale caracteristice printr-o influenţă a epocii bronzului minoean23. Trebuie deci să conchidem că complexul megalitic european precede aportul egeean. Avem de-a face cu o serie de creaţii originale autohtone.

Totuşi, răsturnarea cronologică şi demonstrarea originalităţii populaţiilor occidentale nu au făcut

să avanseze interpretarea monumentelor megalitice. S-a discutat mult în jurul complexului Stonehenge, dar, în ciuda câtorva contribuții notabile24, funcția religioasă şi

15 G. Daniel, op. cit., p. 136.

16 G. Daniel, ibid., pp. 136-137.

17 Gordon Ghilde, The Prehistory of European Society, pp. 126 sq. Autorul apropie mormintele megalitice de micile capele întemeiate de sfinții galezi şi irlandezi în aceleaşi regiuni din insulele britanice (ibid., p. 128).

l*Ibid.,p. 129.

lyStuart Piggot consideră că monumentele megalitice derivă din Mediterana orientală şi le compară cu bisericile creştine sau cu moscheile; cf. Ancient Europe, p. 60. După Grahame Clark, ritul egeean al mormintelor colective, asociat cu cultul Zeiței-Mamă, a fost difuzat în Occident, de către prospectorii şi exploratorii minelor; cf. World Prehistory, pp. 138-139.

20 în engleză, „tree-ring calibration of radiocarbon"; a se vedea un expozeu limpede, adus la zi, la Colin Renfrew, Before Civilization, pp. 48-83. După cum se ştie, cele două „revoluții" — „Carbonul 14" şi dendrocronologia — au modificat radical cronologia preistoriei europene.

21 Amintim că, în Egipt, primele piramide din piatră au fost ridicate către ~ 2700. E adevărat că aceste piramide aveau predecesoare din cărămidă, dar rămâne o realitate faptul că înainte de ~ 3000 nu se cunoaşte nici un monument din piatră egiptean comparabil cu megaliții Europei Occidentale: cf. Renfrew, op. cit., p. 123.

22 A se vedea documentația la C. Renfrew, op. cit., pp. 214 sq.

23 Renfrew, op. cit., p. 152. A se vedea, de asemenea, G. Daniel şi J. D. Evans, The Western Mediterranean, p. 21.G.Zuntz se gândeşte totuşi la o influență egipteană sau sumeriană; cf. Persephone, pp. 10 sq.

24 într-adevăr, întrucât structura tectonică a Stonehengelui pare să implice, de asemenea, funcția de observator astronomic, e probabil ca sărbătorile principale să fi fost în relație cu schimbările anotimpurilor, precum la triburile Hopi şi Ia Cherokee; cf. Colin Renfrew, op. cit., pp. 239 sq.

simbolismul acestui monument sunt încă controversate, în plus, ca o reacție la ipotezele aventuroase (de exemplu, aceea a lui Şir Grafton Eliott Smith, care deriva toate construcțiile megalitice dintr-o singură sursă, Egiptul faraonic), cercetătorii nu îndrăznesc să mai abordeze problema în ansamblul său. Or, această timiditate este regretabilă, căci „megalitismul" constituie un subiect de studiu exemplar şi, probabil, unic. într-adevăr, un studiu comparativ ar fi în stare să arate în ce măsură analiza numeroaselor culturi megalitice, încă înfloritoare în secolul al XlX-lea, poate să contribuie la înțelegerea concepțiilor religioase împărtăşite de către autorii monumentelor preistorice.

37. Etnografie şi preistorie

Să amintim că, în afară de Mediterana şi Europa Occidentală şi Septentrională, megaliții de origine preistorică şi protoistorică sunt repartizați pe o suprafață imensă, Maghreb, Palestina, Abisinia, Dekkan, Assam, Ceylan, Tibet şi Coreea, în ce priveşte culturile megalitice încă vii la începutul secolului al XX-lea, cele mai notabile sunt atestate în Indonezia şi în Melanezia. Robert

Heine-Geldern, care şi-a consacrat o parte din viaţă studiului acestei probleme, estima că cele două grupuri de culturi megalitice — acela din preistorie şi cel al culturilor în stadiu etnografic — sunt solidare din punct de vedere istoric, căci, după opinia sa, complexul megalitic s-ar fi difuzat pornind dintr-un singur centru, foarte probabil din Mediterana orientală.
Vom reveni asupra ipotezei lui Heine-Geldern. Pentru moment să ne mulţumim să reamintim concluziile sale asupra credinţelor specifice societăţilor megalitice vii. Megaliţii sunt în relaţie cu anumite idei privind existenţa de după moarte, în majoritatea lor, ei sunt ridicaţi în cursul ceremoniilor destinate să apere sufletul în călătoria lui în lumea de dincolo; dar ei asigură, de asemenea, o postexistenţă eternă celor care le ridică în timpul vieţii lor, sau acelora cărora li se ridică monumentele după moarte, în plus, megaliţii constituie legătura prin excelenţă dintre vii şi morţi; ei sunt consideraţi ca perpetuând virtuţile magice ale persoanelor care i-au construit sau pentru care au fost construiţi, asigurându-se astfel fertilitatea oamenilor, a vitelor sau a recoltelor, în toate culturile megalitice încă înfloritoare, cultul strămoşilor joacă un rol important25.
Monumentele servesc drept lăcaş sufletelor morţilor, când se întorc să-şi viziteze satul, dar ele sunt utilizate şi de cei vii. Locul unde se găsesc megaliţii este totodată locul cultual prin excelenţă (coregrafie ceremonială, sacrificii etc.) şi centrul activităţii sociale, în cultul morţilor, de tip megalitic, genealogiile joacă un rol important. După Heine-Geldern, e probabil să se fi recitat ritualic genealogiile strămoşilor, adică ale întemeietorilor satelor şi ale anumitor familii. E important să subliniem acest fapt: omul speră că numele său va fi rememorat prin intermediul pietrei; altfel zis, legătura cu strămoşii este asigurată prin memoria numelor şi a faptelor lor, memorie „împietrită" în megaliţi.
Aşa cum am spus-o mai sus, Heine-Geldern susţine continuitatea civilizaţiilor megalitice, din mileniul al V-lea până la societăţile „primitive" contemporane. Totuşi, el respinge ipoteza panegipteană a lui G. Elliott Smith şi J.W. Perry. în plus, neagă existenţa unei „religii megalitice" pentru simplul motiv că credinţe şi concepţii „megalitice" sunt atestate în legătură cu un mare număr de forme religioase, atât elementare cât şi superioare. Savantul austriac compară complexul megalitic cu anumite curente „mistice", de exemplu, tantrism — care poate fi şi hinduist şi buddhist fără deosebire. El neagă, de asemenea, existenţa unui „cerc cultural
R. Heine-Geldern, „Prehistoric Research in the Netherlands Indies", p. 149; id., „Das Megalithproblem", pp. 167 sq.

megalitic", constituit, după unii autori, din mituri specifice şi instituţii sociale sau economice caracteristice; într-adevăr, idei şi practici megalitice sunt atestate la populaţii împărtăşind o mare varietate de forme sociale, de structuri economice şi de instituţii culturale26.
Analiza complexului megalitic efectuată de Heine-Geldern îşi păstrează încă valoarea. Dar ipotezele sale despre unitatea culturilor megalitice arheologice şi contemporane sunt azi contestate sau pur şi simplu ignorate de un mare număr de cercetători. Problema „continuităţii" complexului megalitic este considerabilă si trebuie să rămână deschisă. Căci, aşa cum se exprima recent un autor, e vorba de „cea mai mare enigmă a preistoriei". Oricum, şi oricare ar fi ipoteza adoptată — continuitate sau convergenţă — nu se poate vorbi despre o singură cultură megalitică.

Pentru discuţia noastră este important de remarcat faptul că, în religiile megalitice, sacralitatea pietrei este valorizată mai ales în relaţie cu postexistenţa. Se vede efortul de a se „întemeia" un mod anume de a exista după moarte, prin intermediul ontofaniei specifice pietrelor, în culturile megalitice ale Europei Occidentale, fascinaţia exercitată de către masele de piatră este evidentă; e vorba de o fascinaţie suscitată de dorinţa de a transforma mormintele colective în monumente spectaculoase şi indestructibile. Graţie construcţiilor megalitice, morţii se bucură de o putere excepţională; totuşi, deoarece comunicarea cu strămoşii este asigurată prin ritual, această putere poate fi împărtăşită şi de cei vii. Există, desigur, şi alte forme de cult al strămoşilor. Ceea ce caracterizează religiile megalitice este faptul că ideile de perenitate şi de continuitate între viaţă şi moarte sunt sesizate prin exaltarea strămoşilor, identificaţi sau asociaţi cu pietrele. Să adăugăm, totuşi, că aceste idei religioase nu au fost deplin realizate şi perfect exprimate, decât doar în câteva creaţii privilegiate.

38. Primele oraşe din India

Cercetările recente în preistoria civilizaţiei indiene au deschis perspective care erau imprevizibile acum câteva zeci de ani. Ele au pus, totodată, probleme care n-au primit încă soluţii satisfăcătoare. Excavarea celor două oraşe-societăţi, Harappa şi Mohenjo-Daro, a scos la lumină o civilizaţie urbană destul de avansată, mercantilă şi „teocratică" totodată. Cronologia este încă controversată, dar pare sigur că civilizaţia Indusului era desăvârşit dezvoltată către ~ 2500. Ceea ce i-a izbit pe autorii primelor săpături este uniformitatea şi încremenirea acestei civilizaţii. Nici o schimbare, nici o inovaţie n-au putut fi remarcate în mileniul de istorie al civilizaţiei harappiene. Cele două oraşe-cetăţi erau probabil capitalele „Imperiului". Uniformitatea şi continuitatea culturală nu se pot explica decât presupunând un regim întemeiat pe un fel de autoritate religioasă27.

Azi se ştie ca această cultură se întindea dincolo de valea Indusului, şi că peste tot ea prezenta aceeaşi uniformitate. Tehnologia harappiană este considerată de Gordon Ghilde ca egală cu aceea a Egiptului şi a Mesopotamiei. Totuşi, majorităţii produselor ei le lipseşte imaginaţia, „sugerându-ne ideea că oamenii de la Harappa nu se concentrau asupra lucrurilor acestei lumi"28. în ce priveşte originea acestei prime civilizaţii urbane dezvoltată în India, cercetătorii sunt de acord în a o căuta în Belucistan. După Fairservis, strămoşii harappienilor descindeau din agricultorii prearieni ai Iranului. Anumite faze ale culturii preharappiene încep să fie mai bine cunoscute, graţie săpăturilor efectuate în Belucistanul meridional. Este remarcabil faptul că

26 Cf. „Das Megalithproblem", pp. 164 sq.

27 Cf. M. Eliade, Le Yoga, pp. 348 sq.

28 B. şi R. Allchin, The Birîh of Indian Civilization, p. 136.

primele aglomerări importante au fost clădite pe lângă structuri având o funcţie ceremonială. In importantul complex arheologic săpat în regiunea râului Porali şi cunoscut sub numele de „Edith Shabr Complex", s-a scos la lumină o movilă înaltă de şapte până la doisprezece metri, şi numeroase construcţii înconjurate de ziduri. în vârf, structura era ridicată în fonnă de ziqqurat; mai multe scări duceau spre platformă. Construcţiile în piatră păreau să fie puţin şi sporadic

locuite, ceea ce indică funcția ceremonială a întregului edificiu. A doua fază (faza B) a aceluiaşi complex se carcterizează prin prezența unor mari cercuri în piatră, a rnai mult de o sută de construcții, largi de trei până la opt metri, şi „avenue"-uri din pietre albe. Aceste structuri par, de asemenea, să fi servit numai unor scopuri religioase29.

Fairservis apropie aceste amplasamente sacre, si în general structurile exhumate în valea de la Quetta (reprezentând fazele preharappiene ale Sindului şi Belucistanului), de Mohenjo-Daro şi de Harappa, cetăți clădite inițial — după părerea sa — în vederea unor ceremonii cultuale. Această ipoteză este controversată încă, deşi nu există îndoieli cu privire la funcția religioasă a „citadelei", platformă comportând structuri caracteristice, aceleaşi în cele două cetăți. Pentru discuția noastră, controversa este fără mare interes. Căci, pe de o parte, „originea" cultuală a aglomerărilor preharappiene (deci, a primelor „oraşe"!) este asigurată, şi, pe altă parte, savanții sunt de acord astăzi să vadă în cele mai vechi centre urbane com-plexuri ceremoniale. Paul Wheatley a demonstrat în mod strălucit intenția şi funcția religioasă a primelor cetăți din China, din Mesopotamia, din Egipt, din America centrală etc.30 Cele mai vechi oraşe au fost construite împrejurul sanctuarelor, adică în proximitatea unui spațiu sacru, a unui „Centru al Lumii", în care se considera posibilă comunicarea între Pământ, Cer şi regiunile subterane31. Dacă s-ar arăta că cele două orase-capitală de pe Tndus se deosebesc net de prototipurile lor preharappiene (şi de alte oraşe vechi), va trebui să considerăm Harappa şi Mohenjo-Daro drept primele exemple de secularizare ale unei structuri urbane, fenomen modern prin excelență.

Ceea ce merită subliniat, pentru moment, este diversitatea morfologică a spațiului sacru şi a centrului cultual. în culturile megalitice din regiuneaMediteranei şi din Europa Occidentală, centrul ceremonial, solidar cu cultul morților, era consacrat prin menhiri şi dolmene, rareori prin sanctuare; în ceea ce priveşte aglomerările, ele nu depăşeau dimensiunea de sate32. După cum am văzut, adevăratele „oraşe" megalitice erau construite pentru morți: erau necropole.

39. Concepții religioase protoistorice şi paralelele lor în hinduism

Religia harappiană, adică aceea a primei civilizații urbane din India, este importantă si din alt motiv, şi anume, datorită raporturilor sale cu hinduismul, în pofida scepticismului anumitor autori, viața religioasă de la Mohenjo-Daro şi de la Harappa ne este accesibilă, cel puțin în liniile sale mari. Astfel, de exemplu, marele număr de figurine şi de desene înscrise pe sigilii indică culte ale unei Zeițe-Mamă. în plus, aşa cum Şir John Marshall recunoscuse deja, o figură ityfalică aşezată într-o poziție „yogică" şi înconjurată de animale sălbatice reprezintă un Mare Zeu, probabil un prototip al lui Siva33. Fairservis a atras atenția asupra

29 W. A. Fairservis, The Rools of Ancient India, pp. 195 sq., 362 sq. Asupra relației dintre această fază a culturii preharappiene şi megaliții Indiei meridionale, a se vedea ibld,, pp. 375 sq.

3f) Paul Wheatley, The Pivot ofthe Four Quarters, în special pp. 20 sq.; 107 sq.; 225 sq.

31 M. Eliade, Ije mythe de l'eternel retour, cap. 1; id., „Centre du Monde, Temple, Maison".

32 Primele oraşe ridicate în aceste regiuni erau şi ele „oraşe sacre", adică „Centre ale Lumii"; cf. Werner Miiller, Die heilige Stadt, passim.

33 Şir John Marshall, Mohenjo-Daro, vo!. I, p. 52; cf. M. Eliade, Le Yoga, pp. 349-350. De altfel, pietre în formă de lingam s-au găsit în oraşele amintite; cf. Allchin, op. cit., p. 312.

89

unui mare număr de scene de adorație sau de sacrificiu exprimate plastic pe sigilii. Cea mai celebră dintre ele arată o figură aşezată (sau dansând?) pe o platformă între doi oameni care se roagă în genunchi, fiecare însoțit de o cobră. Alte sigilii pun în evidență un personaj imobilizând, asemeni lui Ghilgameş, doi tigri; sau un zeu cornut, cu picioare şi coada de taur, amintind de mesopotamianul Enkidu; în fine, diferite spirite de arbori , cărora li se aduc sacrificii, procesiuni de indivizi purtând „stindarde" etc.34 în scenele pictate de pe unele urne exhumate la Harappa, Vats a crezut că poate să identifice sufletele morților pregătindu-se să traverseze un râu35.
După Şir John Marshall, savanții au subliniat caracterul „hinduist" aJ religiei harappiene. Pe lângă exemplele deja citate — Marea Zeiță, un proto-Siva în poziție „yogică". valoarea rituală a arborilor, a şerpilor, a lingam-u\ui — se mai pot menționa acel „Grand Bath" de la Mohenjo-Daro care reaminteşte „piscinele" templelor hinduse din zilele noastre, arborele pipai t folosirea turbanului (necunoscut în textele vedice, atestat numai după epoca Brahmanelor), podoabe de nas, pieptenul din fildeş etc.36 Procesul istoric care a asigurat transmisia unei părți a moştenirii harappiene şi absorbirea ei în hinduism este insuficient cunoscut. Cercetătorii discută încă pricinile decadenței şi ruinei finale a celor două oraşe-capitală. S-au invocat inundațiile catastrofale ale Indusului, consecințele secetelor, mişcările seismice37, în sfârşit, asaltul năvălitorilor arieni. După toate aparențele, cauzele declinului au fost multiple, în orice caz, către ~ 1750, civilizația Indusului era agonizantă si indo-arienii i-au dat doar lovitura de grație (cf. § 64). Dar trebuie precizat că, pe de o parte, invazia triburilor ariene a avut loc progresiv, timp de mai multe secole şi, pe de alta, că la sud, în regiunea cunoscută altădată sub numele de Sauraştra, o cultură derivată din complexul nucleului harappian şi-a continuat dezvoltarea şi după şocul arian38.
Acum douăzeci de ani scriam cu privire la distrugerea culturii de pe Indus: „Prăbuşirea unei civilizații urbane nu echivalează cu extincția pur şi simplu a culturii ci, ci doar cu regresiunea sa către forme rurale, larvare, «populare» (e un fenomen amplu verificat în Europa în timpul şi după marile invazii barbare). Dar, destul de curând, arianizarea Pcnjabului a declanşat procesul marii sinteze care trebuia sa devină într-o zi hinduismul. Un număr considerabil de elemente harappiene atestate în hinduism nu se pot explica decât printr-un contact, început destul de devreme, între cuceritorii indo-europeni şi reprezentanții culturii Indusului. Aceşti reprezentanți nu erau în mod necesar autorii culturii Indusului ori descendenții lor direcți: ei puteau să fie tributarii, prin iradiație, ai unor forme culturale harappiene, care se păstraseră în regiunile excentrice, cruțate de primele valuri ale arianizării. Aceasta ar explica faptul următor, în aparență straniu: cultul Marii Zeițe şi a lui Siva, falismul şi dendrolatria, ascetismul şi Yoga etc. apar pentru prima dată în India ca expresia religioasă a unei înalte civilizații urbane, aceea a Indusului — în timp ce majoritatea acestor elemente religioase sunt, în India medievală şi modernă, caracteristicile devoției «populare». Desigur, a existat, începând cu epoca harappiană, o sinteză între spiritualitatea aborigenilor şi aceea a «stăpânilor», autori ai civilizației urbane. Dar trebuie presupus că nu numai această sinteză s-a păstrat, ci şi aportul specific şi aproape exclusiv al «stăpânilor»: nu s-ar putea explica altfel importanța considerabilă pe care o iau
34 Fairservis, op. cit., pp. 274 sq.

35 Allchin, op. cit., p. 314 şi fig. 75.
36Cf. M. Eliade, Le Yoga, pp. 350-351; S. Piggott, Prehistoric India, pp. 268 sq.; B. şi R. Allchin, op. cit.,pp. 310 sq.; Şir Mortimer Wheeler, The Indus Civilization, p. 135.
37 A se vedea discutarea acestor ipoteze la Wheeler, op. cit., pp. 127 sq., Allchin, op. cit., pp. 143 sq., Fairservis, op. cit., pp. 302 sq.
38 Wheeler, op. cit., pp. 133 sq.; Allchin, op. cit., pp. 179 sq., Fairservis, op. cit., pp. 293, 295.

brahmanii după epoca vedică. E foarte probabil că toate aceste concepții religioase harappiene — care contrastează puternic cu acelea ale indo-europenilor — s-au păstrat, cu inevitabilele regresiuni, mai ales în straturile «populare», în marginea societății şi a civilizației noilor stăpâni ariofoni: de acolo au ieşit ele, în valuri succesive, în timpul sintezelor ulterioare care au dus la formarea hinduismului"39.
După 1954, au fost aduse alte dovezi ale continuității40, în plus, fenomene similare sunt atestate în alte părți, şi anume în Creta, în Egeida şi în Grecia continentală, într-adevăr, cultura şi religia elenică sunt rezultatul simbiozei între substratul mediteranean şi cuceritorii indo-eu-ropeni, coborâți din nord. La fel ca şi în India, ideile şi credințele religioase ale autohtonilor ne sunt accesibile mai ales din mărturiile arheologice, în timp ce cele mai vechi texte, în primul rând Homer şi Hesiod, reflectă, în parte, tradițiile năvălitorilor ariofoni. Trebuie să precizăm totuşi că Homer şi Hesiod reprezintă deja primele faze ale sintezei elenice.
40. Creta: grote sacre, labirinturi, zeițe
în Creta, cultura neolitică, atestată din mileniul al V-lea, a luat sfârşit când, către jumătatea mileniului al III-lea, insula a fost colonizată de către imigranți sosiți din sud şi din est. Noii veniți stăpâneau tehnicile metalurgice ale aramei şi bronzului. Şir Arthur Evans a numit cultura lor „minoică", după regele legendar Minos, şi a împărțit-o în trei perioade41: minoicul vechi (către finele mileniului al III-lea); minoicul mijlociu (de la ridicarea palatului din Cnossos şi din Mallia, ~ 2000, până la ~ 1580); minoicul recent (~ 1580-1150). în timpul minoicului mijlociu, cretanii utilizau o scriere hieroglifică, urmată, către ~ 1700, de o scriere lineară (alfabetul linear A); ambele sunt încă nedescifrate, în timpul acestei perioade (între ~ 2000 şi ~ 1900), primii greci, minyienii, pătrundeau în Grecia continentală. Ei reprezintă avangarda grupurilor indo-europene care, în valuri succesive, vor veni să se instaleze în Elada, în insule şi pe litoralul Asiei Mici. Prima fază a minoicului recent (~ 1580-1450) constituie apogeul civilizației minoice. Este epoca când, în Pelopones, năvălitorii ariofoni clădesc Mycene şi întrețin raporturi cu Creta. La puțin timp după aceea (~ 1450-1400), micenienii (sau aheenii) se implantează la Cnossos şi introduc scrierea numită Linearul B. Ultima fază a minoicului târziu, numită perioada miceniană (~ 1400-1150), se încheie cu invazia dorienilor (către ~1150) şi distrugerea definitivă a civilizației cretane.
Până la descifrarea Linearului B de către Michael Ventris, în 1952, singurele documente privind cultura şi religia minoică proveneau din săpăturile arheologice. Ele rămân şi acum cele mai importante. Primele mărturii ale actelor cu intenție religioasă au fost descoperite în peşteri, în Creta, ca de altfel pretutindeni în Mediterana, peşterile au servit mult timp drept locuință, şi de

asemenea, mai ales după neolitic, de cimitire (obicei care s-a prelungit până în timpurile moderne). Totuşi un număr destul de mare de peşteri au fost consacrate diverselor divinităţi autohtone. Anumite mituri, rituri şi legende asociate acestor caverne misterioase au fost integrate mai târziu tradiţiilor religioase ale grecilor. Astfel, una din cele mai celebre, grota din Amnissos, lângă Cnossos, era consacrată Eileithyei, zeiţa preelenică a naşterilor.
39 M. Eliade, Le Yoga, pp. 352-353.
40 Le vom găsi în lucrările lui Wheeler, Allchin si Fairservis. A se vedea şi Mário Cappieri, „Ist die Indus-Kultur und ihre Bevolkerung wirklich verschwunden?"; W. Koppers, „Zentralindische Fruchtbarkeitsriten und ihre Beziehungen zur Induskultur"; J. Haekel, „«Adonisgärtchen» im Zeremonialwesen der Rathwa in Gujerat (Zentralindien). Vergleich und Problematik".
41 Asupra acestor perioade, a se vedea R.W. Hutchinson, Prehistoric Crete, pp. 137-198, 267-316; R.F. Willetts, Creț an Cults and Festivals, pp. 8-37.

O alta, pe muntele Diete42, era celebră pentru că ocrotise pe Zeus copil; de acolo ar fi venit pe lume viitorul Stăpân al Olympului, şi strigătele noului-născut erau astupate de zgomotul produs de cureţii care îşi izbeau scuturile. Dansul înarmat al cureţilor constituia probabil o ceremonie iniţiatică, celebrată de confreriile de tineri (cf. § 83). Căci unele peşteri serveau acestor confrerii pentru riturile lor secrete; de exemplu, grota de pe Ida, unde se reuneau Dactilii, personificare mitologică a unei confrerii de meşteri metalurgi.

După cum se ştie, grotele au jucat un rol religios încă din paleolitic. Labirintul preia şi amplifică acest rol: a pătrunde într-o peşteră sau într-un labirint echivala cu o coborâre în Infern, altfel zis cu o moarte rituală de tip iniţiatic. Mitologia faimosului labirint al lui Minos este obscură şi fragmentară; dar episoadele cele mai dramatice se raportează la o iniţiere. Semnificaţia originară a acestui scenariu mitico-ritual era probabil uitată cu mult înainte de primele mărturii scrise. Saga lui Teseu, anume pătrunderea sa în labirint şi lupta sa victorioasă cu Minotaurul, ne va reţine atenţia mai departe (cf. § 94). Dar e bine să amintim de pe acum funcţia rituală a labirintului ca probă iniţiatică.

Săpăturile de la Cnossos nu au revelat nici o urmă a faimoasei lucrări a lui Dedal. Totuşi, labirintul figurează pe monedele cretane din epoca clasică şi labirinturile sunt semnalate şi în legătură cu alte oraşe, în ce priveşte etimologia, s-a explicat cuvântul ca însemnând „casă a securii duble" (labrys); altfel spus, ca desemnând palatul regal de la Cnossos. Dar cuvântul aheian pentru secure era peiekys (cf. mesopotamianul pilakku). E mai probabil ca termenul să vină de la asiaticul labrallaura, „piatră", „grotă". Labirintul desemna deci o carieră subterană, tăiată de mâna omului, într-adevăr, încă în zilele noastre, se cheamă „labirint" peştera de la Ampelusa, de lângă Gortyne43. Să semnalăm, pentru moment, arhaismul rolului ritual al grotelor. Vom reveni asupra persistenţei acestui rol, căci el ilustrează admirabil continuitatea anumitor idei religioase şi scenarii iniţiatice, din preistorie si până în vremile moderne (§ 42).

Figurinele feminine se multiplică în timpul neoliticului: ele au specific fusta în formă de clopot, lăsând sânii goi, şi braţele ridicate într-un gest de adorare. Fie că reprezintă ex-voto-un ori „idoli", aceste figurine indică preeminenţa religioasă a femeii şi, mai ales, primatul Zeiţei.

Documentele ulterioare confirmă şi precizează acest primat. Dacă judecăm după reprezentările de procesiuni, de sărbători de palat şi scene de sacrificii, personalul feminin juca un rol considerabil44. Zeițele sunt reprezentate acoperite cu văl sau parțial goale, strângându-şi sânii sau ridicând brațele în semn de binecuvântare45. Alte imagini le reprezintă ca „Stăpâne ale Animalelor" (potnia therori). Un sigiliu din Cnossos o arată pe Doamna Munților înclinându-şi sceptrul către un adorator masculin care îşi acoperă ochii46. Pe intaglriouri se vede zeița precedată de un leu, ori înjunghiind o căprioară sau un berbec, ori în picioare între două animale etc. După cum vom vedea, „Stăpâna Animalelor" supraviețuieşte în mitologia şi religia grecească (cf.§92).

Cultul se celebra pe vârfurile munților, precum şi în capelele palatelor sau în incinta caselor particulare. Peste tot, zeițele se găsesc în centrul activității religioase. La începutul minoicului mijlociu (~ 2100-1900) sunt atestate primele sanctuare pe înălțimi; la început modeste

42 Asupra peşterilor sacre, vezi M.P. Nilsson, The Minoan Mycenaen Religion, pp. 53 sq.; Charles Picard, Leş religions prehelleniques, pp. 58 sq., 130-131; R.F. Willetts, op. cit., pp. 141 sq.

43 P. Faure, „Spe'leologie cretoise et humanisme", p. 47.

44 C.R. Picard, op. cit., pp. 71, 159 sq.

45 A. J. Evans, Palace of Minos, II, pp. 277 sq.; Ch. Picard, op. cit., pp. 74 sq.; M.P. Nilsson, op. cit., pp. 296 sq. Zeițele sunt înlocuite câteodată cu stâlpi şi coloane; cf, Picard, op. cit., p. 77; Nilsson, op. cit., pp. 250 sq.

46 Picard, p. 63. Dar Nilsson consideră pecetea drept relativ târzie, iar Hutchinson o crede miceniană (cf. Prehistoric Crete, p. 206).

împrejmuiri, mai târziu mici edificii, în sanctuarele de la Petsofa, ca şi pe muntele Jukta, din stratul gros de cenuşă s-au exhumat numeroase figurine umane şi animale din lut ars. Nilsson consideră că aici era adorată o zeiță a naturii, prin aruncare de figurine votive în focuri aprinse periodic47. Mai complexe şi încă enigmatice sunt cultele numite agrare sau ale vegetației. De origine rurală, ele sunt integrate, simbolic cel puțin, în oficiul palațial. Dar ele erau celebrate mai ales în împrejmuiri sacre. Judecând după intagliouri, picturi şi refiefurile vaselor, aceste culte comportau mai ales dansuri, procesiuni de obiecte sacre şi ceremonii de purificare (lustrații). Arborii jucau un rol central. Documentele iconografice arată diverse personaje pe punctul de a atinge frunzele, de a o adora pe zeița vegetației ori executând dansuri rituale. Anumite scene subliniază caracterul extravagant, chiar extatic, al ritului: o femeie goală apucă cu pasiune trunchiul unui arbore, un oficiant smulge arborele întorcând capul, în timp ce însoțitoarea lui pare să jelească pe un mormânt48. Pe bună dreptate, s-a văzut49 în atari scene nu numai drama anuală a vegetației, ci şi experiența religioasă provocată de descoperirea solidarității mistice dintre om şi plantă (cf. §§ 12, 14).

41. Trăsături caracteristice ale religiei minoice

După Charles Picard, „noi n-avem nici o dovadă, încă, despre existența unui Zeu bărbat, adult"50. Zeița este uneori escortată de un acolit înarmat, dar rolul acestuia este obscur. Totuşi, unii zei ai vegetației erau în mod sigur cunoscuți, căci miturile greceşti fac aluzie la hierogamii

care aveau loc în Creta, hierogamii caracteristice religiilor agrare. Axei Persson a încercat să reconstituie, pe baza reprezentărilor iconografice, scenariul ritual al morții şi resurecției periodice a vegetației. Savantul suedez a crezut că poate să situeze diferitele scene de cult în anotimpurile ciclului agrar: primăvara (epifania zeiței Naturii şi adorarea ei de către oficianți etc.), vara (epifania Zeului vegetației etc.), iarna (bocete rituale; scene figurând plecarea divinităților etc.)51. Anumite interpretări sunt destul de seducătoare, dar reconstituirea scenariului integral este controversată.

Sigur apare faptul că majoritatea documentelor iconografice aveau o semnificație religioasă şi cultul era centrat pe „misterele" vieții, ale morții şi renaşterii; comportând, prin urmare, rituri inițiatice, bocete funerare, ceremonii orgiastice şi extatice. Cum subliniază, pe bună dreptate, Francis Vian: „Ar fi o greşeală să conchidem, după puținătatea lăcaşurilor, că religia deținea un loc minor în locuințele princiare, în fapt, palatul este sacru în totalitatea sa, căci el este reşedința patroanei divine şi a regelui-preot care serveşte drept intermediar între ea şi oameni. Suprafețele de dans, înconjurate de gradene, curțile interioare în care se ridică altare, magazinele înseşi, sunt locuri religioase. Tronul era un obiect de venerație, cum o demonstrează grifonii simbolici care îl flanchează la Cnossos şi la Pylos; poate că el era rezervat mai degrabă epifaniei rituale a zeiței palatului decât suveranului"52.

47 M.P. Nilsson, A/w. Myc. Religion, p. 75.

48 A.J. Evans, Palace of Minos, II, pp. 838 sq.; M.P. Nilsson, op. cit., pp. 268 sq.; Axei W. Persson, The Religion ofGreece in Prehistoric Times, pp. 38-39.

49 Ch. Picard, op. cit., p. 152.

50 Op. cit., p. 80. Figurile masculine reprezintă adoratori. Ibid., p. 154.

51 A. Persson, op. cit., pp. 25-104.

?2 F. Vian, în Histoire des religion.t, I, p. 475. Deja A.J. Evans î! numea pe regele din Cnossos rege-preot, termen acceptat de M.P. Nilsson (op. cit., pp. 486 sq.) şi Ch. Picard (op. cit., pp. 70 sq.). Vezi, de asemenea, R.F. Willetts, Cretan C uit s, pp. 84 sq.

E important să subliniem funcția de centru ceremonial a palatului. Coridele sacre ale taurului, fără uciderea lui, erau celebrate în suprafețele cu gradenă, zise „teatrale" ale palatului. Picturile de la Cnossos ne arată acrobați de ambele sexe voltijând pe deasupra taurului, în ciuda scepticismului lui Nilsson, semnificația religioasă a „acrobației" este indubitabilă: a sări peste taurul în cursă constituie o „probă inițiatică" prin excelență53. Foarte probabil, legenda tovarăşilor lui Teseu, şapte tineri băieți şi şapte fete, „oferite" Minotaurului, reflectă amintirea unei astfel de probe inițiatice. Din nefericire, nu cunoaştem mitologia taurului divin şi rolul său în cult. Probabil că obiectul cultual, specific cretan, numit „coarnele de consacrare", reprezintă stilizarea unui frontal de taur. Omniprezența sa confirmă importanța funcției sale religioase: coarnele serveau la consacrarea obiectelor plasate în interior. Semnificația religioasă şi simbolismul unui număr de obiecte cultuale sunt încă controversate. Securea dublă sau cu două aripi era în mod sigur folosită în sacrificii. O întâlnim pe o suprafață destul de mare în afara Cretei, în Asia Mică, ea este, ca simbol al fulgerului, emblema zeului furtunii. Dar, încă în

paleolitic, o regăsim şi în Irak, la Teii Arpaciyah, lângă o zeiță goală, în Creta, securea cu aripi o vedem în mâinile femeilor-preotese sau ale zeițelor — ori pusă pe creştetele lor. Ținând seama de tăişul ei dublu, Evans o considera o emblemă simbolizând unirea principiilor complementare, masculin şi feminin.
Coloanele si stâlpii împărtăşesc probabil simbolismul cosmologic al lui axis mundi, atestat încă din preistorie (cf. §12). Micile coloane având păsări în vârf sunt susceptibile de interpretări diverse, pentru că pasărea poate sa reprezinte tot atât de bine sufletul, cât şi epifania unei zeițe. In orice caz, coloanele şi stâlpii înlocuiesc zeița, „căci coloanele sunt reprezentate uneori, asemeni ei, la început: flancate de lei şi de grifoni, legați heraldic"54.
Cultul morților juca un rol considerabil. Coqwile erau introduse prin tavan în sălile profunde ale osuarelor. Ca şi în altă parte, în Asia Mică şi în regiunea Meditcranei morții beneficiau de libații subterane. Cei vii puteau coborî în anumite camere, înzestrate cu bănci pentru cult. Probabil că oficiul funerar se desfăşura sub auspiciile Zeiței (cf. § 35). Mormântul unui rege-preot din Cnossos, tăiat în stâncă, comporta o criptă cu coloane, al cărei tavan vopsit în albastru deschis reprezenta bolta cerească; dedesubt se ridicase o capelă semănând cu sanctuarele palatinale ale Zeițci-Mamă^5.
Documentul cel mai prețios, dar şi cel mai enigmatic asupra religiei din Creta, este constituit din cele două panouri decorate de pe un sarcofag exhumat la Haghia Triada. Acest document reflectă, desigur, ideile religioase ale epocii sale (secolele XIII, XII), când miccnienii erau stabiliți deja în Creta. Totuşi, în măsura în care scenele pictate pe panouri sunt susceptibile de o interpretare coerentă, ele evocă obiceiuri şi credințe minoice si orientale. Pe unul din panouri este reprezentat sacrificiul unui taur, spre care înaintează în procesiune trei preoțesc. De cealaltă parte a victimei răpuse este înfățişat, un sacrificiu sângeros, în fața unui arbore sacru. Pe al doilea panou se vede desfăşurarea unei libaţii funerare: o preoteasă răstoarnă lichidul roşu dintr-un crater într-o mare urnă. Ultima scenă este cea mai misterioasă: în fața mormântului său, mortul, în haină lungă, asistă la ofranda funerară: trei sacrificatori bărbați îi aduc o mică barcă şi doi viței56. Numeroşi savanți, judecând după aspectul său (după Picard, „s-ar zice că

•" A J. Evans, op. cit., III, p. 220, fig. 154; Ch. Picard, p. 144, 199; A.W. Persson, pp. 93 sq., J.W. Graham, The Palacea of Crete, pp. 73 sq.
54 Ch. Picard, p. 77.
55 A.J. Evans, Palace of Minus, IV, 2, pp. 962 sq. Ch. Picard reaminteşte tradiția transmisă de Diodor (4, 76-80; 16,9), după care Minos a fost îngropat într-un mormant-criptă, deasupra căruia s-a ridicat un templu consacrat Afroditei, moştenitoarea Zeiței egeene (op. cit., p. 173).
56 yezj reproducerile lui Paribeni, „II sarcofago dipinto.,.", pi. l-III si J. Harrison, Themis. fig. 31-38. Cf. Nilsson, op. cil., pp. 426 sq.; Ch. Picard, pp. 168 sq. Călătoria marină de dincolo de mormânt a lăsat urme în concepția grecească a ..Insulei Fericiților"; cf. Hesiod, Munci y i zile, pp. 167 sq.; Pindar, Olympicele, II, pp. 67 sq.

e o mumie") consideră că mortul este zeificat. Ipoteza este plauzibilă, în acest caz ar fi vorba de un privilegiat, ca regele-preot din Cnossos sau ca anumiți eroi greci (Herakles, Achile, Menelau).

Totuşi, pare mai verosimil ca scenele să evoce, nu divinizarea mortului, ci efectuarea inițierii sale, ceremonie de tipul religiei „de mistere", susceptibilă să îi asigure o postexistență fericită, într-adevăr. Diodor (secolul I î.Hr.) remarcase încă de atunci asemănarea religiei cretane cu religiile „de mistere". Or, acest tip de religie va fi oprimat mai târziu în Grecia zisă „doriana" şi nu va supraviețui decât în anumite societăți închise, thiasii (cuvânt poate preelenic)57.
Tradiția raportată de Diodor este de cel mai mare interes: ea indică limitele procesului de asimilare a ideilor religioase orientale şi mediteraneene de către cuceritorii ariofoni.
42. Continuitatea structurilor religioase preelenice
Descifrarea Linearului B a demonstrat că, spre ~ 1400, greaca era vorbită şi scrisă la Cnossos. Urmează deci că invadatorii micenieni au jucat un rol hotărâtor nu numai în decăderea civilizației minoice, dar şi în perioada ei finală; astfel spus, în ultima ei fază, civilizația cretană îngloba şi Grecia continentală. Dacă se ține cont de faptul că, înainte de invazia micenienilor, influențele Egiptului şi Asiei Mici58 realizaseră o sinteză asiano-mediteraneană, ne dăm seama de măsura vechimii şi complexității fenomenului cultural grec. Elenismul îşi împlântă rădăcinile în Egipt şi în Asia; dar aportul cuceritorilor este acela care va produce „miracolul grec".
Tăblițele exhumate la Cnossos, la Pylos şi la Mycene îi menționează pe zeii homerici cu numele lor clasice: Zeus, Hera, Atena, Poseidon şi Dionysos. Din nefericire, informațiile mitologice şi cultuale sunt destul de modeste: se face mențiune despre Zeus Dyktaos şi Daedalus, despre „sclavii zeului" şi „sclavul Atenei", nume de preoțesc etc. Cu mult mai semnificativ este renumele Cretei în mitologia şi religia Greciei clasice, în Creta este făcut să se nască şi să moară Zeus; Dionysos, Apollon, Herakles şi-au avut „copilăriile" lor în Creta; acolo Demeter îl iubise pe lasion şi Minos primise legile, şi, împreună cu Rhadamanthys, a devenit judecător în Infern. Şi tot din Creta, în plină epocă clasică, se trimiteau purificatori renumiți59. Insula a fost învestită cu prestigiile fabuloase ale epocii primordium: pentru Grecia clasică, Creta minoică reprezenta miracolele „originilor" şi ale „autohtoniei".
Nu ne putem îndoi de faptul că tradițiile religioase ale grecilor au fost modificate de simbioza cu autohtonii, în Creta ca şi în alte părți ale bazinului egeean. Nilsson remarcase că, din cele patru centre religioase ale Greciei clasice — Delfi, Delos, Eleusis şi Olympia —, primele trei micenienii le moşteniseră. Persistența unor structuri religioase minoice a fost pusă în evidență la modul cuvenit. S-au putut arăta prelungirea capelei minoico-miceniene în sanctuarul grec şi continuitatea între cultul cretan al căminului şi acela al palatelor miceniene. Imaginea fluturelui — psyche — era familiară minoenilor. Originile cultului lui Demeter sunt atestate în Creta şi cel mai vechi sanctuar de la Eleusis datează din timpurile miceniene. „Anumite amenajări, arhitecturale sau de alt ordin, ale templelor de mistere, clasice, par să derive, mai mult sau mai puțin, din instalațiile constatate în Creta preelenică."60
Ca şi în India preariană, au persistat mai ales cultele zeițelor şi riturile şi credințele în legătură cu fertilitatea, moartea şi supraviețuirea sufletului, în unele cazuri continuitatea se verifică din preistorie până în timpurile moderne. Spre a nu cita decât un singur exemplu, peştera
•S7 Picard, op. cit., p. 142. A se vedea, de asemenea, § 99.
58 Precizăm că influențele s-au exercitat în egală măsură şi în sens contrar.
59 Ch. Picard, op. cit., p. 73.

. 142.
95
Megaliți, temple, centre ceremoniale
de]a Skoteino, „una din cele mai grandioase şi mai pitoreşti din toată Creta", adâncă de 60 m, comportă patru etaje; la extremitatea etajului al doilea se află doi „idoli de cult, aşezați deasupra şi în fața unui altar de piatră": o femeie şi „un bust imberb cu râs sardonic", în fața acestor statui, „sfărâmăturile de vase ating mai mulți metri înălțime; altele se înfundă în solul etajului al treilea subteran... Cronologic, ele se succed, fără întrerupere, de la începutul mileniului
al II-lea până la sfârşitul perioadei romane"61. Sacralitatea grotei s-a menținut până în zilele noastre. Foarte aproape se ridică o micuță capela albă dedicată Sfintei Paraschevi. La intrarea în grotă, la 26 iulie, se strânge „toată populația văii Aposelemi şi din regiunea Kersonnesosului: se dansează pe două suprafețe, sub o boltă, se bea, se cântă cântece de dragoste tot atât de ritualic cum s-a asistat la slujba din capela vecină"62.
Continuitatea se verifică şi cu privire la alte expresii specifice ale religiozității cretane arhaice. Şir Arthur Evans insistase asupra solidarității între cultul arborelui şi venerația pietrelor sacre. Regăsim o solidaritate similară în cultul Atenei Parthenos la Atena: un stâlp alăturea de arborele sacru (măslinul) şi bufnița, pasărea emblematică a zeiței. Evans a arătat, în plus, supraviețuirea cultului stâlpului până în epoca modernă; de exemplu, stâlpul sacru de la Tekekioi, lângă Skopje, replică a coloanei minoice, venerat atât de creştini, cât şi de musulmani. Credința că izvoarele sacre sunt asociate cu zeițe se regăseşte în Grecia clasică, unde izvoarele erau adorate ca Nereide; el persistă în zilele noastre: zânele se numesc încă Nereide.
Ar fi inutil să multiplicăm exemplele. Amintim că un proces analog de continuitate a structurilor religioase arhaice caracterizeză toate culturile „populare", din Europa Occidentală şi regiunea Mediteranei până în Câmpia Gangelui şi în China (cf. § 14). Pentru discuția noastră e important să subliniem faptul că acest complex religios — zeițe ale fertilității şi ale morții, rituri şi credințe privind inițierea şi supraviețuirea sufletului — n-a fost integrat în religia homerică. Cu toată simbioza cu nenumărate tradiții preelenice, cuceritorii ariofoni au reuşit să-şi impună panteonul lor şi să-şi mențină „stilul religios" specific (cf. cap. X-XI).
p. 45.
61 P. Faure, „Speleologie crâtoise et humanisme", p. 40. Ihid., p. 40. Numeroase peşteri sunt dedicate sfinților şi mai mult de o sută de capele sunt instalate în grote; ibid..
Capitolul Vi
RELIGIILE HITTITILOR SI ALE CANAANEENILOR
43. Simbioză anatoliană şi sincretism hittit
S-a remarcat surprinzătoarea continuitate religioasă în Anatolia, din mileniul al VH-lca până la implantarea creştinismului. ,.Nu există, într-adevăr, veritabilă soluție de continuitate între informele statuete ale unei divinități masculine urcată pe spinarea unui taur, aşa cum au fost găsite, de pildă, la (,'atal Hiiyiik, la nivelul al Vl-lea (către ~ 6000), între reprezentări le zeului furtunii din epoca hulita şi statuile lui Jupiter Dolichenus pe care îl adorau soldații legiunilor romane; nici între zeița cu leoparzi de la £atal Htiyiik, zeița hittita Hepat şi Cybcla clin epoca clasică."1
în parte, cel puțin, această continuitate este consecința unei uimitoare vocații pentru sincretismul

religios. Etnia indo-europcană desemnată în istoriografia modernă sub numele de hittiţi a dominat Anatolia în timpul celui de al II-lca mileniu (vechiul regat, ~ 1740-1460, şi Imperiul, ~ 1460 până în jur de ~ 1200). Subjugându-i pe hattieni — cea mai veche populaţie anatoliană căreia i se cunoaşte limba — invadatorii arioibni au inaugurat un proces de simbioză culturală care s-a prelungit mult timp după prăbuşirea creaţiilor lor politice. La puţin timp după ce pătrunseseră în Anatolia, hittiţii au suferit influenţe babilonicne. Mai târziiK mai ales în timpul Imperiului, ei au asimilat esenţialul culturii hurriţilor, populaţie nc-indo-curopeană locuind în regiunile septentrionale ale Mesopotamiei şi ale Siriei, în consecinţă, în panteonul hittiţilor. divinităţile de origine sumcro-akkadiană sunt paralele cu divinităţile anatolicne şi hurritc. Majoritatea miturilor şi ritualurilor hiîtite cunoscute până în prezent au paralele, sau chiar modele, în tradiţiile religioase hattienc sau hurrite. Moştenirea indo-europcană este mai puţin semnificativă. Totuşi, cu toată eterogenitatea izvoarelor lor, creaţiilor geniului hittit — în primul rând, arta religioasă — nu le lipseşte originalitatea.

Divinităţile se distingeau prin forţa terifiantă şi luminoasă care emana de la ele (ci'. ..Splendoarea divină", Melammu, § 20), Panteonul era vast, dar despre anumiţi zei nu se ştie nimic în afară de numele lor. Fiecare oraş important constituia reşedinţa principală a unei zeităţi, înconjurată, desigur, de alte personaje divine. Ca pretutindeni în Orientul Apropiat antic, divinităţile ,,locuiau" în temple; preoţii şi acoliţii lor erau însă însărcinaţi să-i spele, să-i îmbrace, sa-i hrănească şi să-i distreze cu dansuri şi muzică. Din vreme în vreme, zeii îşi părăseau templele şi călătoreau; câteodată, aceste absente puteau fi invocate pentai a explica eşecul anumitor cereri.

Panteonul era conceput ca o marc familie, având în fruntea sa primul cuplu, patronii ţării hittitc: Zeul Furtunii şi o Mare Zeiţă. Zeul Furtunii era cunoscut mai ales sub numele său hurrit. Teşub, nume pe care îl vom folosi cu precădere. Soţia sa se chema, în limba hurrită, Hepat. Animalele lor sacre — taurul, şi. pentru Hepat. leul (sau pantera) — îşi confirmă continuitatea din preistorie (ci'. § 13). Cea mai de seamă Mare Zeiţă era cunoscută sub numele de zeiţă „solară" din Arinna (în limba hatti, Wurusema). în fond. ca era o cpifanie a aceleiaşi

Mauricc Vieyra, „Leş religions di: i'Analolie aiHiquc", p. 258.

97

Religiile hittiţilor $i ale canaaneenilor

Zeiţe-Mamă2, pentru că este exaltată ca „regină a ţării, regină a Pământului şi a Cerului, protectoare a regilor şi reginelor ţării Hatti" etc. Probabil că „solarizarea" reprezintă un act de omagiu, efectuat când zeiţa din Arinna a devenit patroana regatului hittit.

Ideograma babiloniană „Iştar" era utilizată pentru a desemna numeroasele zeiţe locale, cărora li se ignoră numele anatoliene. Numele hurrit era Şanşka. Dar trebuie ţinut seamă de faptul că Iştar babiloniană, zeiţă a dragostei şi a războiului, era cunoscută în Anatolia; prin urmare, în anumite cazuri, avem de-a face cu un sincretism anatolo-babilonian. Zeul-Soare, fiul lui Teşub, era considerat, la fel ca şi Samas, apărător al dreptului şi al justiţiei. Nu mai puţin popular era Telipinu, el însuşi fiu al lui Teşub, al cărui mit ne va reţine mai încolo.

în ceea ce priveşte viaţa religioasă, izvoarele nu ne informează decât asupra cultului oficia]. Rugăciunile, al căror text s-a păstrat, aparţin exclusiv familiilor regale. Altfel zis, ignorăm credinţele şi ritualurile populare. Totuşi nu ne putem îndoi de rolul cuvenit zeiţelor fecundităţii şi

zeului furtunii. Sărbătorile legate de anotimpuri, mai ales sărbătoarea de Anul Nou (purulli), erau celebrate de către rege, care-i reprezenta pe cuceritorii ariofoni; dar ceremonii asemănătoare se practicau în ţară din neolitic.

„Magia neagră" era interzisă prin Codul Legilor; vinovaţii erau executaţi. Lucru care confirmă, indirect, extraordinarul renume de care se bucurau, în mediile populare, anumite practici arhaice. Dimpotrivă, un număr considerabil de texte descoperite până în prezent probează că „magia albă" era deschis şi din plin practicată; ea comporta mai ales ritualuri de purificare şi de „îndepărtarea răului".

Prestigiul şi rolul religios al regelui sunt considerabile. Suveranitatea este un dar al zeilor. „Mie, Regelui, zeul furtunii şi zeul-Soare mi-au încredinţat ţara şi casa... Zeii mi-au dat mie, Regelui, ani mulţi. Aceşti ani nu au limită"3. Regele este „iubit" de un mare zeu. (Totuşi „descendenţa divină" fictivă, de tip mesopotamian, nu este atestată.) Prosperitatea sa este identificată cu aceea a întregului popor. Suveranul este vicarul zeilor pe pământ; pe de altă parte el reprezintă poporul înaintea panteonului.

Nici un text descriind ceremonialul sacralizării n-a fost regăsit, dar se ştie că suveranul era uns cu ulei, îmbrăcat cu un costum special şi încoronat; în cele din urmă el primea un nume regal. Suveranul era şi mare preot şi singur, ori cu regina, el celebra cele mai importante sărbători ale anului. După moartea lor, regii erau divinizaţi. Vorbindu-se despre moartea unui rege se spunea că „devenise zeu". Statuia sa era plasată în templu şi suveranii care dormeau îi aduceau ofrande. După anumite texte, regele era considerat, în timpul vieţii sale, drept o încarnare a strămoşilor săi divinizaţi4.

44. „Zeul care dispare"

Originalitatea gândirii religioase „hittite"5 se lasă surprinsă mai ales din reinterpretarea câtorva mituri importante. O temă dintre cele mai notabile este aceea a „zeului care dispare", în versiunea cea mai cunoscută, protagonistul este Telipinu. Alte texte conferă acest rol tatălui

2 într-o frumoasă rugăciune, regina Puduhepas o identifică pe zeiţa din Arinna cu Hepat (cf. traducerea lui A, Goetze, ANET, p. 393). Este, totuşi, singura mărturie în acest sens; în ritualuri şi în listele de ofrande, numele celor două zeiţe sunt citate unul după altul. Fapt care poate să se explice prin importanţa dobândită, sub suveranii hittiţi, de către cele două celebre epifanii ale Zeiţei-Mame.

3 Ritual pentru ridicarea unui nou palat, traducere de A. Goetze, ANET, p. 735.

4 O.R. Gurney, „Hittite kingship", p. 115.

5 Am adăugat ghilimele pentru a indica în acest mod că este vorba, într-un mare număr de cazuri, de mituri hattiene sau hurrite traduse sau adaptate în limba hittită.

său, zeul furtunii, ori zeului solar sau anumitor zeiţe. Fondul mitic — ca şi numele de Telipinu — este hattian. Redactările hittite au fost compuse în legătură cu diferite ritualuri, astfel spus recitarea mitului juca un rol fundamental în cult.

începutul naraţiunii6 fiind pierdut, nu se ştie de ce Telipinu s-a decis să „dispară". Poate pentru că oamenii îl iritaseră. Dar urmările dispariţiei sale se fac imediat simţite. Focurile se sting în cămine, zeii şi oamenii se simt „zdrobiţi"; oaia îşi lasă mielul şi vaca îşi părăseşte viţelul; „orzul

şi grâul nu se mai coc", animalele şi oamenii nu se mai acuplează. Păşunile se usucă şi izvoarele seacă. (Este, poate, prima versiune literară a celebrului motiv mitologic, acel „gâşte pays", consacrat de romanele Graalului.) Atunci zeul Soarelui şi-a trimis mesagerii — la început vulturul, apoi pe însuşi zeul furtunii — pentru a-1 căuta pe Telipinu, însă fără succes, în cele din urmă, Zeița-Mamă trimite albina; ea îl găseşte pe zeu dormind într-un boschet şi, înțepându-1, îl trezeşte. Furios, Telipinu provoacă asemenea calamități în țară, încât zeii se înfricoşează şi recurg, pentru a-1 calma, la magie. Prin ceremonii şi formule magice, Telipinu este curățit de turbare şi de „rău"7. Pacificat, el se reîntoarce în cele din urmă printre zei — şi viața îşi regăseşte ritmurile.

Telipinu este un zeu care „înfuriat" se „ascunde", adică dispare din lumea înconjurătoare. El nu aparține categoriei zeilor vegetației, care mor şi învie periodic. Totuşi, „dispariția" sa are aceleaşi consecințe dezastruoase la toate nivelurile vieții cosmice. De altfel, „dispariție" şi „epifanie" înseamnă, totodată, coborâre în infern şi întoarcere pe pământ (cf. Dionysos, § 122). Dar ceea ce îl distinge pe Telipinu de zeii vegetației este faptul că „descoperirea" sa şi „reanimarea" cu ajutorul albinei înrăutăţeşte situația: abia ritualurile de purificare reuşesc să-1 pacifice.

Trăsătura specifică a lui Telipinu este „turbarea" sa demonică, care amenința să ruineze țara întreagă. E vorba de furia capricioasă şi irațională a unui zeu al fertilității contra propriei sale creații, viața sub toate formele sale. Concepții asemănătoare de ambivalență divină se întâlnesc şi în altă parte; ele vor fi elaborate mai ales în hinduism (cf. Siva, Kălî). Faptul că rolul lui Telipinu a fost menit, de asemenea, zeilor furtunii şi soarelui şi anumitor zeițe — deci, în mare, divinităților guvernând diverse sectoare ale vieții cosmice — demonstrează că acest mit se referă la o dramă mai complexă decât aceea a vegetației; el ilustrează, în fond, misterul incomprehensibil al nimicirii Creației de către propriii ei creatori.

45. învingerea Dragonului

Cu ocazia sărbătorii Anului Nou, purulli, mitul luptei între zeul furtunii şi Dragon (illuyankcP), era recitat ritualic, într-o primă întâlnire, zeul furtunii este învins şi imploră ajutorul altor divinități. Zeița Inara a pregătit un banchet şi 1-a invitat pe Dragon. Mai înainte ea ceruse ajutorul unui muritor, Hupaşiya. Acesta a acceptat, cu condiția ca zeița să se culce cu el; zeița a consimțit. Dragonul a mâncat şi a băut cu o asemenea voracitate încât n-a mai putut să coboare iar în gaura sa, şi Hupaşiya 1-a legat cu o funie. Atunci a apărut zeul furtunii care 1-a ucis, fără luptă, pe Dragon. Această versiune a mitului se încheie cu un incident bine cunoscut în basme: Hupaşiya a venit să locuiască în casa zeiței Inara, dar nu a respectat avertismentul dat de zeiță de a nu privi pe fereastră în timpul absenței sale. El şi-a văzut soția şi copiii, şi a

6 Utilizăm traducerile lui A. Goetze, ANET, pp. 126-128; H.G. Guterbock, Mythologies ofthe Ancient world, pp. 144 sq., şi M. Vieyra, Leş religions du Proche-Orient, pp. 532 sq. Cf., de asemenea, Theodore Gaster, Thespis, pp. 302-309.

7 Rituri analoage de pacificare sunt efectuate de către preot; a se vedea textul tradus de Th. Gaster, Thespis, pp. 311-312.

8 Illuyanka, literal, „dragon", „şarpe", e totodată şi nume propriu.

rugat-o pe Inara să-1 lase să plece acasă. Urmarea textului s-a pierdut, dar se presupune că Hupaşiya a fost ucis.
A doua versiune face următoarea precizare: Dragonul învinge pe zeul furtunii şi îi ia inima şi ochii. Atunci zeul s-a căsătorit cu fiica unui om sărac şi a avut un copil, în timp ce creştea, acesta a hotărât să se căsătorească cu fiica Dragonului. Instruit de tatăl său, tânărul, abia intrat în casa soției, cere inima şi ochii zeului furtunii şi le obține, în posesia „forțelor" sale, zeul furtunii întâlneşte din nou Dragonul, „la malul mării", şi reuşeşte să-1 învingă. Dar luându-i fiica în căsătorie, soțul contractase obligația de a fi loial Dragonului, şi i-a cerut tatălui său să nu-1 cruțe nici pe el. „Atunci zeul furtunii 1-a ucis pe Dragon şi pe propriul său fiu"9.
Lupta dintre un zeu şi Dragon constituie o temă mitico-rituală destul de cunoscută. O primă înfrângere a zeului şi mutilarea sa îşi vor afla paralela în lupta dintre Zeus şi gigantul Typhon: acesta a reuşit să-i taie tendoanele mâinilor şi ale picioarelor, 1-a urcat pe umerii săi şi 1-a purtat într-o grotă în Cilicia. Typhon a ascuns tendoanele într-o blană de urs, dar Hermes şi Egipan izbutiră să le fure. Zeus şi-a redobândit puterea şi 1-a zdrobit pe gigant10. Motivul furtului unui organ vital este destul de cunoscut. Dar, în versiunea hittită, Dragonul nu mai este monstrul terifiant care se întâlneşte la numeroase mituri cosmogonice sau lupte pentru suveranitatea lumii (cf. Tiamat, Leviathan, Typhon etc.). EI reprezintă de pe acum anumite trăsături care-i caracterizează pe dragonii poveştilor folclorice: lui Illuyanka îi lipseşte inteligența şi este lacom1].
Zeul furtunii, învins într-o primă luptă, temă atestată şi în alte părți, sfârşeşte prin a triumfa nu grație eroismului său, ci ajutorului unei ființe omeneşti (Hupaşiya sau fiul pe care 1-a avut cu o muritoare). Este adevărat că, în cele două versiuni, acest personaj uman este în prealabil înzestrat cu o forță de origine divină: el este iubitul zeiței Inara sau fiul zeului furtunii, în ambele cazuri, deşi din motive diferite, cel care ajută este suprimat de către însuşi autorul cvasidivinizării sale. După ce se culcase cu Inara, Hupaşiya nu mai avea dreptul să-şi recâştige familia, adică societatea umană, deoarece, câştigând condiția divină, el putea să o transmită altor oameni.
în ciuda acestei „folclorizări" parțiale, mitul lui Illuyanka juca un rol central; el era recitat ritualic de Anul Nou. Anumite texte citează o luptă rituală între două grupuri opuse12 comparabilă ceremonialului babilonian akitu. Semnificația „cosmogonică" a mitului, evidentă în lupta lui Marduk împotriva lui Tiamat, este înlocuită cu lupta pentru suveranitatea lumii (cf. Zeus-Typhon). Victoria zeului asigură stabilitatea şi prosperitatea țării. Se poate presupune că, înainte de „folclorizarea" sa, mitul prezenta „domnia dragonului" drept o perioadă „haotică", punând în pericol sursele înseşi ale vieții (Dragonul simbolizează atât „virtualitatea" şi obscuritatea, cât şi seceta, suprimarea normelor şi moartea).
l
46. Kumarbi şi suveranitatea
De un interes excepțional este ceea ce s-a numit „teogonia" hurrito-hittită13, adică suita de evenimente mitice având ca protagonist pe Kumarbi, „Tatăl Zeilor". Episodul inițial — „regalitatea în Cer" — explică succesiunea primilor zei. La început, Alalu a fost rege şi
9 Traducere de A. Goetze, ANET, pp. 125-26; Vieyra, op. cit., pp. 526 sq.
10 Apollodorus, Bibliotheke, I, 6, 3.
11 Vezi Th. Gaster, Thespis, pp. 259-260.

12 Vezi textul (KUB XVIII 95, III, 9-17) tradus de Th. Gaster, op. cit., pp. 267 sq. Cf., de asemenea, O.R. Gurney, The Hittites, p. 155. Un alt text face aluzie la „fixarea destinelor" de adunarea zeilor; cf. Gurney, op. cit., p. 152, id., „Hittite Kingship", pp. 107 sq.
13 E vorba de traduceri hittite din texte hurrite, efectuate în jur de ~ 1300. „Teogonia" hurrită reflectă sincretismul cu tradițiile sumeriene si nord-siriene mai vechi.

Anu, cel mai important dintre zei, se prosterna în fața lui şi îl slujea. Dar după nouă ani, Anu 1-a atacat şi 1-a învins. Atunci Alalu s-a refugiat în lumea subterană si Kumarbi a devenit slujitorul noului suveran. După nouă ani, Kumarbi 1-a atacat la rândul său pe Anu. Acesta a luat-o la fugă, zburând către cer, dar Kumarbi 1-a urmărit, 1-a prins de tălpi, i-a muşcat „rinichii'04 şi 1-a aruncat pe pământ. Pentru că râdea şi se bucura de isprava lui, Anu îl anunță că 1-a însămânțat. Kumarbi scuipă ce mai avea în gură, dar o parte din sămânța lui Anu a pătruns în trupul lui şi a rămas însărcinat cu trei zei. Urmarea textului este grav mutilată, dar se presupune că „copiii" lui Anu, având în primele rânduri pe Teşub, zeul furtunii, duc război cu Kumarbi şi-1 detronează.
Episodul următor, „Cântecul lui Ullikummi", relatează efortul lui Kumarbi de a-şi recâştiga regalitatea răpită de Teşub. Spre a crea un rival capabil să-1 învingă pe Teşub, el impregnează cu sămânța sa o stâncă. Produsul acestei legături a fost Ullikummi, un antropomorf de piatră. Aşezat pe umărul gigantului Upelluri, care, cu trupul lui ieşit pe jumătate din mare, susține cerul şi pământul (este analogul hurrit al lui Atlas), Ullikummi a crescut cu o viteză atât de mare încât a atins cerul. Teşub se îndreaptă atunci spre mare să înfrunte pe uriaşul diorit, dar e învins. Textul prezintă mari lacune, totuşi se poate reconstitui suita evenimentelor. Ullikummi amenință să distrugă omenirea întreagă şi, alarmați, zeii se adună si hotărăsc să apeleze la Ea. Acesta se duce întâi la Enlil şi apoi la Upelluri, şi îi întreabă dacă au aflat că un uriaş de piatra a hotărât să-1 doboare pe Teşub. Răspunsul lui Enlil s-a pierdut. Cât priveşte pe Upelluri, el narează un detaliu de mare importanță. „Când cerul şi pământul au fost aşezate în spinarea mea, eu nu am ştiut nimic. Când cerul a fost despărțit de pământ cu un cuțit, la fel nu ara ştiut. Acum umărul meu drept suferă, dar eu nu ştiu cine este acest zeu". Ea îi roagă atunci pe „zeii vechi" să „deschidă depozitele părinților si străbunilor" lor şi să-i aducă cuțitul cu care ei au despărțit cerul de pământ. Se retează picioarele lui Ullikummi, lăsându-1 astfel olog, dar dioritul se laudă mereu că regatul ceresc i-a fost lăsat moştenire de tatăl său, Kumarbi. In cele din urmă este doborât de către Teşub.
Acest mit este remarcabil din mai multe puncte de vedere, în primul rând, pentru anumite elemente arhaice pe care le conține: autofecundarea lui Kumarbi înghițind organul sexual al zeului pe care-1 detronase; unirea sexuală a unui zeu cu o stâncă, având drept rezultat naşterea unui monstru antropomorf mineral; raporturile dintre acest diorit gigant şi Atlasul hurrit, Upelluri. Primul episod poate fi interpretat ca o aluzie la bisexualitatea lui Kumarbi, trăsătură caracteristică a divinităților primordiale (cf., de exemplu, Tiamat, Zurvan). în acest caz, Teşub, care obține irevocabil suveranitatea, este fiul unui zeu celest (Anu) şi al unei divinități androgine15, în ce priveşte fecundarea unei stânci de către o ființă supraumană, un mit analog se regăseşte în Frigia: Papas (= Zeus) fertilizează o piatră numită Agdos, şi aceasta naşte un monstru

hermafrodit, Agditis. Dar zeii îl castrează pe Agditis, transformându-1 astfel în zeița Cybele (Pausanias, VII, 17: 10-12).
Mult mai răspândite sunt miturile care relatează naşterea oamenilor de piatră; le întâlneşti din Asia Mică până în Extremul Orient şi în Polinezia. E vorba, probabil, de tema mitică a „autohtoniei" primilor oameni; ei sunt născuți de o Mare Zeiță chtoniană. Anumiți zei (ca, de exemplu, Mithra) sunt de asemenea imaginați ieşind dintr-o stâncă, precum soarele, a cărui lumină străluceşte în fiecare dimineață deasupra munților. Dar această temă mitică nu poate fi redusă la o epifanie solară16. S-ar putea spune că petra genitrix întăreşte sacralitatea Mamei-Pământ cu virtuțile prodigioase cu care se presupunea că sunt îmbibate pietrele. După
14 Primii traducători au propus „genunchi". Cei doi termeni sunt eufemisme pentru organul sexual masculin.
15 După anumite fragmente mitologice, se pare că zeii care se găseau în „interiorul" lui Kumarbi ar fi discutat cu el pentru a şti prin care deschideri ale corpului său trebuiau să iasă (cf. Gutterbock, op, cit.,pp. 157-158)
16 în fapt, prima luptă a lui Mithra, proaspăt ieşit din stâncă, este cu Soarele; victorios, el îi răpeşte coroana de raze. Dar la scurt timp după aceasta cei doi zei îşi pecetluiesc prin strângere de mână prietenia.

cum am văzut (§ 34), nicăieri sacralitatea masei stâncoase n-a fost mai exaltată ca în religiile „megalitice". Nu din întâmplare Ullikummi este aşezat pe umărul gigantului care susține cerul; dioritul se pregăteşte să devină el însuşi o columna universali*. Totuşi, acest motiv, specific religiilor megalitice, este integrat într-un context mai larg: lupta pentru succesiunea suveranității divine.
47. Conflicte între generații divine
De la prima traducere a textului hurrit/hittit s-au remarcat analogiile pe de o parte cu teogonia feniciană, aşa cum era ea prezentată de Philon din Byblos şi, pe de altă parte, cu tradiția transmisă de Hesiod. După Philon17, primul zeu suveran era Elyun (în greacă Hypsistos, „Cel mai înalt"), corespunzând în mitologia hurrită/hittită lui Alalu. Din legătura sa cu Bruth au venit pe lume Ouranos (corespunzând lui Anu) şi Ge (Gaia). La rândul lor, aceştia din urmă nasc patru fii, dintre care primul, El (sau Cronos), corespunde lui Kumarbi. Ca urmare a unei certe cu soția sa, Ouranos încearcă să-şi distrugă progenitura, dar El îşi făureşte un ferăstrău (sau o lance?), îl alungă pe tatăl său şi rămâne suveran18, în cele din urmă, Baal (reprezentând a patra generație şi corespunzând lui Teşub şi lui Zeus) obține suveranitatea; trăsătură de excepție, el o obține fără luptă.
Până la descoperirea literaturii ugaritice, se punea la îndoială autenticitatea acestei tradiții transmise de Philon. Dar succesiunea generațiilor divine este atestată în mitologia canaaneană (§ 49). Faptul că Hesiod (§ 83) vorbeşte doar de trei generații — reprezentate de Ouranos, Cronos şi Zeus — reconfirmă autenticitatea versiunii Philon/„Sanchoniaton", deoarece aceasta menționează, înaintea lui Ouranos (= Anu), domnia lui Elyun (= Alalu). Probabil că versiunea feniciană a mitului suveranității divine derivă din, sau a fost puternic influențată de către mitul

hurrit. Cât despre Hesiod, se poate presupune că a folosit aceeaşi tradiție, cunoscută în Grecia, fie prin intermediul fenicienilor, fie direct de la hittiți.

E important de subliniat caracterul „specializat" şi totodată sincretist al acestui mit, şi nu numai în versiunea sa hurrită/hittită (în care se află de altfel numeroase elemente su-mero-akkadiene)19. In mod asemănător, Enuma eliş prezintă: 1) o serie de generații divine, 2) bătălia „tinerilor" împotriva „bătrânilor" şi 3) victoria lui Marduk, care îşi asumă astfel suveranitatea. Dar,în mitul mesopotamian, lupta victorioasă se încheie cu o cosmogonie, mai exact cu crearea Universului, aşa cum îl vor cunoaşte oamenii. Acest mit se încadrează în seria cosmogoniilor care comportă o luptă între un Zeu şi Dragon, urmată de dezmembrarea duşmanului înfrânt, în Theogonia lui Hesiod, actul cosmogonic — i.e. separarea Cerului (Ouranos) de Pământ (Gaia) prin castrarea lui Ouranos — are loc la începutul dramei, şi declanşează, în fond, lupta pentru suveranitate. Aceeaşi situație în mitul hurrit/hittit: cosmogonia, adică separarea Cerului de Pământ, a avut loc cu mult timp înainte, în epoca „zeilor vechi".

Pe scurt, toate miturile care relatează conflicte între generații succesive de zei pentru obținerea suveranității universale justifică, pe de o parte, poziția exaltată a ultimului zeu învingător, şi, pe de alta, explică structura prezentă a lumii şi condiția actuală a omenirii.

17 Câteva fragmente din Istoria feniciană a sa au fost conservate de către Eusehius şi Porphyr. Philon afirmă că el rezumă scrierile lui Sanchoniaton, învățat fenician, care ar fi trăit „înainte de războiul cu Troia". Cf. C. Clernen, Die phonikische Religion..., p. 28.

18 Abia 32 de ani mai târziu El reuşeşte să-1 castreze pe Ouranos. Cele două acte, castrarea tatălui şi cucerirea suveranității, solidare în miturile hurrit/hittit şi grec, aici sunt separate.

19 Cf. numele divinităților Anu, Iştar si poate Alalu; un zeu Alala figurează într-o listă babiloniană ca unul din strămoşii lui Anu; H.G. Giiterbock, op. cit., p. 160.

48. Un panteon canaanean: Ugarit

Cu puțin înainte de ~ 3000, o nouă civilizație, aceea a bronzului vechi, apare în Palestina: ea marchează prima stabilire a semiților. Urmând modelul Bibliei, îi putem numi „canaaneeni", dar acest nume este convențional20. Invadatorii se sedentarizează, practică agricultura, dezvoltă o civilizație urbană. Timp de mai multe secole, alți emigranți se infiltrează în regiune şi schimburile cu țările vecine, mai ales cu Egiptul, se înmulțesc. Către ~ 2200 civilizația bronzului vechi este ruinată de irupția unei noi populații semitice, amoriții, războinici seminomazi, agricultori cu intermitență, dar mai ales păstori. Acest sfârşit al unei civilizații constituie totuşi începutul unei noi ere. Invadarea Siriei şi a Palestinei de către amoriți (MAR.TU în sumeriană, Amurru în akkadiană) nu e decât un episod al unei mişcări mai vaste, atestate cam în aceeaşi epocă, în Mesopotamia şi în Egipt. Sunt atacuri în lanț efectuate de către nomazi impetuoşi şi „sălbatici"21, rostogolindu-se, val după val, din deşertul sirian, fascinați şi exasperați în acelaşi timp de opulența oraşelor şi a ogoarelor. Dar, cucerindu-i, ei adoptă stilul de existență al aborigenilor şi se civilizează. După un anumit interval, descendenții lor vor fi obligați să se apere împotriva incursiunilor înarmate ale altor „barbari", nomadizând la liziera pământurilor cultivate. Procesul se va repeta în ultimele secole ale mileniului al II-lea, când israeliții vor începe să

pătrundă în Canaan.
Tensiunea şi simbioza între cultele fertilității agrare, înflorind pe coasta siro-palestiniană, şi ideologia religioasă a păstorilor nomazi, dominată de divinitățile celeste şi astrale, vor cunoaşte o nouă intensitate o dată cu instalarea evreilor în Canaan. S-ar putea spune că această tensiune, realizând de multe ori o simbioză, va fi ridicată la rangul de model exemplar, căci aici, în Palestina, un nou tip de experiență religioasă se va lovi de vechile şi venerabilele tradiții ale religiozității cosmice.
Până în 1929, informațiile asupra religiei siro-canaaneene erau furnizate de Vechiul Testament, de inscripțiile feniciene şi de anumiți autori greci (mai ales Philon din Byblos, secolele I-II d.Hr., dar şi Lucian din Samosata în secolul al II-lea d.Hr. şi Nonnos din Panopolos în secolul al V-lea). Dar Vechiul Testament reflectă polemica împotriva păgânismului, iar celelalte izvoare sunt fie prea fragmentare, fie târzii. Din 1929, un mare număr de texte mitologice au fost scoase la lumina zilei de săpăturile de la Ras Samra, vechiul Ugarit, oraş-port pe coasta septentrională a Siriei. E vorba de texte redactate în secolele XIV-XII, dar conținând concepții mitico-religioase mai vechi. Documentele descifrate şi traduse până în prezent sunt încă insuficiente pentru a ne permite o vedere comprehensivă a religiei şi mitologiei ugaritice. Supărătoare lacune întrerup aceste povestiri; capetele coloanelor fiind sparte, nu există un acord nici măcar în ce priveşte ordinea episoadelor mitologice, în ciuda acestei stări fragmentare, literatura ugaritică este de nepreţuit. Trebuie totodată ținut cont de faptul că religia UgarituM nu a fost niciodată aceea a întregului Canaan.
Interesul documentelor ugaritice ține mai ales de faptul că ele ilustrează faze ale trecerii de la o anumită ideologie religioasă la alta. Zeul El este şeful panteonului. Numele său înseamnă „zeu" în semită, dar la semiții occidentali el este un zeu personal. E numit „Puternic", „Taur", „părinte al zeilor şi al oamenilor"22, „Rege", „Tată al anilor". El este „sfânt", „plin de milă", „prea înțelept". Pe o stelă din secolul al XlV-lea el este reprezentat aşezat pe tron, maiestuos,
20 Canaan nu este menționat în textele dinainte de mijlocul mileniului al II-lea: R. de Vaux, Histoire ancienne d'Israel, I, p. 58.
21 în textele literare mesopotamiene de la sfârşitul mileniului al IH-lea, războinicii MAR.TU sunt numiți „bădăranii de la munte", „cei ce nu cunosc grâul", „cei ce nu cunosc casa si oraşul". Texte citate de R. de Vaux, op. cit., p. 64.
22 Titlul ah, „tată", este unul din cele mai frecvente epitete; cf., de asemenea, ab adm, „Părintele omenirii"; vezi M.H. Pope, El in the Ugaritic textx, pp. 47 sq.

bărbos, într-o haină lungă, cu o tiară împodobită de coarne23. Până în prezent nu s-a găsit nici un text cosmogonic24. Totuşi, crearea stelelor prin hierogamie poate fi interpretată ca reflectând concepții cosmogonice canaaneene. într-adevăr, textul § 52 („Naşterea zeilor grațioşi şi frumoşi") îl descrie pe El impregnând pe cele două soții ale sale, Aşerat şi 'Anat, Steaua de Dimineață si Steaua de Seară25. Aşerat, ea însăşi „născută de El", este numită „Mama zeilor" (§51); ea naşte şaptezeci de fii divini. Cu excepția lui Baal, toți zeii descind din prima pereche, El-Aşerat.
Şi totuşi, în ciuda epitetelor care-1 reprezintă ca pe un zeu puternic, adevărat „Domn al

Pământului", în ciuda faptului că pe listele sacrificiale numele său este întotdeauna menționat în frunte, El apare în mituri ca fiind fragil fizic, indecis, resemnat. Unii zei îl tratează cu dispreț, în fine, cele două soții, Aşerat şi 'Anat, îi sunt luate de către Baal. Trebuie să conchidem, deci, că epitetele exaltante reflectă o situație anterioară, când El era efectiv şeful panteonului, înlocuirea unui vechi zeu creator şi cosmocrat de către un zeu tânăr mai dinamic şi „specializat" în fertilitatea cosmică este un fenomen destul de frecvent. De multe ori, creatorul devine deus otiosus şi se îndepărtează treptat de creația sa. Uneori substituirea este rezultatul unui conflict între generații divine sau între reprezentanții lor. în măsura în care se pot reconstitui temele esențiale ale mitologiei ugaritice, se poate spune că textele ne prezintă promovarea lui Baal la rangul suprem. Dar e vorba de o promovare obținută prin forță şi viclenie care nu e scutită de o anume ambiguitate.

Baal este singurul zeu care, deşi se numără printre fiii lui El (întrucât acesta era tatăl tuturor zeilor), este numit „fiul lui Dagon". Acest zeu, al cărui nume înseamnă „sămânță", era venerat în al treilea mileniu în regiunile Eufratului înalt şi Mijlociu26. Totuşi, Dagon nu joacă nici un rol în textele mitologice ale Ugaritului, unde Baal este principalul protagonist. Numele comun baal („Stăpân") a devenit numele său personal. El are, de asemenea, un nume propriu, Haddu, adică Hadad. El este numit „Cel care călăreşte pe Nori", „Prinț, Stăpân al Pământului". Unul din epitetele sale este Aliyan, „Puternicul", „Suveranul". El este sursă şi principiu al fertilității, dar şi războinic, totodată, după cum sora şi soția sa 'Anat este în acelaşi timp zeița dragostei şi a războiului. Alături de ei, cele mai importante personaje mitologice sunt Yam, „Prințul Mării, Fluviul Regent", şi Moț, „Moartea", care îşi dispută cu tânărul zeu puterea supremă, în fapt, o mare parte a mitologiei ugaritice este consacrată conflictului dintre El şi Baal, şi luptelor lui Baal cu Yam şi Moț pentru a-şi impune şi menține suveranitatea.

49. Baal câştigă suveranitatea şi triumfă asupra Dragonului

Conform unui text grav mutilat27, Baal şi tovarăşii lui îl atacă pe El prin surprindere în palatul său pe muntele Sapan şi reuşesc să-1 lege şi să-1 rănească. Aparent, „ceva" cade pe

23 F.A. Schaeffer, The Cuneiform Texts of Ras Shamra-Ugarit, pi. XXXI, pp. 60, 62.

24 în inscripțiile vest-semitice, El este totuşi numit „Creatorul Pământului"; vezi M. Pope în W.d.M., I, p. 280.

25 Acest mit este modelul unui ritual efectuat la începutul unui nou ciclu de şapte ani, ceea ce demonstrează că la o dată veche El mai era considerat încă autor al fertilității terestre, prestigiu care îi va reveni mai târziu lui Baal; cf. Cyrus H. Cordon. „Canaanite Mythology", pp. 185 sq.; Ulf Oldenburg, The Conflict between El and Baal in Canaanite Religion, pp. 19 sq.; F.M. Cross, Canaanite Myth, pp. 21 sq.

26 în aceleaşi regiuni este atestat şi numele de 'Anat. E posibil ca Baal, fiu! lui Dagon, să fi fost introdus de amoriți; vezi, în ultima vreme, U. Oldenburg, op. cit., pp. 151 sq. în acest caz s-ar fi aglutinat un „Baal" — Hadad local, căci nu se poate concepe vechea religie canaaneană iară acest faimos zeu semitic al furtunii şi, prin urmare, al fertilității. Cf., de asemenea, F.M. Cross, Canaanite Myth and Hebrew Epic, pp. 112 sq.

27 E vorba despre tableta VI AB, publicată pentru prima dată de Ch. Virolleaud; cf. traducerea lui Ulf Oldenburg, pp. 185-186. Textul a fost interpretat de V. Cassuto, M.H. Pope şi U.

Oldenburg (p. 123) ca referindu-se la atacul lui Baal şi la căderea lui El de pe tron.

pământ, ceea ce poate fi interpretat ca o castrare a „Părintelui zeilor". Ipoteza este plauzibilă nu numai pentru că, în conflicte asemănătoare pentru suveranitate, Ouranos şi zeul hurrit/hittit Anu sunt castraţi, dar şi pentru că, în ciuda ostilităţii pe care o arată faţă de Baal, El nu va încerca niciodată să-şi recupereze poziţia supremă, nici chiar când va afla că Baal a fost omorât de Moţ28. Căci în vechiul Orient o asemenea mutilare privează victima de suveranitate. De altfel, cu excepţia textului § 56, în care El îşi dovedeşte virilitatea născând doi zei-planete, documentele ugaritice fac din El mai degrabă un neputincios. Fapt care explică atitudinea sa supusă şi ezitantă, precum şi faptul că Baal îi răpeşte soţia.
Uzurpându-i tronul de pe muntele Sapan, Baal îl constrânge pe El să se refugieze la capătul lumii, „la izvorul Râurilor, în hăul Abisurilor", care va fi de acum locuinţa sa29. El plânge şi imploră sprijinul alor săi. Yam este primul care îl aude şi-i dă să bea o băutură tare. El îl binecuvântează, îi acordă un nou nume şi-1 proclamă succesorul său. în plus, îi promite ridicarea unui palat; totodată îl aţâţă să-1 alunge pe Baal de pe tron.
Textul care descrie lupta dintre Yam şi Baal este întretăiat de lacune. Deşi Yam pare să fie acum suveran, El se află cu majoritatea zeilor pe un munte, care, evident, nu mai este muntele Sapan. întrucât Baal îl insultase pe Yam, declarând că se ridicase fără ruşine la înalta sa poziţie şi că va fi distrus, Yam îşi trimite mesagerii şi-i cere supunere lui Baal. Zeii sunt intimidaţi şi Baal îi ceartă. „Ridicaţi capul, zei, de pe genunchii voştri, eu îi voi înfricoşa pe mesagerii luiYam!"30 Totuşi, El îi primeşte pe soli şi declară că Baal este sclavul lor şi că el îi va plăti tribut lui Yam. Şi cum Baal se arată probabil ameninţător, El adaugă ca solii vor putea să-1 stăpânească fără dificultate. Totuşi, ajutat de 'Anat, Baal se pregăteşte să-1 înfrunte pe Yam. (După o altă tabletă, Yam 1-ar fi alungat pe Baal de pe tronul său şi 'Anat este aceea care 1-ar fi învins31.) Fierarul divin Kosharwa-Hasis („Dibaci şi îndemânatic") îi aduce două bâte magice, care au calitatea de a se lansa ca săgeţile din mâna acelui care le foloseşte. Prima bâta îl atinge pe Yam în umăr, dar acesta nu cade. A doua îl loveşte în frunte, şi „Prinţul Mării" se prăbuşeşte zdrobit la pământ. Baal îl răpune, şi zeiţa 'Athtart îi cere să-1 dezmembreze şi să-i împrăştie cadavrul32.
Yam este prezentat în acelaşi timp ca „zeu" şi ca „demon". Este fiul „iubit al lui El" şi, în calitate de zeu, primeşte sacrificii ca şi ceilalţi membri ai panteonului. Pe de altă parte, el este un monstru acvatic, un dragon cu şapte capete, „Prinţul Mării", principe şi epifanie a Apelor subterane. Semnificaţia mitologică a luptei e multiplă. Pe de o parte, pe planul imageriei sezoniere şi agricole, victoria lui Baal desemnează triumful „ploii" asupra „Mării" şi a Apelor subterane; ritmul pluvial, reprezentând norma cosmică, se substituie imensităţii haotice şi sterile a „Mării" şi a inundaţiilor catastrofale. O dată cu victoria lui Baal, triumfă încrederea în ordinea şi stabilitatea anotimpurilor. Pe de altă parte, lupta împotriva Dragonului acvatic ilustrează emergenţa unui zeu tânăr în calitate de învingător şi, în consecinţă, de nou suveran al
28 El se adresează lui Aşerat: „Dă-mi unul din feciorii tăi ca să-1 fac rege" (Cynis Cordon, Ugaritic Manual, 49:1: 16-18; Ulf Oldenburg, op. cit., p. 112).
29 Deoarece Muntele este un simbol celest, pierderea lui echivalează, pentru un /eu suveran, cu

căderea.
30 G.R. Driver, Canaanite Myths and Legends, p. 79 (text III B: 25). V e/i, de asemenea, l^s religions du Proche-Orient, p. 386, F.M. Cross, op. cit., pp. 114 sq.
•" „Nu 1-am zdrobit pe Yam, cel drag lui El? Nu 1-am nimicit pe marele zeu Nahar? Nu l-am redus la tăcere pe Tannin (= Dragonul?) L-am redus la tăcere! Am nimicit Şarpele răsucit, Puternicul cu şapte capete!" (traducere de Oldenburg, p. 198; cf. ANET,p. 137). Acest text face deci aluzie la o primă victorie a lui Yam împotriva Iu i Baal, urmată de înfrângerea sa (în acest caz, grație lui 'Anat), ceea ce corespunde unei teme mitologice bine cunoscute: înfrângerea si revanşa triumfală a unui zeu asupra unui monstru ofidian.
?2 Cyrus H. Cordon, Ugaritic Manual, § 68: 28-31, traducere de A. Caquot şi M. S/nycer. Leş relij>ions da Proche-Orient antique, p. 389.

panteonului, în fine, se poate descifra în acest episod răzbunarea primului născut (Yam) împotriva uzurpatorului care îl castrase şi îl detronase pe tatăl său (El)33.
Asemenea lupte sunt exemplare, adică susceptibile de a fi indefinit repetate. De aceea Yam, deşi fusese „ucis" de către Baal, va reapărea în texte. El nu e singurul, de altfel, care se bucură de o „existență circulară". După cum vom vedea îndată, Baal şi Moț împărtăşesc un mod de a fi similar.
50. Palatul lui Baal
Ca să celebreze victoria împotriva Drgonului, 'Anat oferă un banchet în onoarea lui Baal. Apoi, zeița închide porțile palatului şi, cuprinsă de furie homicida, începe să ucidă paznici, soldați, bătrâni; în sângele care îi vine până la genunchi, ea se încinge cu capetele şi mâinile victimelor. Episodul este semnificativ34.1 s-au găsit paralele în Egipt, şi mai ales în mitologia şi iconografia zeiței indiene Durgă35. Carnajul şi canibalismul sunt trăsături caracteristice zeițelor arhaice ale fertilității. Din acest punct de vedere, mitul lui 'Anat poate fi clasat printre elementele comune vechii civilizații agricole care se întindea din Mediterana orientală până în câmpia Gangelui. într-un alt episod, 'Anat îşi amenință propriul tată, El, că-i va mânji de sânge părul şi barba (text 'nt: V: Oldenburg, p. 26). Când a găsit trupul neînsuflețit al lui Baal, 'Anat a început să se lamenteze, „sfâşiindu-şi carnea fără cuțit şi bându-şi sângele fără cupă"36. Din cauza comportamentului ei brutal şi sanghinar, 'Anat — ca, de altfel, şi alte zeițe ale dragostei şi ale războiului — a fost înzestrată cu atribute masculine şi, prin urmare, considerată ca bisexuală.
După o nouă lacună, textul îl arată pe Baal trirmțându-i mesageri încărcați de cadouri. El o informează că războiul îi este odios; 'Anat să depună deci armele şi să aducă ofrande pentru pace si pentru prosperitatea ogoarelor. El îi transmite că va crea fulgerul şi tunetul pentru ca zeii şi oamenii să poată cunoaşte apropierea ploii. 'Anat îl asigură că îi va urma sfaturile.
Totuşi, deşi suveran, Baal nu are nici palat nici capelă, în timp ce alți zei au. Altfel zis, Baal nu dispune de un templu suficient de grandios pentru a-şi proclama suveranitatea. O serie de episoade relatează construcția palatului. Contradicțiile nu lipsesc, într-adevăr, deşi îl detronase pe El, Baal are nevoie de autorizația sa: el o trimite pe Aşerat să-i pledeze cauza şi „Mama zeilor" exaltă faptul că de acum înainte Baal „va dărui belşugul ploii" şi „va face să răsune vocea sa în

nori". El consimte, şi Baal îl însărcinează pe Koşar-Wa-Hasis să îi clădească palatul. La început Baal refuză să-i facă palatului ferestre, de teamă ca Yam să nu pătrundă prin ele. Sfârşeşte totuşi prin a se linişti37.

13 Cu privire la acest motiv, ve/i Ulf Oldenburg, op. cit., pp. 130 sq.

34 Sângele fiind considerat esența vieții, s-a propus să se vadă în acest masacru un rit având ca țel trecerea de la sterilitatea sfârşitului verii siriene la fertilitatea noului anotimp; cf. J. Gray, The Legacy of Canaan, p. 36. Textul este tradus de Caquot şi Sznycer, pp. 393-394.

35 Aşa cum ne-a fost transmis, mitul egiptean nu mai reprezintă stadiul primitiv; vezi mai sus, § 26. Apropierea de mitul Durgă, asupra căreia a insistat Marvin Pope (cf., în ultima vreme, M.d.W., I, p. 239), a fost deja tăcută de către Walter Dostal, „Ein Beitrag...", pp. 74 sq.

36 Text publicat de Ch. Virolleaud, „Un nouvel episode du mythe ugaritique de Baal", pp. 182 sq.; cf. W. F. Albright, Yahweh and the Gods ofCanaan, pp. 131 sq.

37 Ferestrele puteau să simbolizeze deschiderea în norii prin care Baal trimite ploaia. Templul său din Ugarit era prevăzut cu o lucarnă cu uluc, astfel încât ploaia cădea pe fața zeului reprezentat pe o stelă; cf. Schaefter, op. cit., p. 6, pi. XXXII, fig. 2. Dar simbolismul şi funcția lucarnelor sunt mai complexe; cf., între altele, A.K. Coomaraswamy, „The symholism of the Dome".

De la epoca de piatră la Misterele din Eleusis

106

Ridicarea unui templu-palat după victoria zeului contra Dragonului proclamă promovarea sa la rangul suprem. Zeii construiesc templul-palat în onoarea lui Marduk după înfrângerea lui Tiamat şi creația lumii (cf. § 21). Dar simbolismul cosmogonic este şi el prezent în mitul lui Baal. Templul-palat fiind o imago mundi, construcția sa corespunde întrucâtva unei cosmogonii, în fond, triumfând împotriva „haosului" acvatic, reglând ritmul ploilor, Baal „formează" lumea aşa cum este astăzi38.

51. Baal se confruntă cu Moț: moartea şi reîntoarcerea la viață

Când palatul este terminat, Baal se pregăteşte să îl înfrunte pe Moț, „Moartea". Acesta din urmă este un zeu foarte interesant. El este, bineînțeles, fiul lui El şi domneşte peste lumea subterană; dar reprezintă singurul exemplu cunoscut în Orientul Apropiat al unei personificări (care este în acelaşi timp o divinizare) a Morții. Baal îi trimite mesageri pentru a-1 informa că de acum înainte el singur este Regele zeilor şi al oamenilor, „pentru ca zeii să se poată îngraşă, şi oamenii, mulțimea pământului, să poată fi săturați" (VII: 50 2; Driver, op. cil., p. 101). Baal ordonă mesagerilor săi să se îndrepte către cei doi munți care marchează marginile pământului, să-i urce şi să coboare sub Pământ. Ei îl găsesc pe Moț aşezat pe tronul său în nămol, într-o regiune acoperită de murdărie. Dar ei nu trebuie să se apropie prea mult, altfel Moț îi va înghiți în gura sa enormă. Nu trebuie să uităm nici faptul, adaugă Baal, că Moț este responsabil de morțile cauzate de căldura toridă.

Moț trimite înapoi mesagerii, somându-1 pe Baal să vină să-1 întâlnească, căci, precizează el, Baal 1-a ucis pe Yam; este rândul său acum să coboare în Infern39. Acest lucru e de ajuns ca să-1 înfricoşeze pe Baal. „Salut ție, Moț, fiu drag al lui El, îi comunică Baal prin soli, eu sunt robul tău, al tău pentru totdeauna." Exultând, Moț declară că o dată ajuns în Infera, Baal îşi va pierde

forţa şi va fi nimicit. El îi porunceşte să ia cu sine pe fiii săi şi cortegiul său de vânturi, de nori şi de ploi — şi Baal consimte. Dar înainte de a coborî în Infern el se împreunează cu o junincă şi concepe un fiu. Baal îl îmbracă cu haina sa şi îl înfăţişează lui El. S-ar zice că în acest moment de mare pericol Baal îşi reia forma sa primă, de Taur cosmic; în acelaşi timp el îşi asigură un succesor, pentru cazul când nu s-ar mai întoarce pe pământ. Nu ştim cum a murit Baal, dacă a fost învins în luptă sau pur şi simplu zdrobit de prezenţa terifiantă a lui Moţ. Interesul mitului ugaritic ţine de faptul că Baal, tânăr zeu al furtunii şi fecundităţii, şi recent şef al panteonului, descinde în Infern şi piere precum Tammuz şi ceilalţi zei ai vegetaţiei. Nici un alt „Baal-Hadad" nu cunoaşte un destin similar; nici Adad venerat în Mesopotamia, nici hurritul Teşub. (Dar, la o dată târzie, Marduk „dispărea" el însuşi, anual, „închis într-un Munte".) Ghicim în acest descensus ad inferos voinţa de a-1 încărca pe Baal de prestigii multiple şi complementare: învingător al „haosului" acvatic şi, prin urmare, zeu cosmocrator, chiar „cosmogonic"; zeu al furtunii şi al fertilităţii agrare (să amintim că este fiul lui Dagon, „Sământa"), şi de asemenea zeu-suveran, hotărât să-şi întindă suveranitatea asupra lumii întregi (deci şi asupra Infernului).
în orice caz, după această ultimă faptă, raporturile dintre El şi Baal se modifică, în plus, structura şi ritmurile universului primesc forma lor actuală. Când textul se reia, după o nouă lacună, doi mesageri îi aduc la cunoştinţă lui El că au găsit trupul lui Baal. El se aşază la pământ, îşi sfâşie hainele, îşi loveşte pieptul, îşi crestează faţa; pe scurt, el proclamă doliul ritual aşa

38 Loren R. Fischer vorbeşte de „creaţia de tip-Baal", pe care o distinge de „creaţia de tip El"; cf. „Creation at Ugarit", pp. 320 sq.

39 Ugaritic Manual, § 67: I: 1-8; traducere de U. Oldenburg, p. 133.

cum era practicat la Ugarit. „Baal este mort! strigă el, ce vor deveni mulţimile de oameni?"40 Dintr-o dată, El pare eliberat de resentiment şi de dorinţa sa de răzbunare. El se comportă ca un adevărat zeu cosmocrator; îşi dă seama că viaţa universală este pusă în pericol prin moartea lui Baal. El cere soţiei sale să numească rege pe unul din fiii lui, în locul lui Baal. Aşerat desemnează pe Athar „cel Groaznic", dar când acesta urcă pe tron, el descoperă că nu este destul de mare ca să-1 ocupe şi recunoaşte că nu poate să fie rege.
între timp, 'Anat pleacă în căutarea trupului. Când îl găseşte, ea îl urcă pe umărul său şi se îndreaptă spre nord, îngropându-1, ea sacrifică un mare număr de animale pentru banchetul funerar. După un anumit timp, 'Anat îl întâlneşte pe Moţ. Ea îl prinde, şi „cu sabia îl taie; cu vânturătoarea îl vântură; cu focul îl arde; cu moara îl macină; în câmpii îl împrăştie şi păsările îl mănâncă"41. 'Anat operează un fel de omor ritual, tratându-1 pe Moţ ca pe un snop de grâu. în general, această moarte este specifică zeilor şi spiritelor vegetaţiei42. Ne putem întreba dacă nu cumva chiar din cauza acestei morţi de tip agrar Moţ va reveni mai târziu la viaţă.
Oricum ar fi, omorârea lui Moţ nu este fără legătură cu destinul lui Baal. Zeul El visează că Baal este viu şi că „cerurile plouau untdelemn şi pâraiele curgeau cu miere" (ceea ce aminteşte de imaginile biblice, cf. lezechiel, 32: 14; Iov, 20: 17). El izbucneşte în râs şi declară că se va aşeza şi se va odihni, căci „victoriosul Baal trăieşte, Prinţul Pământului există" (Driver, p. 113). Dar, aşa cum Yam revine la viaţă, Moţ reapare după şapte ani, şi se plânge de tratamentul pe care 1-a

suferit din partea lui 'Anat. El se plânge, de asemenea, de faptul că Baal i-a răpit suveranitatea, şi cei doi adversari reîncep lupta. Ei se înfruntă, se lovesc cu capul şi cu picioarele ca doi boi sălbatici, se muşcă asemeni şerpilor, până când amândoi se prăbuşesc la pământ, cu Baal deasupra lui Moț. Dar Şapaş, zeița Soarelui, îl avertizează pe Moț — din partea lui El — că este inutil să continue lupta, şi Moț se supune, recunoscând suveranitatea lui Baal. După alte câteva episoade, numai parțial comprehensibile, 'Anat este informată că Baal va fi rege mereu, inaugurând o eră de pace, când „boul va avea vocea gazelei şi şoimul glasul rândunicii"43.

52. Viziunea religioasă canaaneană

Anumiți autori au crezut că pot recunoaşte în acest mit reflexul morții şi reapariției anuale a vegetației. Dar, în Siria şi în Palestina, vara nu aduce „moartea" vieții vegetale; este, dimpotrivă, anotimpul fructelor. Nu căldura toridă este aceea care îl îngrozeşte pe cultivator, ci o secetă prelungită. Pare deci probabil că victoria lui Moț se referă la ciclul de şapte ani de secetă, despre care găsim ecouri în Vechiul Testament (Facerea, 41; II Regi, 24: 12 sq.)44.

Dar interesul mitului depăşeşte eventualele sale raporturi cu ritmul vegetației, în fond, aceste evenimente patetice, şi adesea spectaculoase, ne dezvăluie un mod specific al existenței divine; şi anume, un mod de a exista care comportă înfrângerea şi „moartea", „dispariția" prin înmormântare (Baal) sau prin dezmembrare (Moț), urmată de „reapariții" mai mult sau mai puțin periodice. Acest tip de existență, în acelaşi timp intermitentă şi circulară, aminteşte de

40 G.R. Driver, op. cit., p. 109; A. Caquot şi S/nycer, pp. 424-425.

41 G.R. Driver, p. III; A. Caquot şi M. Sznycer, p, 430.

42 S-a propus să se vadă în Moț un „spirit al recoltei", dar trăsăturile sale „funerare" sunt prea evidente; el locuieşte în lumea subterană sau în pustiu şi tot ce atinge se umple de tristețe.

43 G.R. Driver, p. 119.

44 Cf. Cyrus Gordon, „Canaanite Mythology", pp. 184, 195 sq.; M. Pope, în W.d.M, I, pp. 262-264.

modalitatea zeilor ce guvernează ciclul vegetației. E vorba totuşi de o nouă creație religioasă, care vizează integrarea aspectelor negative ale vieții într-un sistem unitar de ritmuri antagonice.

în cele din urmă, luptele lui Baal, cu derutele şi victoriile sale, îi asigură suveranitatea în Cer şi asupra Pământului; dar Yarn continuă să domnească asupra „Mării" şi Moț rămâne Stăpânul lumii subterane a morților. Miturile pun în evidență primatul lui Baal şi, pornind de aici, perenitatea Vieții şi a normelor care guvernează Cosmosul şi societatea umană. „Aspectele negative" reprezentate de către Yam şi Moț îşi găsesc, prin chiar acest fapt, justificarea. Faptul că Moț est fiul lui El, şi mai ales că Baal nu reuşeşte să-1 nimicească, proclamă „normalitatea" morții: în ultimă analiză, moartea se dovedeşte condiția sine qua nou a vieții^.

Probabil că mitul relatând lupta dintre Baal şi Yam era recitat la sărbătoarea de Anul Nou, iar cel al conflictului Baal-Mot cu ocazia recoltelor; dar nici un text cunoscut până în prezent nu atestă aceste fapte, în acelaşi mod, se poate concepe că regele, despre care se ştie că juca un rol important în cult, îl reprezenta pe Baal în aceste scenarii mitico-rituale; dar argumentul este încă controversat. Sacrificiile erau considerate drept hrană oferită zeilor. Sistemul sacrificial pare

asemănător aceluia din Vechiul Testament; el comporta holocaust, sacrificiul sau ofranda de „pace" sau de „comuniune", şi sacrificiul expiator.
Preoţii, khnm, aveau acelaşi nume ca în ebraică (Kohăn). Alături de preoţi sunt menţionate, de asemenea, preotesele (khnf) şi qadecim, persoane „consacrate", (în Biblie, acest termen desemnează prostituţia sacră, dar textele ugaritice nu indică nimic asemănător.) în fine, sunt citaţi preoţii oraculari sau profeţii. Templele aveau altare împodobite cu imagini ale zeilor şi simboluri divine, în afară de sacrificii sângeroase, cultul comporta dansuri şi numeroase acte orgiastice care vor stârni mai târziu mânia profeţilor. Dar nu trebuie să uităm că lacunele documentare ne permit numai o estimare aproximativă a vieţii religioase canaaneene. Nu dispunem de nici o rugăciune. Se ştie că viaţa este un dar divin, dar nu cunoaştem mitul facerii omului.
O asemenea viziune religioasă nu era exclusiv canaaneană. Dar importanţa şi semnificaţia sa au fost reimpulsionate atunci când israeliţii, pătrunzând în Canaan, au fost confruntaţi cu acest tip de sacralitate cosmică, implicând o activitate cultuală complexă şi, în pofida exceselor orgiastice, nu lipsită de grandoare. Deoarece credinţa în sacralitatea vieţii era împărtăşită şi de israeliţi, o problemă se punea de la început: cum să păstrezi o credinţă asemănătoare fără să o integrezi în ideologia religioasă canaaneană? Aceasta implica, aşa cum am văzut, o teologie specifică centrată pe modalitatea intermitentă şi circulară a zeului principal, Baal, simbol al vieţii totale. Or, Iahve nu împărtăşea acest mod de a fi. (Nici zeul El, de altfel, dar El suferise alte modificări, umilitoare.) In plus, deşi cultul său comporta un anumit număr de sacrificii, Iahve nu se lăsa constrâns de acte cultuale: el cerea transformarea interioară a credinciosului prin supunere şi încredere (§ 114).
Cum vom vedea mai departe (§ 60), multe elemente religioase canaaneene au fost asimilate de israeliţi. „Dar chiar aceste împrumuturi erau un aspect al conflictului: Baal era combătut cu propriile sale arme. Dacă se consideră că toate grupurile străine, chiar nonsemite precum hurriţii şi mai târziu filistenii, şi-au uitat cu desăvârşire religia proprie, foarte curând după sosirea lor în Canaan, se va aprecia ca extraordinar de omeneşte faptul că această lupta dintre Iahve şi Baal s-a prelungit atât de mult în timp şi, în ciuda compromisurilor şi a infidelităţilor, s-a terminat prin victoria iahvismului."46
45 Abia în mitologia buddhistă se va mai întâlni un alt marc zeu al morţii. Mura, carc-.şi datoreşte imensa-i putere chiar oarbei iubiri de viaţă a oamenilor. Dar, evident, în perspectiva indiană postupanisadică, ciclul viaţă-sexuali-tate-moarte-reîntoarcere la viaţă constituie cel mai mare obstacol în calea eliberării (vc/i partea a Il-a a lucrării de faţă).
46 R. de Vaux, Histoire ancienne d'Israel, l, pp. 147-148.

Capitolul VII

„CÂND ISRAEL ERA COPIL.

53. Primele două capitole din Geneză

Religia lui Israel este, prin excelenţă, religia Cărţii. Acest corpus scripturar este constituit din texte de vârste şi orientări diverse, reprezentând, desigur, tradiţii orale destul de vechi, dar rcinterpretate, corectate şi redactate în cursul mai multor secole şi în medii diferite1. Autorii moderni încep istoria religiei lui Israel cu Avraam. într-adevăr, după tradiţie, el este acela care a fost ales de Dumnezeu pentru a deveni strămoşul poporului lui Israel şi a pune stăpânire pe

Canaan. Dar primele unsprezece capitole din Facerea povestesc evenimentele fabuloase care au precedat alegerea lui Avraam, de la Facerea Lumii până la Potop şi la Turnul Babei. Redactarea acestor capitole este, după cum se ştie, mai recentă decât multe alte texte ale Pentateuhului. Pe de altă parte, unii autori, şi dintre cei mai de vază, au afirmat că cosmogonia şi miturile de origine (creația omului, originea morții etc.) au jucat un rol secundar în conştiința religioasă a lui Israel. Pe scurt, evreii se interesau mai degrabă de „istoria sfântă", adică de raporturile lor cu Dumnezeu, decât de istoria originilor, care relatează evenimentele mitice şi fabuloase din primar diurn.

Aceasta poate fi adevărat numai începând cu o anumită epocă şi, mai ales, pentru o anumită elită religioasă. Dar nu există motive să conchidem că strămoşii israeliților erau indiferenți față de problemele care pasionau toate societățile arhaice, anume cosmogonia, crearea omului, originea morții şi alte câteva episoade grandioase, încă în zilele noastre, după 2 500 ani de „reforme", evenimentele relatate în primele capitole ale Facerii continuă să hrănească imaginația şi gândirea religioasă a urmaşilor lui Avraam. Urmând tradiția premodernă, vom începe expunerea noastră cu primele capitole ale Facerii. Data târzie a redactării lor nu constituie o dificultate, căci conținutul este arhaic: în fond, el reflectă concepții mai vechi decât saga lui Avraam.

Facerea se deschide cu acest pasaj celebru, „La început a făcut Dumnezeu (Elohim) cerul şi pământul. Şi pământul era netocmit şi gol. întuneric era deasupra adâncului şi Duhul lui Dumnezeu se purta pe deasupra apelor" (I: 1-2). Imaginea oceanului primordial, deasupra căruia pluteşte un zeu creator, este arhaică[2]. Totuşi, tema zeului plutind deasupra abisului

1 Problemele puse de izvoarele şi redactarea Pentateuhului, adică primele cinci cărți ale Legii (Torăh), sunt considerabile. Pentru scopul nostru, este suficient să amintim că sursele au fost desemnate prin termeni de: sursă iahvisiă, pentru că acest izvor, cel mai vechi (secolele al X-lea sau al IX-lea), îl numeşte, pe Dumnezeu, Iahve, elohistă (ceva mai recent: ea foloseşte numele Elohim, „Dumnezeu"), sacerdotală (cea mai recentă; opera preoților, ea insistă asupra cultului şi a Legii) şi deuteronomică (acest izvor se găseşte exclusiv în cartea Deuteronomului). Să adăugăm, totuşi, că pentru critica vechitestamentară contemporană analiza textuală este mai complexă şi mai nuanțată. Fără indicație contrară, noi cităm La Bible de Jerusalem.

2 în numeroase tradiții, Creatorul este imaginat în formă de pasăre. Dar e vorba de o „agregare" a simbolului originar: Spiritul divin transcende masa acvatică, el se mişcă liber; prin urmare, „zboară" ca o pasăre. Amintim că pasărea este una din imaginile arhetipale ale spiritului.

acvatic nu este atestată în cosmogonia mesopotamiană, deşi mitul relatat în Enuma elis a fost probabil familiar autorului textului biblic, (într-adevăr, oceanul primordial se numeşte în ebraică tehorn, termen solidar etimologic cu babilonianul tiămat.) Creația propriu-zisă, adică organizarea „haosului" (tohu wâ bohu), este efectuată prin puterea cuvântului lui Dumnezeu. El a zis: „Să fie lumină", şi a fost lumină (I: 3). Etapele succesive ale creației sunt săvârşite întotdeauna prin cuvântul divin. „Haosul" acvatic nu este personificat (cf. Tiamat) şi, prin urmare, nu este „învins" într-o luptă cosmogonică.

Această povestire biblică prezintă o structură specifică: 1) creația prin Cuvânt[3]; 2) a unei lumi care este „bună"; şi 3) a vieții (animale si vegetale) care este „bună" şi pe care Dumnezeu o

binecuvântează (I: 10,21,31 etc.); 4) în fine, opera cosmogonică este încununată de facerea omului, în a şasea şi ultima zi, Dumnezeu spune: „Să facem pe om după chipul şi după asemănarea noastră, ca să stăpânească peştii mării, păsările cerului, animalele..." etc. (I: 26). Nici o întâmplare spectaculoasă (luptă de tip Marduk-Tiamat)4, nici un element „pesimist" în cosmogonie sau în antropogonie (lumea formată dintr-o Ființă primordială „demonică" — Tiamat —, omul modelat din sângele unui arhidemon, Kingu). Lumea este „bună" şi omul este o imago dei; el locuieşte, ca şi Creatorul şi modelul său, în Paradis. Totuşi, aşa cum Facerea nu întârzie să sublinieze, viața este grea, deşi a fost binecuvântată de Dumnezeu, şi oamenii nu mai locuiesc în Paradis. Dar aceasta este rezultatul unei serii de erori şi păcate ale strămoşilor. Ei sunt aceia care au modificat condiția umană. Dumnezeu nu are nici o vină în această deteriorare a capodoperei sale. Ca şi pentru gândirea indiană postupanişadică, omul, mai exact specia umană, este rezultatul propriilor sale acte.

O altă povestire, iahvistă (2: 5 sq.) , este mai veche şi diferă net de textul sacerdotal pe care 1-am rezumat mai sus. Nu mai este vorba de creația cerului şi a pământului, ci de un pustiu pe care Dumnezeu (Iahve) 1-a făcut roditor printr-un râu care ieşea din pământ. Iahve 1-a modelat pe om (ădăni) din lut şi 1-a însuflețit, suflându-i „în nările sale suflare de viață". Apoi Iahve „a sădit o grădină în Eden", a făcut să crească toate felurile de „pomi buni" (2: 8 sq.) şi 1-a aşezat pe om în grădină „ca s-o lucreze şi s-o păzească" (2: 15 sq.). Apoi, Iahve a făcut animalele şi păsările, tot din lut, le-a adus la Adam şi acesta le-a dat nume5, în fine, după ce 1-a adormit, Iahve a luat una din coastele bărbatului şi a făurit o femeie, care a primit numele de Eva (ebr. hawwâh, cuvânt solidar etimologic cu termenul desemnând „viață").

Exegeții au remarcat că povestirea iahvistă, mai simplă, opune, nu „haosul" acvatic lumii „formelor", ci deşertul şi seceta, vieții şi vegetației. Pare deci plauzibil că acest mit de origine să fi luat naştere într-o zonă deşertică. în ce priveşte creația primului om din lut, tema era cunoscută, aşa cum am văzut, din Sumer (§ 17). Mituri similare sunt atestate aproape peste tot în lume, din Egiptul antic şi Grecia până la populațiile „primitive". Ideea de bază pare aceeaşi: omul a fost format dintr-o materie primă (pământ, lemn, os) şi a fost animat prin suflarea creatorului, în numeroase cazuri, forma sa este aceea a creatorului său. Altfel spus, aşa cum am văzut cu privire la un mit sumerian, prin „forma" şi prin „viața" sa omul împărtăşeşte, întrucâtva, condiția Creatorului. Numai corpul său aparține „materiei"6.

3 Adăugăm că verbul creator al zeilor este atestat în alte tradiții; nu numai în teologia egipteană, ci şi la polinezieni. Cf. M. Eliade, Aspects du mythe, pp. 44 sq. |în trad. românească, pp. 29 sq.].

4 Dar există alte texte care evocă victoria împotriva unui monstru ofidian numit dragon (tannin), sau Rahab sau Leviathan, şi care amintesc tradițiile mesopotamiană si canaaneană (cf., de ex., Psalmul 74: 13 sq.; Iov, 26: 12 sq.)

5 E vorba de o trăsătură specifică ontologiilor arhaice: animalele şi plantele încep să existe cu adevărat din momentul în care li se dau nume (cf. exemplul unui trib australian, în M. Eliade, Mythes, reves et mysteres, p. 255).

6 Adăugăm că, în numeroase tradiții, îngropându-se omul, „spiritul" se întoarce lângă creatorul său celest, şi trupul este redat pământului. Dar acest „dualism" antropologic a fost respins de către autorii biblici, ca, de altfel, de către majoritatea contemporanilor lor din Orientul Apropiat.

Abia destul de târziu noi concepții antropologice au propus o soluție mai îndrăzneață.

Crearea femeii pornind dintr-o coastă scoasă din trupul lui Adam poate fi interpretată ca indicând androginismul Omului primordial. Concepții similare sunt atestate în alte tradiții, inclusiv acelea transmise de anumiți midraşim. Mitul androginului ilustrează o credință destul de răspândită: perfecțiunea umană, identificată în Strămoşul mitic, comportă o unitate, care este în acelaşi timp o totalitate. Vom judeca importanța androginiei discutând anumite speculații gnostice şi hermetice. Să precizăm că androginia umană are ca model bisexualitatea divină, concepție împărtăşită de numeroase culturi7.

54. Paradisul pierdut. Cain şi Abel

Grădina Edenului, cu fluviul său care se desfăcea în patru brațe şi ducea viață în cele patru regiuni ale pământului, cu arborii pe care Adam trebuia să-i păzească şi să-i cultive, ne aminteşte imageria mesopotamiană. Probabil că, şi în acest caz, povestirea biblică utilizează o anumită tradiție babiloniană. Dar mitul unui Paradis originar, locuit de Omul primordial, şi mitul unui loc „paradisiac" greu accesibil oamenilor, erau cunoscute dincolo de Eufrat şi Mediterană. Ca toate „Paradisurile", Edenul8 se află în Centrul Lumii, acolo de unde izvorăşte fluviul cu patru brațe, în mijlocul grădinii se înălțau arborele vieții şi arborele cunoştinței binelui şi răului (2: 9). Iahve i-a dat omului această poruncă: „Din toți pomii din rai poți să mănânci. Iar din pomul cunoştinței binelui şi răului să nu mănânci, căci, în ziua în care vei mânca din el, vei muri negreşit!" (2: 16-17). O idee, necunoscută în altă parte, se degajă din această interdicție: valoarea existențială a cunoaşterii. Cu alte cuvinte, ştiința poate să modifice radical structura existenței umane.
Totuşi, şarpele reuşeşte să o ispitească pe Eva. „Nu, nu veți muri! Dar Dumnezeu ştie că în ziua în care veți mânca din el vi se vor deschide ochii şi voi veți fi ca Dumnezeu, cunoscând binele şi răul" (3:4-5). Acest episod, destul de misterios, a dat naştere la interpretări nenumărate. Fundalul aminteşte o emblemă mitologică binecunoscută: Zeița goală, Arborele miraculos şi păzitorul său, Şarpele. Dar în locul unui erou care triumfă şi ia în stăpânire simbolul Vieții (fruct miraculos, fântâna tinereții, comoara etc.), povestirea biblică îl prezintă pe Adam victimă naivă a perfidiei şarpelui, în fond, avem de-a face cu o „imortalizare" ratată, precum aceea a lui Ghilgameş (§ 23). Căci, o dată ajuns omniscient, egal „zeilor", Adam putea să descopere Arborele Vieții (de care Iahve nu îi vorbise) şi să devină nemuritor. Textul este clar şi categoric: „Iahve Dumnezeu a spus: «Iată Adam s-a făcut ca unul dintre Noi, cunoscând binele şi răul. Şi acum nu cumva să-şi întindă mâna şi să ia roade din pomul vieții, să mănânce şi să trăiască în veci!»" (3: 22). Şi Dumnezeu a alungat perechea din Paradis şi a condamnat-o să muncească spre a-şi câştiga existența.
Pentru a reveni la scenariul evocat mai înainte — Zeița goală şi Arborele miraculos păzit de un dragon — şarpele Facerii a izbândit, la urma urmei, în rolul său de „paznic" al unui simbol al Vieții sau tinereții. Dar acest mit arhaic a fost radical modificat de către autorul legendelor biblice. „Eşecul inițiatic" al lui Adam a fost reinterpretat ca o pedeapsă pe deplin

7 Bisexualitatea divină este una din multiplele formule din „totalitate/unitate" semnificată de unirea perechilor de contrarii: feminin-masculin, vizibil-invizibil, Cer—Pământ, lumină-întuneric, dar şi bunătate-răutate, creație-distrugere etc. Meditația asupra acestor perechi de

contrarii a dus, în diverse religii, la concluzii îndrăzneţe privind atât condiţia paradoxală a divinităţii cât şi revalorizarea condiţiei umane.

8 Cuvântul a fost apropiat de evrei de vocabula E'den, „desfătări". Termenul Paradis, de origine iraniană (pairi-daeza), este mai tardiv. Imagini paralele, familiare mai cu seamă în Orientul Apropiat şi-n lumea egeeană, prezintă o Mare Zeiţă lângă un Arbore al Vieţii şi un izvor dătător de viaţă, sau un Arbore al Vieţii păzit de monştri şi de grifoni; cf. M. Eliade, Trăite, § § 104-108.

justificată: neascultarea trăda orgoliul său luciferic, dorinţa de a fi asemeni lui Dumnezeu. Era cel mai mare păcat pe care creatura putea să-1 comită împotriva Creatorului. Era „păcatul originar", noţiune plină de consecinţe pentru teologiile ebraică şi creştină. O viziune asemănătoare a căderii nu putea să se impună decât într-o religie centrată pe atotputerea şi gelozia lui Dumnezeu. Aşa cum ne-a fost transmisă, legenda biblică arată autoritatea crescândă a monoteismului iahvist9.

După autorii capitolelor 4-7 din Facerea, acest prim păcat nu numai că a dus la pierderea Paradisului şi la transformarea condiţiei umane, dar a devenit, într-un fel, izvorul tuturor nenorocirilor care au copleşit omenirea. Eva a dat naştere lui Cain, care „lucra pământul" şi lui Abel, „care păştea oile". Când fraţii au oferit sacrificiul de mulţumire — Cain roadele pământului şi Abel primii miei din turmă —, Iahve a primit ofranda celui din urmă, nu şi pe a lui Cain. Furios, Cain „s-a aruncat asupra fratelui său şi 1-a omorât" (4: 8). De acum înainte, proferă Iahve, „eşti blestemat [...]. Când vei lucra pământul, acesta nu-şi va mai da roadele sale ţie; zbuciumat şi fugar vei fi tu pe pământ" (4: 11-12).

Se poate descifra în acest episod opoziţia dintre cultivatori şi păstori şi, implicit, apologia acestora din urmă. Totuşi, dacă numele de Abel înseamnă „cioban", Cain semnifică „fierar". Conflictul lor reflectă situaţia ambivalenţă a fierarului în anumite societăţi pastorale, în care este fie dispreţuit, fie respectat, dar întotdeauna temut10. După cum am văzut (§ 15), fierarul este considerat „stăpân al focului" şi dispune pe puteri magice de temut, în orice caz, tradiţia conservată în povestirea biblică reflectă idealizarea existenţei „simple şi pure" a păstorilor-nomazi, şi rezistenţa împotriva vieţii sedentare a agricultorilor şi locuitorilor din oraşe. Cain a devenit ziditor de cetăţi (4: 17), şi unul din urmaşii săi este Tubal-Cain, „care a fost făurar de unelte de aramă şi fier" (4: 22). Primul omor este deci săvârşit de acela care întrupează întrucâtva simbolul tehnologiei şi al civilizaţiei urbane. Implicit, toate tehnicile sunt suspecte de „magie".

55. înainte şi după Potop

Ar fi inutil să rezumăm descendenţa lui Cain şi a lui Set, al treilea fiu al lui Adam. Urmând tradiţia atestată în Mesopotamia, în Egipt şi în India, după care primii strămoşi atingeau o vârstă fabuloasă, Adam 1-a conceput pe Set la vârsta de 130 de ani şi a murit 800 de ani după aceea (5: 3 sq.). Toţi descendenţii lui Cain şi ai lui Set s-au bucurat de o existenţă de peste 800 şi 900 de ani. Un episod curios marchează această epocă prediluvială: unirea anumitor fiinţe celeste, „fiii lui Dumnezeu", cu fiicele oamenilor care le-au dăruit copii, „vestiţii viteji din vechime" (6: 1-4). Este vorba, foarte probabil, de „îngeri căzuţi". Istoria lor va fi amplu relatată într-o carte târzie (Enoch, VI-XI), ceea ce nu implică însă în mod necesar concluzia că mitul nu era cunoscut înainte, într-adevăr, găsim credinţe analoage în Grecia veche şi în India: este epoca „eroilor",

personaje semidivine a căror activitate s-a desfăşurat înainte de începutul timpurilor actuale („în zorii istoriei"), adică în momentul în care instituțiile specifice fiecărei culturi erau pe punctul de a fi instaurate. Dar să revenim la legenda biblică: Dumnezeu s-a hotărât să limiteze vârsta omului la 120 de ani, ca urmare a acestor împreunări între îngerii căzuți şi fiicele muritorilor. Oricare ar fi originea acestor teme mitice (Cain şi Abel, patriarhii

9 Să adăugăm totuşi că mitul „căderii" n-a fost întotdeauna înțeles conform interpretării biblice, începând mai ales din epoca elenistică şi până în timpurile iluminismului, nenumărate speculații au încercat să elaboreze o mitologie adamică mai îndrăzneață si, de multe ori, mai originală.

10 Cf. M. Eliade, Forgerons et alchimistes, pp. 89 sq.

dinaintea Potopului, coborârea „fiilor lui Dumnezeu", naşterea „eroilor") este semnificativ că cei ce au rcdactat-o le-au menținut în textul final al Facerii, şi asta în ciuda unor trăsături antropomorfice cu care ei îl copleşeau pe Iahve.

Evenimentul cel mai însemnat al acelui timp a fost Potopul. Iahve a văzut că „răutatea oamenilor s-a mărit pe pământ şi că toate cugetele şi dorințele inimii lor sunt îndreptate la rău în toate zilele" (6: 5). Dumnezeu a regretat că îl crease pe om şi a hotărât pieirea spiței acestuia. Numai Noe, soția şi fiii săi (Sem, Ham şi lafet) cu soțiile lor vor fi salvați. Căci „Noe era om drept... şi mergea pe calea Domnului" (6: 10). Urmând instrucțiunile precise ale lui Iahve, Noe a construit arca şi a umplut-o cu reprezentanți ai tuturor speciilor animale, „în anul şase sute al vieții lui Noe, în luna a doua, în ziua a şaptesprezecea a lunii aceleia, s-au desfăcut toate izvoarele adâncului celui mare şi s-au deschis jgheaburile cerului. Şi a plouat pe pământ patruzeci de zile şi patruzeci de nopți" (7: 11-12). Când apele s-au retras, arca s-a oprit pe muntele Ararat. Noe a ieşit şi a adus jertfă. Iahve „a mirosit mireasmă bună" şi, împăcat, a promis să nu mai blesteme niciodată pământul „pentru faptele omului" (8: 21). El a încheiat un legământ cu Noe şi cu urmaşii lui şi semnul acestui legământ a fost curcubeul (9: 13).

Povestirea biblică prezintă un anumit număr de elemente comune cu diluviul relatat în Epopeea lui Ghilgames. E posibil ca redactorul să fi cunoscut versiunea mesopotamiană, sau, ceea ce pare şi mai probabil, să fi utilizat o sursă arhaică, păstrată din timpuri imemoriale în Orientul Mijlociu. Miturile potopului sunt, am remarcat deja (§ 18), extrem de răspândite şi ele împărtăşesc escnțialmente acelaşi simbolism: necesitatea de a distruge radical o lume şi o umanitate degenerate, pentru a le putea recrea, adică a le restitui integritatea inițială. Dar această cosmologie ciclică se dovedeşte a fi deja modificată în versiunile sumeriană şi akkadiană. Redactorul povestirii biblice reia şi prelungeşte reinterpretarea catastrofei diluviale: el o ridică la rangul unui episod al „istoriei sfinte". Iahve pedepseşte stricarea omului şi nu-i pare rău după victimele cataclismului (cum fac zeii în versiunea babiloniană: cf. Epopeea lui Ghilgames, tabl. XI: 116-125,136-137). Importanța pe care el o acordă purității morale şi ascultării anticipează „Legea" care va fi relevată lui Moise. Ca atâtea alte evenimente fabuloase, Potopul a fost continuu reintcrpretat şi revalorizat, din diverse perspective.

Fiii lui Noe au devenit strămoşii unei noi umanități, în vremea aceea toată lumea vorbea aceeaşi limbă. Dar într-o zi oamenii au hotărât să construiască „un turn al cărui vârf să ajungă la cer,, (11:

4). Aceasta a fost ultima faptă „luciferică". Iahve „s-a pogorât să vadă cetatea şi turnul" şi a înțeles că, de acum înainte, nici un plan nu va fi imposibil pentru ei (11: 5-6). Atunci el le-a amestecat limba şi oamenii nu s-au mai înțeles unii cu alții. Apoi Iahve i-a împrăştiat „în tot pământul şi au încetat de a mai zidi cetatea şi turnul" (11: 7-8), care de atunci încolo a fost cunoscut sub numele de Babei.

Avem de-a face şi în acest caz cu o veche temă mitică reinterpretată în perspectiva iahvis-mului. E vorba, mai întâi, de tradiția arhaică potrivit căreia anumite ființe privilegiate (strămoşi, eroi, regi legendari, şamani) urcă la cer cu ajutorul unui arbore, al unei lănci, al unei frânghii, sau al unui lanț de săgeți. Dar ascensiunea la cer in concreta a fost întreruptă la sfârşitul epocii mitice primordiale". Alte mituri raportează eşecul încercărilor ulterioare de urcare la cer cu ajutorul a diverse eşafodaje. Este important de ştiut dacă redactorul povestirii biblice cunoştea aceste credințe imemoriale, în orice caz el era familiarizat cu ziyqurat-dc babiloniene, care comportau un simbolism similar, într-adevăr, ziqqurat-ul era considerat ca avându-şi baza în centrul Pământului şi vârful în cer. Urcând etajele unui ziqqurat, regele sau preotul ajungeau ritualic (adică simbolic) la Cer. Or, pentru redactorul povestirii biblice, această credință, pe

11 m /.ilele noastre, şamanii întreprind această călătorie cerească „în spirit", adică într-o transă extatică.

care el o înțelegea literal, era în acelaşi timp simplistă şi cu valoare de sacrilegiu; aşa încât ea a fost radical reinterpretată, mai exact desacralizată şi demitizată.

E important să subliniem acest fapt: în pofida unei îndelungate şi complexe munci de selecție, eliminare şi valorizare a materialelor arhaice moştenite sau împrumutate, ultimii redactori ai Facerii au conservat o întreagă mitologie de tip tradițional: ea debutează cu cosmogonia şi crearea omului, evocă existența „paradisiaca" a strămoşilor, relatează drama „căderii", cu con-secințele sale fatale (mortalitate, obligația de a munci pentru a trăi etc.), aminteşte degenerescenta progresivă a primei umanități, degenerescentă care justifică Potopul; şi încheie cu un ultim episod fabulos: pierderea unității lingvistice şi împrăştierea celei de a doua umanități, postdilu-viale, consecință a unui nou proiect „luciferian". Ca în culturile arhaice şi tradiționale, această mitologie constituie, în fond, o istorie sfântă: ea explică originea lumii şi, în acelaşi timp, actuala condiție umană. Desigur, pentru evrei, această „istorie sfântă" a devenit exemplară după Avraam şi, mai ales, prin Moise; dar aceasta nu invalidează structura şi funcția mitologică a primelor unsprezece capitole ale Facerii.

Numeroşi autori au insistat asupra faptului că religia lui Israel nu a „inventat" nici un mit. Totuşi, dacă termenul „a inventa" e înțeles ca indicând o creație spirituală, munca de selecție şi de critică a tradițiilor mitologice imemoriale echivalează cu emergența unui nou „mit", altfel spus, a unei noi viziuni religioase a lumii, susceptibilă de a deveni exemplară. Or, geniul religios al lui Israel a transformat raporturile lui Dumnezeu cu poporul ales într-o „istorie sacră" de un tip necunoscut până atunci. Pornind de la un anumit moment, această istorie „sacră", aparent exclusiv „națională", s-a relevat drept modelul exemplar al întregii umanități.

56. Religia Patriarhilor

Al doisprezecelea capitol din Facerea ne introduce într-o lume religioasă nouă. Iahve[12] îi spune lui Avraam: „Ieşi din pământul tău, din neamul tău şi din casa tatălui tău şi vino în pământul pe care ți-1 voi arăta eu. Eu voi ridica din tine un popor mare, te voi binecuvânta, voi mări numele tău, care va deveni izvor de binecuvântare. Binecuvânta-voi pe cei care te vor binecuvânta, iar pe cei care te vor blestema îi voi blestema. Şi se vor binecuvânta întru tine toate neamurile pământului" (12: 1-3).

în forma sa prezentă, acest text a fost, cu siguranță, redactat cu secole în urma evenimentului pe care îl relatează. Dar concepția religioasă implicită în „alegerea" lui Avraam prelungeşte credințe şi obiceiuri familiare în Orientul Apropiat al celui de al II-lea mileniu. Ceea ce distinge povestirea biblică este mesajul personal al lui Dumnezeu şi urmările sale. Fără a fi fost invocat în prealabil, Dumnezeu se revelă unei ființe umane şi-i adresează o serie de cereri urmate de promisiuni miraculoase. Conform tradiției, Avraam se supune, cum se va supune şi mai târziu, când Dumnezeu îi va cere să i-1 sacrifice pe Isaac. Suntem confruntați aici cu un tip nou de experiență religioasă: „credința avraamică", aşa cum a fost înțeleasă după Moise, şi care va deveni, cu timpul, experiența religioasă specifică iudaismului şi creştinismului.

Avraam a părăsit deci Urul caldeenilor şi a sosit la Harran, în nord-vestul Mesopotamiei. Mai târziu, el a călătorit spre sud şi s-a stabilit pentru un timp la Sichem; apoi, şi-a mânat caravanele între Palestina şi Egipt (Facerea, 13: 1-3). Povestea lui Avraam şi întâmplările fiului sau Isaac, ale nepotului său lacov şi ale lui losif, constituie perioada zisă a patriarhilor. Multă vreme critica a considerat patriarhii drept personaje legendare. Dar de o jumătate de

12 Evident, „Iahve" este un anacronism, aici, ca şi în toate celelalte pasaje citate până acum, căci numele a fost revelat mai târziu lui Moise.

secol, grație mai ales descoperirilor arheologice, unii autori sunt înclinați să accepte, cel puțin în parte, istoricitatea tradițiilor patriarhale. Aceasta nu înseamnă, desigur, că cap. 11-50 din Facerea constituie „documente istorice".

Pentru subiectul nostru, puțin contează să ştim dacă strămoşii evreilor, acei 'Apiru, erau crescători de măgari şi negustori caravanieri[13] sau dacă erau păstori de oi pe cale de sedentarizare[14]. E de ajuns să amintim că există un anumit număr de analogii între obiceiurile patriarhilor şi instituțiile sociale şi juridice din Orientul Apropiat. Este de asemenea admis că multe lucruri din tradiția mitologică au fost cunoscute şi adaptate de patriarhi în timpul şederii lor în Mesopotamia. Cât priveşte religia patriarhilor, ea se caracterizează prin cultul zeului părinților[15]. Acesta este invocat sau se manifestă ca „Dumnezeul tatălui meu/tău/lui" (Facerea, 31:5 etc.). Alte formule comportă un nume propriu de obicei precedat de cuvântul „tată": „Dumnezeul lui Avraam" (Facerea, 31: 53), „Dumnezeul tatălui tău Avraam" (26: 24 etc.), „Dumnezeul lui Isaac" (28: 13); „Dumnezeul tatălui meu/său/Isaac" (32: 10; etc.) sau „Dumnezeul lui Avraam, Isaac şi lacov" (32: 24 etc.). Aceste formule au paralele în Orientul antic[16].

„Dumnezeul tatălui" este, inițial, zeul strămoşului imediat, pe care fiii îl recunosc. Revelându-se strămoşului, el a certificat un fel de legătură de rudenie. Este un zeu al nomazilor, care nu e legat de un sanctuar, ci de un grup de oameni, pe care îi însoțeşte şi ocroteşte. El „se leagă față de

credincioşii săi prin promisiuni"17. Alte nume, poate şi mai vechi, sunt pahad yishăk, care era tălmăcit „teama lui Isaac", dar care înseamnă mai degrabă „Părintele lui Isaac", şi 'abhîrya'aqobh, „Puternicul (sau apărătorul!) lui lacov" (Facerea, 31: 42, 53).

Pătrunzând în Canaan, patriarhii au fost confruntați cu cultul zeului El, şi zeul „tatălui" a sfârşit prin a-i fi identificat18. Această asimilare lasă loc presupunerii că exista o anumită asemănare structurală între cele două tipuri de divinitate. In orice caz, o dată identificat cu El, „Dumnezeul tatălui" a obținut dimensiunea cosmică pe care nu putea să o aibă ca divinitate a familiilor şi a clanurilor. Este primul exemplu, atestat istoric, al unei sinteze care îmbogățeşte moştenirea patriarhală. Şi nu va fi singurul.

Numeroase pasaje descriu, destul de sumar, de altfel, practicile religioase ale patriarhilor. Unele din aceste pasaje reflectă totuşi o situație posterioară. Este deci cazul să comparăm dosarul biblic cu practicile specifice culturilor pastorale arhaice, în primul rând acelea ale arabilor preislamici. După Facerea, patriarhii ofereau sacrificii, ridicau altare şi aşezau pietre pe care le ungeau cu untdelemn. Dar probabil se practica numai sacrificiul sângeros (zebah), de tip pascal, fără preoți, şi, după unii, fără altar: „Fiecare credincios jertfea el însuşi victima, luată din turmă; ea nu era arsă, ci era mâncată solemn de către sacrificator si familia sa"19.

'- După cum susține W.F. Albright în mai multe lucrări: vezi, recent, Iahveh andthe Gods of Canaan, pp. 62-64 şi passim.

14 Este teza, între altele, a lui R. de Vaux, Histoire ancienne d'Israel, I, pp. 220-222.

15 Este meritul lui Albrecht Alt de a fi atras primul atenția asupra acestei trăsături specifice; vezi Der Gottder Vater(l929).

16 în secolul al XlX-lea, asirienii din Cappadocia luau ca martor pe „Dumnezeu! tatălui meu" (sau tatălui tău/lui). Vezi izvoarele citate de H. Ringgren, La religion d'Israel, p. 32; G. Fohrer, History of izraelite religion, p. 37; R. de Vaux, Histoire ancienne d'Israel, I, pp. 257-258. Pentru o interpretare mai nuanțată, cf. F.M. Cross, Canaanite Myth andHebrew Epic, pp. 12 sq.

17 De Vaux, p. 261. „Tema promisiunii revine frecvent în Facerea. Ea se prezintă aici sub diferite forme: promisiunea unei posterități, sau a unui pământ, sau amândouă deodată" (ibid.).

18 Narațiunile patriarhale citea/.ă nume compuse din elementul 'el urmat de un substantiv: El Roi, „El al vederii" (Facerea, 16: 13); El Shaddai, „Cel din Munte" (18: l etc.); El 'Olam, „El al Veşniciei" (21: 33); El Bethel (31: 13 etc.). Cf. de Vaux, pp. 262 sq.; H. Ringgren, pp. 33 sq.; F.M. Cross, pp. 44 sq.

19 R. de Vaux, op. cit., p. 271. în Arabia Centrală, victima era jertfită în fața unei pietre ridicate, simbol al prezenței divine, sângele era vărsat pe piatră sau împrăştiat într-o groapă săpată la piciorul acesteia. Asemenea sacrificii erau oferite în special la sărbătorile pe care arabii nomazi le celebrau în prima lună a primăverii, pentru a asigura fecunditatea şi prosperitatea turmei. Probabil că strămoşii lui Israel, păstori seminomazi, celebrau deja o sărbătoare analoagă (ibid.).

Este greu de precizat semnificația originară a pietrelor ridicate (massebah), deoarece contextul lor religios este diferit. O piatră poate mărturisi un legământ încheiat (Facerea, 31: 45; 51-52), sluji drept mormânt (35: 20) sau semnala o teofanie, ca în episodul lui lacov. Acesta a adormit cu

capul pe o piatră şi a văzut o scară al cărei vârf atingea cerul, şi „iată Iahve stătea înaintea lui" şi i-a promis acea ţară. Trezindu-se, lacov a ridicat piatra pe care dormise şi a numit locul beth-el, „casa lui Dumnezeu" (Facerea, 28: 10-22). Pietrele ridicate jucau un rol în cultul canaanean; de aceea ele au fost condamnate mai târziu de către iahvism. Dar obiceiul exista la arabii preislamici (cf. n. 19), e deci probabil că era împărtăşit şi de către strămoşii israelitilor20.

57. Avraam, „Tatăl credinţei"

Totuşi, cele două ritualuri care au jucat un rol considerabil în istoria religioasă a Israelului sunt jertfa legământului şi jertfirea lui Isaac. Primul ritual (Facerea, 15: 9 sq.) i-a fost prescris direct de către Dumnezeu lui Avraam. El comportă tăierea în bucăţi a unei juninci, a unei capre şi a unui berbec, rit care are analogii în altă parte (de pildă, la hittiţi; cf. § 43). Dar elementul decisiv îl constituie o teofanie nocturnă: „Iar după ce a asfinţit soarele f.. .J iată un fum ca dintr-un cuptor şi pară de foc au trecut printre bucăţile acelea" de animale jertfite (15: 17). „în ziua aceea", Dumnezeu „a încheiat legământ cu Avraam" (15: 18). Nu este vorba de un „contract". Dumnezeu nu-i impune lui Avraam nici o obligaţie: numai el, Dumnezeu, se angajează. Acest ritual, căruia nu i se găseşte alt ecou în Vechiul Testament, a fost practicat până în vremea lui Ieremia. Mulţi autori contestă că ar fi fost cunoscut din timpul patriarhilor. Desigur, sacrificiul este prezentat într-un context iahvist, dar reinterpretarea teologică n-a reuşit să-i anuleze caracterul primitiv.

în Facerea, un singur sacrificiu este descris în detaliu: acela al lui Isaac (22: 1-19). Domnul i-a cerut lui Avraam să-i aducă jertfă propriul său fiu în holocaust ('olah) şi Avraam se pregătea să-1 sacrifice, când lui îsaac i-a fost substituit un berbec. Acest episod a dat naştere la numeroase controverse. S-a remarcat, între altele, că termenul „holocaust" este repetat de şase ori. Or, acest tip de sacrificiu pare să fi fost împrumutat de la canaanceni după instalarea definitivă a triburilor21. S-a vorbit, de asemenea, despre „idealizarea trecutului". Totuşi, nu trebuie uitat că Facerea conţine numeroase istorii sordide, „care arată că redactorii erau preocupaţi mai degrabă de transmiterea fidelă a tradiţiilor decât de idealizarea lor"22 (sublinierea noastră, n.a.).

Oricare ar fi originea sa, episodul ilustrează cu o forţă inegalată în Vechiul Testament semnificaţia profundă a credinţei „avraamice". Avraam nu se pregătea să-şi sacrifice copilul în vederea unui rezultat; cum a făcut-o Mesha, regele moabiţilor, sacrificându-şi întâiul născut pentru a forţa victoria (IV Regi, 3: 27); sau Jefte, care s-a angajat faţă de Iahve să-i ofere în holocaust prima persoană care, după victorie, va veni în întâmpinarea sa, fără să-şi imagineze că aceasta va fi propria sa fiică, unicul copil (Judecătorii, 11: 30 sq.). Nu c vorba, în cazul lui Avraam, de sacrificiul primului născut, ritual care, de altfel, n-a fost cunoscut decât mai

2(1 Legendele patriarhale vorbesc despre anumiţi arbori sacri: de exemplu, Stejarul din More (12: 6) şi Stejarul din Mamvri (13: 18 etc.). Aceşti arbori ai patriarhilor, a căror venerare devenea suparatoare.au fost proscrişi mai târziu, când s-au condamnat locurile de cult canaaneene, ridicate „pe dealuri, sub orice copac înfrunzit" (Deuteronomul, 12: 2).

21 De Vaux, p. 270: „Primele menţiuni din textele sigur vechi, datează din epoca judecătorilor".

22 H.H. Rowley, Worship in Ancietit Israel, p. 27. într-adevăr, textul informează destul de puţin despre cultul practicat de către unii din fiii lui lacov, dar ne comunică multe istorii care îi dezonorează; de exemplu, povestea lui Simeon si Levi la Sichen (Facerea, 34) sau aceea a lui Iuda şi Tamar (Facerea, 38).

târziu şi care n-a devenit niciodată obişnuit la israeliţi. Avraam se simţea legat de Dumnezeul său prin „credinţă". El nu „înţelegea" sensul actului pe care Dumnezeu i-1 ceruse, în vreme ce aceia care îşi ofereau primul-născut unei zeităţi îşi dădeau prea bine seama de semnificaţia şi forţa magico-religioasă a ritualului. Pe de altă parte, Avraam nu se îndoia deloc de sfinţenia, perfecţiunea şi atotputerea Dumnezeului său. Prin urmare, dacă actul prescris avea toate aparenţele unui infanticid, aceasta era din cauza neputinţei înţelegerii umane. Numai Dumnezeu cunoştea sensul şi valoarea acestui gest care, pentru toţi ceilalţi, nu se distingea în nici un fel de o crimă.
Avem aici de-a face cu un tip special de dialectică a sacrului: „profanul" nu numai că e transmutat în „sacru", păstrându-şi structura sa dintâi (o piatră sacră nu încetează de a fi piatra), dar „sacralizarea" nu este sesizabilă de către inteligenţă: infanticidul nu este transformat într-un ritual vizând un anumit efect specific (cum se petreceau lucrurile la aceia care îşi sacrificau primii-născuţi). Avraam nu îndeplinea un ritual (pentru că el nu urmărea nici un obiectiv şi nu înţelegea sensul actului său); pe de altă parte, „credinţa" lui îl asigura că nu era vorba de o crimă. S-ar spune ca Avraam nu se îndoia de „sacralitatea" gestului său, dar era „irecog-noscibilă" şi, prin urmare, incognoscibilă.
Meditaţia asupra acestei imposibilităţi de a recunoaşte „sacrul" (deoarece „sacrul" este cu desăvârşire identificat cu „profanul") va avea consecinţe considerabile. După cum vom vedea, „credinţa avraamică" va permite poporului evreu, după a doua distrugere a Templului şi dispariţia statului, să suporte toate încercările tragicei lui istorii. Şi, tot astfel, meditând asupra exemplului lui Avraam, într-o epocă atât de târzie precum secolele al XlX-lea şi al XX-lea, unii gânditori creştini au surprins caracterul paradoxal şi, în ultima instanţă, „irecognoscibil" al credinţei lor. Kierkegaard renunţa la logodnica sa cu speranţa că, într-un mod imposibil de imaginat, ea îi va fi restituită. Şi când Leon Chestov afirma că adevărata credinţă implică o singură certitudine: „pentru Dumnezeu totul este cu putinţă", el nu făcea decât să traducă, simplificând, experienţa lui Avraam.
58. Moise şi ieşirea din Egipt
începuturile religiei lui Israel sunt relatate în capitolele 46-50 din Facerea, în Ieşirea şi în cartea Numerilor. E vorba de o serie de evenimente, majoritatea provocate direct de Dumnezeu. Să le amintim pe cele mai importante: instalarea lui lacov şi a fiilor lui în Egipt; persecuţia declanşată, câteva secole mai târziu, de către un faraon care a ordonat exterminarea primilor născuţi ai israeliţilor; peripeţiile lui Moise (miraculos salvat de masacru şi crescut la curtea faraonului) după uciderea unui soldat egiptean care copleşea sub lovituri pe unul din fraţii săi, în special fuga sa în deşertul Madian, apariţia „tufişului arzător" (prima sa întâlnire cu Iahve), misiunea cu care 1-a însărcinat Dumnezeu, de a scoate poporul său din Egipt, şi revelarea numelui divin; cele zece plăgi provocate de Iahve pentru a forţa consimţământul faraonului; plecarea israeliţilor şi trecerea lor prin Marea de trestii, ale cărei ape au scufundat carele şi pe soldaţii egipteni care îi urmăriseră; teofania de pe Muntele Sinai, alianţa încheiată de Iahve cu poporul său, urmată de instrucţiuni privind conţinutul revelaţiei şi cultul; în fine, cei patruzeci de ani de mers prin pustiu,

moartea lui Moise şi cucerirea Canaanului sub conducerea lui losua.
De mai bine de un secol, critica s-a străduit să separe elementele „verosimile" şi, prin urmare, „istorice", din aceste narațiuni biblice, de masa de excrescențe şi sedimentări „mitologice" şi

„folclorice"23. S-au folosit, de asemenea, documente filologice şi arheologice referitoare la istoria politică, culturală şi religioasă a egiptenilor, canaaneenilor şi a altor popoare din Orientul Apropiat. Cu ajutorul unor asemenea documente se spera să se clarifice şi să se precizeze, poate chiar să se reconstituie istoria diferitelor grupuri de evrei, de la instalarea lui lacov în Egipt (secolele XVHI-XVIT) până la evenimentele care şi-au găsit un ecou în tradițiile Ieşirii şi ale pătrunderii în Canaan, evenimente pe care numeroşi autori le situează în secolul al XII-lea24. Documentele extrabiblice au contribuit desigur la inserarea, cel puțin în parte, a Ieşirii şi a cuceririi Canaanului într-un context istoric. S-au propus, de exemplu, date precise pentru ieşirea din Egipt, pe baza informațiilor privind situația militară şi politică a anumitor faraoni aparținând Dinastiei a XlX-a; s-au identificat etapele pătrunderii în Canaan ținând cont de rezultatele săpăturilor, în primul rând a datei distrugerii anumitor cetăți canaaneene. Dar multe din aceste corelații şi concordanțe cronologice sunt încă controversate.
Nu ne incumbă nouă sarcina de a lua poziție într-o dezbatere în care puțini specialişti s-au pus de acord. E de ajuns să reamintim că nu s-a reuşit, aşa cum se sperase, să se acopere complet istoricitatea anumitor evenimente de primă importanță pentru religia lui Israel. Ceea ce, de altfel, nu dovedeşte nicidecum nonistoricitatea lor. Dar evenimentele şi personajele istorice au fost în asemenea măsură modelate după categorii paradigmatice, încât în majoritatea cazurilor nu mai este posibil să sesizezi „realitatea" lor originară. Nu există motive să te îndoieşti de „realitatea" personajului cunoscut sub numele de Moise, dar biografia sa şi trăsăturile specifice ale personalității sale ne scapă. Prin simplul fapt că a devenit o figură charismatică şi fabuloasă, viața lui, începând cu salvarea sa miraculoasă dintr-un coş de papirus lăsat să plutească printre trestiile Nilului, urmează modelul atâtor altor „eroi" (Teseu, Perseu, Sargon din Akkad, Romulus, Cyrus etc.).
Numele de Moise, ca de altfel şi cele ale altor membri ai familiei sale, este egiptean. El conține elementul msy, „născut, fiu", comparabil cu Ahmoses sau Ramses (Ramesses, „fiul lui Ra"). Numele unuia din fiii lui Le vi, Merari, este egipteanul Mrry, „Cel iubit"; Pinhas, nepotul lui Aaron, este P'-nhsy, „Cel negru". Nu e exclus ca tânărul Moise să fi cunoscut „reforma" lui Akhenaton (cea 1375-1350), care înlocuise cultul lui Amon prin „monoteismul" solar al lui Aton. S-a remarcat25 analogia dintre cele două religii: Aton este, şi el, proclamat singurul Dumnezeu"; ca şi Iahve, el este zeul care creează tot ceea ce există; în sfârşit, importanța acordată de „reforma" lui Akhenaton „învățăturii" este comparabilă rolului Torei în iahvism. Pe de altă parte, societatea ramessidă, în care a fost crescut Moise, la două generații după represiunea „reformei" lui Akhenaton, nu putea să-1 atragă. Cosmopolitismul, sincretismul religios (mai ales între cultele egiptene şi canaaneene), anumite practici orgiastice (prostituția celor două sexe), „cultul" animalelor constituiau tot atâtea abominațiuni pentru unul care fusese crescut în „religia Părinților".

în ce priveşte ieşirea din Egipt, pare sigur că ea reflectă un eveniment istoric. Totuşi, nu e vorba de exodul întregului popor, ci doar a unui grup, şi anume a aceluia condus de către Moise. Alte grupuri îşi începuseră deja penetrația, mai mult sau mai puțin paşnică, în Canaan.
23 Sarcina de „demitizare" era relativ simplă (într-adevăr, „miracole" precum cele zece plăgi sau trecerea peste marea de trestii nu puteau fi considerate drept evenimente „istorice"). Dimpotrivă, interpretarea eventualei istoricități a textelor biblice s-a revelat extrem de delicată. Analiza distinsese mai multe redactări, efectuate în epoci, şi din perspective teologice, diferite, în plus, se identifica amprenta mai multor genuri literare. Aparenta istoricitate a unui episod devenea subiect de prudență când se descoperea că cel care îl redactase folosise clişeele unui anumit gen literar (saga, novelta, proverbe etc.).
24 Potrivit Ieşirii, 12: 40, israeliții au stat în Egipt 430 de ani.
25 Vezi, de exemplu, W.F. Albright, From the Stone Age to Christianity, pp. 218 sq., 269 sq.; id., The BiblicalPeriod from Abraham to Ezra, pp. 15 sq. Dar pentru alți autori analogiile nu par convingătoare; cf. H. Ringgren, op. cit., p. 51, G. Fohrer, op. cit., p. 79.

Ulterior, exodul a fost revendicat de ansamblul triburilor israeliene ca un episod al istoriei lor sfinte. Ceea ce e important pentru problema noastră e faptul că ieşirea din Egipt a fost pusă în legătură cu celebrarea Paştelui. Altfel zis, un sacrificiu arhaic, specific păstorilor nomazi şi practicat de milenii de către strămoşii israeliților, a fost revalorizat şi integrat în „istoria sfântă" a iahvismului. Un ritual aparținând religiozității cosmice (sărbătoarea pastorală a primăverii) a fost interpretat drept comemorare a unui eveniment istoric. Transformarea structurilor religioase de tip cosmic în evenimente ale istoriei sfinte este caracteristică monoteismului iahvist, si va fi reluată si continuată de către creştinism.
59. „Eu sunt cel ce sunt"
în timp ce păştea oile lui letro, socrul său, preotul din Madian, Moise a ajuns, traversând pustiul, până la „muntele lui Dumnezeu", Horeb. Acolo a văzut „o pară de foc țâşnind din mijlocul unui tufiş", şi s-a auzit chemat pe nume. Câteva clipe după aceea, Dumnezeu i se revela ca „Dumnezeul tatălui tău, Dumnezeul lui Avraam, Dumnezeul lui Isaac, Dumnezeul lui lacov" (Ieşirea, 3: 6). Totuşi, Moise presimte că este confruntat cu un aspect nou al divinității, ba chiar cu un zeu nou. El acceptă porunca de a merge să-i afle pe copiii lui Israel, ca să le spună: „Dumnezeul părinților voştri m-a trimis la voi. Dar de-mi vor zice: Cum îl cheamă, ce să le spun?" (3: 13). Atunci Dumnezeu îi spune: „Eu sunt cel ce sunt ('ehyeh ăser 'ehyeh)". Şi îl învață să se adreseze fiilor lui Israel cu aceste cuvinte: „«Eu sunt» m-a trimis la voi" (3: 14).
S-a discutat enorm în jurul acestui nume26. Răspunsul lui Dumnezeu este destul de misterios: el face aluzie la modul său de a fi, dar fără să-şi reveleze persoana. Tot ceea ce se poate spune este că numele divin sugerează, pentru a utiliza o expresie modernă, totalitatea ființei şi a existentului. Totuşi, Iahve declară că el este zeul lui Avraam şi al altor Patriarhi, şi această identitate este acceptată astăzi de toți aceia care revendică moştenirea avraamică. în fond, se poate decela o anumită continuitate între Dumnezeul tatălui şi Dumnezeul care i s-a revelat lui Moise. Aşa cum s-a remarcat, „există dintru început realitatea faptului că iahvismul se naşte într-un mediu de

păstori şi că se dezvoltă în deşert. Reîntoarcerea la iahvismul pur va fi prezentată ca o întoarcere la situaţia deşertului: acesta va fi «idealul nomad al Profeţilor»"27. Ca şi Dumnezeul tatălui, Iahve nu mai e legat de un anumit loc: în plus, el are o relaţie specială cu Moise ca lider al unui grup.
Dar diferenţele sunt semnificative, în timp ce Dumnezeul tatălui era anonim, Iahve este un nume propriu care pune în evidenţă misterul şi transcendenţa sa. Raporturile dintre divinitate şi credincioşi s-au schimbat: nu se mai vorbeşte de „Dumnezeul tatălui", ci de „poporul lui Iahve". Ideea alegerii divine, prezentă în promisiunile făcute lui Avraam (Facerea, 12: 1-3), se precizează: Iahve numeşte pe urmaşii patriarhilor „poporul meu"; ei sunt, după expresia lui R. de Vaux, „proprietatea sa personală", în continuarea procesului de asimilare a „Dumnezeului tatălui" cu El, Iahve a fost şi el identificat cu acesta. Iahve a împrumutat de la El structura sa cosmică şi a luat titlul de Rege. „De la religia lui El, iahvismul a luat şi ideea de curte divină alcătuită din bene' elohim. "28 Pe de altă parte, caracterul războinic al lui Iahve prelungeşte rolul Dumnezeului tatălui, protectorul, prin excelenţă, al credincioşilor săi.
26 Vezi bibliografiile recente înregistrate de H. Ringgren, pp. 43 sq., G. Fohrer, op. cit.,pp. 75 sq., R. de Vaux, Histoire, pp. 321 sq., F.M. Cross, op. cit., pp. 60 sq.
27 R. de Vaux, op. cit., p. 424. în ceea ce urmează, noi folosim analizele sale, pp. 424-431.
28 De Vaux, p. 428: „Dar nu pare exact să se afirme că El i-a dat şi blândeţea şi compasiunea sa lui Iahve, care ar fi fost la început un zeu sălbatic şi violent, în textul probabil vechi al Ieşirii, 34: 6, Iahve se autodefineşte drept «Dumnezeu iubitor de oameni, milostiv»", ibid., p. 429.

Esenţialul revelaţiei este concentrat în Decalog (Ieşirea, 20: 3-17; cf. Ieşirea, 34: 10-27). în forma sa actuală, textul nu poate să dateze din epoca Iui Moise, dar cele mai importante porunci reflectă desigur spiritul iahvismului primitiv. Primul articol al Decalogului: „Sa nu ai alţi Dumnezei afară de mine!" arată că nu este vorba de monoteism în sensul strict al cuvântului. Existenţa altor zei nu este negată, în cântecul de victorie înălţat după trecerea marii, Moise exclamă: „Cine este asemenea ţie între dumnezei" (Ieşirea, 15: 11). Dar Dumnezeu cere fidelitate absolută, deoarece Iahve este un „Zeu gelos" (Ieşirea, 20: 5). Lupta împotriva falşilor zei începe imediat după ieşirea din deşert, cu Baal din Peor. Acolo fiicele moabiţilor i-au invitat pe israeliţi să aducă sacrificii zeilor lor. „Şi mânca poporul din acele jertfe şi închina la dumnezeii lor" (Numerii, 25: 2 sq.) provocând mânia lui Iahve. Pentru Israel această luptă începută la Peor continuă şi azi.
Semnificaţia celei de a doua porunci: „Să nu-ţi faci chip cioplit...", nu este uşor de sesizat. Nu este vorba de o interzicere a cultului idolilor. Se ştia că imaginile, familiare cultelor păgâne, nu erau decât un receptacul al divinităţii. Probabil, ideea subiacentă în această poruncă implica interdicţia de a-1 reprezenta pe Iahve printr-un obiect cultual. Aşa după cum nu avea „nume", Iahve nu trebuia să aibă „chip". Dumnezeu se lăsa văzut, de anumiţi privilegiaţi, direct; pentru restul oamenilor, prin actele sale. Spre deosebire de alte divinităţi din Orientul Apropiat, care se manifestau sub formă umană, animală ori cosmică, Iahve este conceput exclusiv ca antropomorf. Dar el a recurs şi la epifanii cosmice, căci lumea întreagă este creaţia sa.
Antropomorfismul lui Iahve are un dublu aspect. Pe de o parte, Iahve dă dovadă de calităţi şi

defecte specific umane: milă şi ură, bucurie şi melancolie, iertare şi răzbunare. (Totuşi el nu arată slăbiciunile şi defectele zeilor homerici, şi nu acceptă să fie ridiculizat ca anumiţi zei olympieni29.) Pe de altă parte, Iahve nu reflectă, ca majoritatea divinităţilor, situaţia umană: el nu are o familie, ci doar o curte celestă. Iahve este singur. Trebuie să vedem oare o altă trăsătură antropomorfă în faptul că el cere credincioşilor săi o supunere absolută, ca un despot oriental? E vorba mai degrabă de o dorinţă inumană de perfecţiune şi puritate absolută. Intoleranţa şi fanatismul, caracteristice profeţilor şi misionarilor celor trei monoteisme, îşi au modelul şi justificarea în exemplul lui Iahve.

Tot astfel, violenţa lui Iahve sparge cadrele antropomorfice. „Furia" sa se dovedeşte câteodată atât de iraţională încât s-a putut vorbi despre „demonismul" lui Iahve. Desigur, unele din aceste trăsături negative se vor înăspri mai târziu, după ocuparea Canaanului. Dar „trăsăturile negative" aparţin structurii originare a lui Iahve. în fond, e vorba de o nouă expresie, şi cea mai impresionantă, a zeităţii ca absolut diferită de creaţia sa, ca „alta, prin excelenţă" (acel ganz, andere al lui Rudolph Otto). Coexistenţa atributelor contradictorii, iraţionalitatea unora din actele sale, îl deosebesc pe Iahve de orice „ideal de perfecţiune" la scară umană. Din acest punct de vedere, Iahve seamănă cu unele divinităţi ale hinduismului, cu Siva, de exemplu, sau cu Kălî-Durgâ. Dar cu o deosebire considerabilă: aceste divinităţi indiene se situează dincolo de morală, şi cum modul lor de a fi constituie un model exemplar, credincioşii lor nu pregetă să-i imite. Dimpotrivă, Iahve acordă cea mai mare importanţă principiilor etice şi moralei practice: cel puţin cinci porunci ale Decalogului se referă la aceasta.

După Biblie, la trei luni după ieşirea din Egipt, în deşertul Sinai a avut loc teofania. „Iar Muntele Sinai fumega tot, pentru că se pogorâse Iahve pe dânsul în foc; şi se ridica din el fum ca fumul dintr-un cuptor, şi tot muntele se cutremura puternic. De asemenea, şi sunetul trâmbiţei se auzea din ce în ce mai tare. Şi Moise grăia, iar Dumnezeu îi răspundea cu glas" de tunet (Ieşirea, 19: 18-19). Iahve a apărut atunci israeliţilor rămaşi la poalele muntelui şi.

29 Cf. G. Fohrer, op. cit., pp. 78 sq.

a încheiat un legământ cu ei, dictând Legea alianţei, care se deschide cu Decalogul şi comportă numeroase prescripţii în legătură cu cultul (Ieşirea, 20: 22-26; 24-26)30. Mai târziu, Moise a avut o nouă întrevedere cu Iahve, şi a primit „cele două table ale Legii, table de piatră, scrise cu degetul lui Dumnezeu" (31: 18; cf. o altă versiune, 34: l, 28). Mendenhall a remarcat31 că forma stilistică a Legii alianţei aminteşte tratatele suveranilor hittiţi din mileniul al II-lea cu vasalii lor din Asia Mică. Dar analogiile între acestea, deşi reale, nu par decisive.

Nu se ştie nimic precis asupra cultului celebrat de către israeliţi în timpul celor patruzeci de ani petrecuţi în pustiu. Ieşirea (26; 38: 8-38) descrie în amănunt sanctuarul din deşert: el constă din „Cortul întâlnirii" care adăposteşte chivotul Legii sau arca Alianţei, ladă de lemn conţinând — după o tradiţie tardivă — tablele Legii (Deuteronomul', 10: 1-5 etc.). Foarte probabil, această tradiţie reflectă o situaţie reală. Corturi sau litiere cultuale, în care erau purtaţi idolii de piatră, sunt atestate la arabii preislamici. Textele nu menţionează chivotul şi cortul împreună, dar, probabil că, la fel ca la arabi, cortul acoperea chivotul. Precum altădată Zeul Tatălui, Iahve, îşi

conducea poporul. Chivotul simboliza această prezenţă invizibilă; dar este imposibil să ştim ce conţinea el.

Conform tradiţiei, Moise a murit în şesurile uscate ale Moabului, în faţa Ierihonului. Iahve i-a arătat ţinutul Canaanului: „Te-am învrednicit să-1 vezi cu ochii tăi, dar într-însul nu vei intra" (Deuteronomul, 34: 4; cf. Numerii, 27: 12-14). Această moarte corespunde şi ea personalităţii legendare şi paradigmatice a lui Moise. Tot ce se poate spune despre personajul cunoscut sub acest nume este faptul că a fost marcat de întâlnirile, dramatice şi repetate, cu Iahve. Revelaţia căreia Moise i-a fost intermediar, a făcut din el, în acelaşi timp, un profet extatic şi oracular şi un „magician"; modelul preoţilor leviţi şi şeful charismatic prin excelenţă, care a reuşit să transforme un grup de clanuri într-un nucleu de naţiune, poporul lui Israel.

60. Religia sub Judecători: prima fază a sincretismului

S-a convenit să se numească epoca Judecătorilor perioada care se întinde între ~ 1200, când grupul lui Moise a pătruns în Canaan, condus de către losua, până către ~ 1020, când Saul a fost proclamat rege. Judecătorii erau şefi militari, consilieri şi magistraţi. Aceasta este perioada în care alte triburi au acceptat iahvismul, mai cu seamă în urma unor victorii strălucite. Căci Iahve intervine direct în bătălie. El îl asigură pe losua: „Nu te teme de ei că i-am dat în mâinile tale!" (Jos., 10: 8). într-adevăr, Iahve a azvârlit din cer „grindină mare" care a ucis duşmanii cu miile (Jos., 10: 11). După victoria împotriva lui labin, regele Canaanului, Debora şi Barac cântă mânia divină: „Când ieşeai tu, Iahve, din Seir [...], pământul se cutremura şi cerurile se topeau, norii picurau picuri de ploaie" (Judecători, 5: 4 sq.). într-un cuvânt, Iahve se dovedeşte mai puternic decât zeii canaaneenilor. Războiul săvârşit în numele său este un război sfânt32: bărbaţii sunt consacraţi (giddes, „a sanctifica") şi trebuie să respecte puritatea rituală, în ce priveşte prada, ea este „interzisă", adică este în întregime distrusă, oferită prin holocaust lui Iahve.

30 E inutil să precizăm că toate aceste texte au fost redactate, sau editate, mai târziu.

31 C.E. Mendenhall, Law and Covenant in Israel and the Ancient East (1955). Ipoteza a fost acceptata, între alţii, de W.F. Albright, Yahveh and the Gods of Canaan, pp. 107 sq.

32 G. von Rad, Der heilige Krieg im alten Israel (1951), rezumat de H. Ringgren, op. cit., pp. 66-67. Termenul „interzis" herem derivă dintr-o rădăcină care înseamnă „sacru". Fenomenul este considerat de Ringgren tipic israelit, dar A. Lods şi W.F. Albright citează alte exemple şi nu numai la semiţi; cf. H.H. Rowley, Worship in Ancient Israel, p. 56 şi n. 7.

Dar, adaptându-se la un nou stil de existenţă, iahvismul evoluează şi se modifică. Se remarcă, la început, o reacţie împotriva valorilor exaltate de către toate societăţile de păstori. Legea ospeţiei, lege sacrosanctă la nomazi, este trădată violent de către laela: ea invită în cortul ei pe şeful canaanean Sisera, care fugea învins, şi îl ucide în somn (Judecători, 4: 17 sq.) Sanctuarul mobil din timpul lui Moise cade în desuetudine. Cultul e practicat acum în sanctuare fixe şi în locuri sacre.

Dar, aşa cum trebuie să ne aşteptăm, mai ales confruntarea cu religia canaaneană va fi aceea care va avea consecinţe considerabile. De altfel, această confruntare se prelungeşte până în secolul al VH-lea î.Hr. Ca urmare a asocierii Iahve-El, sanctuarele preiahviste aparţinând cultului lui El,

precum şi numeroase sanctuare canaaneene, îi sunt închinate lui Iahve33. Mai surprinzătoare este confuzia care se făcea, în vremea judecătorilor, între Iahve şi Baal. Se întâlnesc nume compuse cu baal chiar în familii reputate pentru credința lor iahvistă. Faimosul Ghedeon se numeşte şi el Ierubbaal, „Baal luptă" (Judecători, 6: 32). Ceea ce presupune că cuvântul baal, „Domnul", era înțeles ca un epitet al lui Iahve, sau că Baal era venerat alături de Iahve34. La început, Baal a trebuit să fie acceptat ca „zeu al spaimei", specialist, prin excelență, al fecundității. Abia mai târziu, cultul său a fost execrat şi a devenit dovada exemplară a apostaziei.
A fost adoptat în mare parte sistemul sacrificial canaanean. Forma cea mai simplă a sacrificiului consta din ofrande, într-un loc consacrat, a diferite daruri, sau din libații de untdelemn şi de apă. Ofrandele erau considerate hrană pentru divinitate (Judecători, 6: 19). Israeliții încep acum să practice holocaustul ('olah),pe care îl interpretau ca o oblațiune oferită lui Iahve. Ei au împrumutat, în plus, numeroase practici canaaneene în relație cu agricultura, şi chiar anumite ritualuri orgiastice35. Procesul de asimilare se intensifică ulterior, sub regalitate, când auzim vorbindu-se de prostituția sacră a celor două sexe.
Sanctuarele sunt clădite după modelele canaaneene. Ele comportă un altar, massebah (pietre ridicate), asherah (stâlpi din lemn simbolizând-o pe zeița canaaneană cu acelaşi nume), vase pentru libațiuni. Printre obiectele rituale, reținem pe cele mai importante: teraphim-ii (idoli sau măşti) şi efod-urilc (la început un veşmânt aplicat idolului), în jurul sanctuarelor se organizează personalul cultual care le şi păzeşte. E vorba, în primul rând, de preoți şi de leviți; ei oferă jertfe şi scrutează voința lui Iahve prin intermediul sorților şi a efod-urilor. Alături de preoți şi de leviți se întâlnesc ghicitorii şi prezicătorii (ro'eh), dar suntem slab informați asupra atribuțiilor lor. Prezicătorii nu erau legați de sanctuare precum profeții (nâbîini). Exemplul cel mai ilustru este Valaam (Numerii, 22-24): el îl vede pe Iahve în vis sau în stare de veghe; el trebuie să-i vadă pe israeliti pentru a-i putea blestema. Acest tip de extatic este atestat şi în alte societăți nomade (de exemplu, kăhin-u\ la arabi)36.
Mult mai importantă era funcțiunea „profetului" (nâbî); vom reveni asupra acesteia mai departe (§ 116). Pentru moment să adăugăm că profetismul extatic israelit îşi împlântă rădăcinile în religia canaaneană37. într-adevăr, cultul lui Baal comporta aceşti nâbîim (ci. HI Regi, 18:19 sq.; IV Regi, 10: 19). Dar e vorba de un tip de experiență extatică destul de comun în Orientul Apropiat antic, cu excepția Egiptului. Sumerienii cunoşteau „omul care pătrunde în Cer", nume
33 Vezi lista acestor sanctuare în G. Fohrer, op. cit., pp. 111-113. Asupra sincretismului cultelor, vezi G. W. Ahlstrom, Aspects ofSyncretism in Izraelite Religion, pp. 11 sq.; H.H. Rowley, op. cit., pp. 58 sq.
34 Cf. H. Ringgren, op. cit., p. 56; G. Fohrer, op. cit., p. 105.
35 G. Fohrer, op. cit., p. 106; G.W. Ahlstrom, op. cit., pp. 14 sq.
36 J. Pedersen, „The Role played by Inspired Persons among the Israelites and the Arabs"; J. Lindblom, Prophecy in Ancient Israel, pp. 86 sq.
37 Cf. A. Haldar, Association of Cult Prophets among the Ancient Semites, pp. 91 sq., cu bibliografie.

desemnând o călătorie extatică comparabilă aceleia a şamanilor. La Mari, texte din secolul al XVIII-lea vorbesc despre ăpilum („cel care răspunde") sau de muhhum şi muhhutum, bărbaţi şi femei care primesc oracolele zeilor în vis sau în viziunile lor. Aceşti ăpilum şi muhhum corespund nâbîim-ilor. Ca şi profeţii lui Israel, ei foloseau fraze oraculare mai degrabă scurte şi îşi trimiteau mesajele regilor, chiar când era vorba de veşti rele sau de critici împotriva anumitor acţiuni ale suveranului38.

încă în primele secole ale cuceririi şi colonizării se remarcă o influenţă canaaneană în acelaşi timp profundă şi multiformă, într-adevăr, se împrumută de la canaaneeni sistemul ritual, locurile sacre şi sanctuarele; clasa sacerdotală se organizează după modele canaaneene. în sfârşit, profeţii care nu vor întârzia să reacţioneze împotriva supremaţiei preoţilor şi împotriva sincretismului cu cultele fertilităţii sunt, ei înşişi, produsul unei influenţe canaaneene. Si totuşi profeţii se reclamă de la cel mai pur iahvism. Dintr-un anumit punct de vedere, ei aveau dreptate; dar iahvismul pe care îl proclamă asimilase deja elementele cele mai creatoare ale religiei şi culturii canaaneene, atât de violent detestată de către profeţi.

38 Cf. J. Lindblom, op. cit., pp. 29 sq., 85 sq. şi G. Fohrer, op. cit.,pp. 225 sq., care citează alte exemple din Babilon si Asiria.

Capitolul VIII

RELIGIA INDO-EUROPENILOR. ZEII VEDICI

61. Protoistoria indo-europenilor

Irupţia indo-europenilor în istorie este marcată prin îngrozitoare distrugeri, între ~ 2300 şi ~ 1900, în Grecia, în Asia Mică, în Mesopotamia, numeroase cetăţi sunt prădate şi incendiate; Troia către ~ 2300, Beycesultan, Tarsus şi vreo trei sute de oraşe şi aglomerări în Anatolia. Documentele menţionează grupuri etnice numite hittiţi, luwieni, mitanni. Dar elemente ariofone sunt atestate şi în alte valuri de năvălitori. Dispersia popoarelor indo-europene începuse cu câteva secole înainte, şi ea s-a prelungit timp de două milenii. Către ~ 1200 arienii pătrunseseră în câmpia indo-gangetică, iranienii erau solid instalaţi în Persia; Grecia şi insulele erau indo-europenizate. Câteva secole mai târziu, indo-europenizarea Indiei, a Peninsulei Italiei, a Peninsulei Balcanice şi a regiunilor carpato-danubiene, a Europei Centrale, Septentrionale şi Occidentale — de la Vistula până la Marea Baltică şi Atlantic — era fie săvârşită, fie considerabil avansată. Acest proces caracteristic — migraţie, cucerire de noi teritorii, supunere, urmată de asimilarea locuitorilor — n-a încetat până în secolul al XlX-lea. Nu se mai cunoaşte un exemplu similar de expansiune lingvistică şi culturală de asemenea proporţii.

De mai mult de un secol, savanţii s-au străduit să identifice patria originară a indo-europenilor, să descifreze protoistoria lor şi să lămurească fazele migraţiilor lor. S-a căutat patria originară în nordul şi centrul Europei, în stepele Rusiei,în Asia Centrală, în Anatolia etc. S-a convenit azi să se localizeze focarul indo-europenilor în regiunile de la nordul Mării Negre, între Carpaţi şi Caucaz1. în nordul Mării Negre s-a dezvoltat, între mileniile V-III, cultura zisă de tumuli (kurgari). Către ~ 4000-3500 se remarcă expansiunea sa occidentală până la Tisa. în timpul mileniului următor, reprezentanţii culturii kurgan pătrund în Europa Centrală, în Peninsula Balcanică, în Transcaucazia şi în Anatolia, şi în nordul Iranului (în jur de ~ 3500-3000); în mileniul al III-lea ei ating nordul Europei, zona egeeană (Grecia şi coastele Anatoliei) şi regiunile

Mediteranei orientale. După Marija Gimbutas, popoarele care au articulat şi vehiculat cultura tumulilor nu pot fi decât proto-indo-europenii, iar în ultimele faze ale dispersiunii, indo-europenii.
Oricum ar fi, este sigur că originile culturii indo-europene pornesc din neolitic, poate chiar din mezolitic. Pe de altă parte, este de asemenea sigur că în timpul perioadei sale de formaţie această cultură a fost influenţată de către civilizaţiile superioare ale Orientului Apropiat. Utilizarea carului şi a metalului2 a fost transmisă de către o cultură din Anatolia (cultura zisă Kuro-Araxas). în mileniul al IV-lea apar, împrumutate de la popoarele din
1 Vocabularul comun pentru anumite animale (lup, urs, gâscă, somon de râu, viespe, albină) şi arbori (mesteacăn, fag, stejar si salcie) indică o zonă temperată.
2 Termenii pentru „aramă" şi „secure" sunt sumerieni: ei au fost împrumutaţi înainte de separarea grupurilor lingvistice europene (germanic, italic şi celtic, ilirian si trac, grec şi slav).

zona balcano-mediteraneană, statui reprezentând o zeiţă aşezată, făcute din argilă, marmură sau alabastru.
Vocabularul comun arată că indo-europenii practicau agricultura, creşteau vite mari (dar şi porcul şi probabil oaia) şi cunoşteau calul sălbatic sau cel domesticit. Deşi n-au putut niciodată să renunţe la produsele agricole, popoarele indo-europene au dezvoltat cu precădere o economic pastorală. Nomadismul pastoral, structura patriarhală a familiei, gustul pentru incursiuni şi organizarea militară în vederea cuceririlor sunt trăsături caracteristice societăţilor indo-europene. O diferenţiere socială destul de radicală este indicată de contrastul dintre tumuli (morminte construite în formă de casă şi bogat împodobite) şi morminte mult mai sărace. Foarte probabil, tumulii (kurgan) erau rezervaţi rămăşiţelor pământeşti ale căpeteniilor.
Pentru subiectul nostru e important să precizam în ce măsură acest mod de existenţă — nomadism pastoral, puternic reorganizat în vederea războaielor şi a cuceririlor — a încurajat şi a facilitat emergenţa valorilor religioase specifice. Este evident că creaţiile societăţilor agricole nu corespund întru totul aspiraţiilor religioase ale unei societăţi pastorale. Pe de altă parte, nu există deloc societate pastorală complet independentă de economia şi religia cultivatorilor. Pe deasupra, în migraţiile şi cuceririle lor, indo-europenii au supus şi au asimilat continuu populaţii agricole sedentare. Altfel spus, destul de curând în istoria lor, indo-europenii au trebuit să cunoască tensiunile spirituale provocate de simbioza unor orientări religioase eterogene, ba chiar antitetice.
62. Primul panteon şi vocabularul religios comun
Se pot reconstitui anumite structuri ale religiei indo-europene comune. Există, mai întâi, indicaţii sumare dar preţioase, aduse de vocabularul religios. De la începutul studierii problemelor, s-a recunoscut radicalul indo-european (de aci înainte prescurtat: i.-e.) deiwos, „cer", în termenii desemnând noţiunea de zeu (lat. dem, skr. deva, iran. dîv, lit. diewas, vechi-germ. tivar) şi în numele principalilor zei: Dyaus, Zeus, Jupiter. Ideea de zeu se vădeşte solidară cu sacralitatea celestă, adică de lumină şi de „transcendenţă" (înălţime) şi, prin extensie, cu ideea de suveranitate şi de creativitate, în sensul său imediat: cosmogonie şi paternitate. Cerul (zeul) este prin excelenţă Tatăl: cf. indianul Dyauspitar, grecul Zeus Pater, illirianul Daipatures, latinul lupiter, scitul Zeus-

Papaios, traco-frigianul Zeus-Pappos3.
Deoarece hierofaniile celeste şi atmosferice joacă un rol capital, e normal ca un anumit număr de zei să fie desemnaţi prin substantivul tunet: germ. Donar, Thorr, celt. Taranis (Tanaros), balticul Perkunas, protoslavul Perun etc. Probabil că, deja, în epoca indo-europeană zeul cerului — zeu suprem deoarece e creator al lumii şi cosmocrator — ceda pasul în faţa zeilor furtunii: fenomenul este destul de frecvent în istoria religiilor. Tot astfel, focul provocat de trăsnet este considerat ca fiind de origine celestă. Cultul focului este un element caracteristic al religiilor indo-europene: numele importantului zeu vedic Agni se regăseşte în latinul ignis, lituanianul itgnis, paleo-slavul ogni4. Se poate presupune de asemenea că zeul solar deţinea un loc preponderent încă din protoistorie (cf. vedicul Sîirya, grecul Helios, vechiul germ. saitil, vechiul slav solnce, toate desemnând soarele). Dar zeii solari au cunoscut o istorie destul de
-' Vocabula greacă theos nu se înscrie în aceeaşi serie. Ea derivă dintr-un radical desemnând „sufletul", „spiritul mortului"; cf. lituanianul dwe.\iu, „a respira", paleoslavul dus, „respiraţie", dusa, „suflet". Se poate deci presupune ca theos, „/eu", se dezvoltă plecând de la ideea de morţi divinizaţi.
4 în Iran, numele divinităţii focului este Âtar; dar există indicaţii că, într-o terminologie mai veche a cultului, focul se chema + agni şi nu ătar: vezi Stig Wikander, De r arische Mărmerbund, pp. 77 sq.

instabilă la diferitele popoare indo-europene, mai ales după contactul cu religiile din Orientul Apropiat5, în ce priveşte Glia (+GH'EM), ea era considerată o energie vitală opusă Cerului; dar ideea religioasă a Mamei-Pământ e de dată mai recentă la indo-europcni şi se întâlneşte într-o zonă limitată6. Se găseşte şi un alt element cosmic, Vântul, divinizat în lituanianul Wejopatis, „Stăpânul Vântului" şi în iranianul Vayu şi indianul Vâyu. Dar în cazul acestora din urmă e vorba de mai mult decât de nişte epifanii cosmice: ei prezintă, mai ales iranianul Vayu, trăsăturile caracteristice ale zeilor suverani.
Indo-europenii elaborează o mitologie şi o teologie specifice. Ei practicau sacrificii şi cunoşteau valoarea magico-religioasă a cuvântului şi a cântecului (+KAN). Ei posedau concepţii şi ritualuri care le permiteau să consacre spaţiul şi să „cosmizeze" teritoriile în care se instalau (acest scenariu mitico-ritual este atestat în India antică, la Roma şi în rândul celţilor) şi care le permiteau, în plus, să reînnoiască periodic lumea (prin lupta ritualică între două grupuri de celebrând, rit din care subzistă urme în India şi în Iran). Zeii erau consideraţi ca fiind prezenţi la festivităţi, alături de oameni, şi ofrandele aduse lor erau arse. Indo-europenii nu ridicau sanctuare: foarte probabil, cultul era celebrat într-o incintă consacrată, sub cerul liber. O altă trăsătură caracteristică: transmisia orală a tradiţiei şi, în timpul întâlnirii cu civilizaţiile din Orientul Apropiat, interzicerea de a folosi scrisul.
Dar, cum era de aşteptat, având în vedere numeroasele secole care separă primele migraţii indo-europene (hittiţi, indo-iranieni, greci, italici) de ultimii (germani, balto-slavi), moştenirea comună nu este întotdeauna recognoscibilă în vocabular, nici în teologiile şi mitologiile epocii istorice. Trebuie ţinut cont, pe de o parte, de diferitele contacte culturale realizate în cursul mi graţiilor; nu

trebuie uitat, pe de altă parte, că nici o tradiție religioasă nu se prelungeşte indefinit fără schimbări, produse fie de noi creații spirituale, fie prin împrumut, simbioză sau eliminare.
Vocabularul reflectă acest proces de diferențiere şi de inovare, început probabil din protoistorie. Exemplul cel mai semnificativ este absența unui termen specific, în indo-euro-peana comună, desemnând „sacrul". Pe de altă parte, în iraniană, în latină şi în greacă dispunem de doi termeni: av. spenta/yaozdăta (cf., de asemenea, got. hails/weih); lat. sacer/sanctus; gr. hieroslhâgios. „Studiul fiecăruia din cuplurile atestate... ne face să presupunem, în preistorie, o noțiune cu față dublă: pozitivă, «ceea ce este încărcat cu prezență divină» şi negativă «ceea ce este interzis atingerii oamenilor»."7 De asemenea, după Benveniste, nu exista un termen comun pentru a desemna „sacrificiul". Dar această absență „are drept compensație, în diversele limbi şi adesea în interiorul fiecăreia, o mare diversitate de desemnări corespunzând diverselor forme de acțiune sacrificială: libație (skr.juhoti, gr. spe'ndo), legământ verbal solemn (lat. uoueo, gr. eukhomai), banchet somptuos (lat. daps), fumigație (gr. thiio), rit al luminii (lat. lustro)"*. Cât despre „rugăciune", terminologia s-a constituit plecând de la două rădăcini

5 în plus, sacralitatea reprezentată de Soare a permis, în vremea sincretismului greco-oriental, o îndrăzneață reelaborare teologică şi filosofică, astfel încât s-ar putea spune că zeul solar a fost ultima teofanie cosmică ce avea să dispară în fața expansiunii monoteismului iudeo-creştin.

6 Adăugăm că, mai târziu, omul, ca făptură terestră (GHCMON), se opune în Occident ființelor celeste, în vreme ce în Orient găsim o concepție despre om ca făptură rațională, (MCNU), opusă animalelor; cf. Devota, Origini indo-europene, pp. 264 sq.

7 E. Benveniste, Le vocabulaire des institutions indo-europeennes, II, p, 179. Cât priveşte religia, „neconcepând această realitate omniprezentă ca o instituție separată, indo-europenii nu aveau termen pentru aodesemna",ib/J.,p. 265. Georges Dumezil a analizat în mai multe rânduri vocabularul indo-european al sacrului; vezi, ultima, La religion romaine archaiqiie (ediția a 2-a, 1974), pp. 131-146.

8 Ibid., p. 223. Eric Hamp totuşi a reconstituit de curând termenul comun pentru „sacrificiu"; cf. JIES, I, 1973, pp.320-322.

127

Religia indo-europenilor. Zeii vedici

diferite9. Pe scurt, încă din protoistoria comună, diversele popoare indo-europene marcau o tendință continuă în a reinterpreta tradițiile religioase. Acest proces s-a intensificat în cursul migrațiilor.

63. Ideologia tripartită indo-europeană

Fragmentele diferitelor mitologii indo-europene constituie o sursă importantă. Desigur, aceste fragmente sunt de vârste diferite şi ne-au fost transmise prin documente eterogene şi de valoare inegală: imnuri, texte rituale, poezie epică, comentarii teologice, legende populare, istoriografii, tradiții tardive înregistrate de autorii creştini, după convertirea popoarelor Europei Centrale şi Septentrionale. Totuşi, toate aceste documente sunt prețioase, căci ele păstrează sau reflectă (chiar deformate) numeroase concepții religioase originare. Exagerările şi erorile „mitologiei comparate", aşa cum o înțelegeau Max Miiller şi epigonii săi, nu trebuie să ne interzică utilizarea acestor materiale. Este suficient să nu ne înşelăm asupra valorii lor documentare. Un mit atestat

în Rig Veda nu poate fi posterior mileniului al II-lea î.Hr., în timp ce tradițiile consemnate de Titus Livius, de epopeea irlandeză sau de Snorri Sturluson, sunt, din punct de vedere cronologic, considerabil mai tinere. Dar dacă astfel de tradiții sunt în deplin acord cu mitul vedic, este greu să ne îndoim de caracterul lor comun indo-european, mai ales dacă o astfel de verificare a mărturiilor nu este izolată, ci poate fi articulată într-un sistem.
Este ceea ce a demonstrat Georges Dumezil într-o serie de lucrări care au înnoit radical studiul comparat al mitologiilor şi religiilor indo-europene. Nu este cazul să le rezumăm aici. E de ajuns să spunem că cercetările savantului francez au degajat o structură fundamentală a societății şi ideologiei indo-europene. Diviziunii societății în trei clase — preoți, războinici, agricultori-crescători de vite — îi corespundea o ideologie trifuncțională: funcția suveranității magice şi juridice, funcția zeilor forței războinice şi, în sfârşit, aceea a divinităților fecundității şi prosperității economice. La indo-iranieni sesizăm mai bine această diviziune tripartită a zeilor şi a societății, într-adevăr, în India veche, claselor sociale brahmana (preoți, sacrificatori), ksatriya (militari, protectori ai comunității) şi vaisya (producători) le corespund zeii Varuna şi Mitra, Indra şi gemenii Nâsatya (sau Asvinii). Aceiaşi zei se regăsesc, citați în aceeaşi ordine, în tratatul încheiat de un rege hittit, către 1380, cu un şef al paraindienilor (Mrtani) în Asia Mică: Mitra-(V)aruna [variantă Uruvana], Indara, cei doi Năsatya. La fel, Avesta face distincție între preoți (ăthra.vari), războinici (luptând în care, rathae-star), crescătorii agricultori (vastryo fsuyanf); cu deosebirea că, în Iran, această diviziune socială nu s-a înăsprit într-un sistem de caste. După Herodot (IV, 5-6), sciții iranieni cunoşteau şi ei împărțirea în trei clase şi tradiția s-a menținut până în secolul al XlX-lea, la osetinii din Caucaz, descendenți direcți ai sciților.
Celții împărțeau societatea în druizi (preoți, jurişti), aristocrație militară (flaith, literal, „putere", echivalentul skr. ksatră) şi bo airig, oameni liberi (airig) posesori de vaci (bo). După Dumezil, se poate discerne o diviziune asemănătoare în tradițiile mitice, dar puternic istoricizate, ale întemeierii Romei: regele Romulus, protejat de Jupiter; etruscul Lucumon, tehnician al războiului; Tatius şi sabinii care aduc femeile şi bogățiile. Triada capitolină — Jupiter, Marş, Quirinus — constituie întrucâtva modelul divin, celest al societății romane, în sfârşit, o triadă analoagă domină religia şi mitologia scandinavă: zeul suveran Othin, Thorr, luptătorul şi Freyr, patronul fecundității.
9 Gruparea dialectală originară hittită-slavă-baltică-armeană (-germanică?) atestă forme înrudite cu hittitul maltai — „a se ruga", în timp ce iraniana, celta, greaca prezintă termeni derivați din rădăcina +ghwedh — „a se ruga, a dori"; Benveniste, ibid., p. 245.
De la epoca de piatră la Misterele din Eleusis
128
Diviziunea primei funcții în două părți sau tendințe complementare — suveranitate magică şi suveranitate juridică — este clar ilustrată în cazul cuplului Varuna şi Mitra. Pentru vechii indieni, Mitra este, într-adevăr, zeul suveran „sub aspectul său rațional, clar, ordonat, calm, binevoitor, sacerdotal — şi Varuna, suveranul sub aspectul său agresiv, sumbru, inspirat, violent, teribil, războinic"10. Or, acelaşi diptic se regăseşte mai cu seamă la Roma, cu aceleaşi opoziții şi aceleaşi alternanțe: pe de o parte opoziția între Luperci — tineri alergând goi de-a lungul oraşului si atingându-le pe trecătoare cu o fâşie din piele de capră, pentru a le fecunda — şi flamini,

preoţii prin excelenţă; pe de altă parte, structurile şi comportamentele diferite ale primilor doi regi ai Romei: Romulus, care întemeiază cele două culte ale lui Jupiter cel temut, şi Numa, care întemeiază un sanctuar pentru Fides Publica şi profesează o devoţiune cu totul particulară faţă de această zeiţă care garantează buna credinţă şi înregistrează jurămintele. Opoziţia Romulus-Numa conţine în principiul său opoziţia Luperci-flamini si, pe de altă parte, ea corespunde în toate privinţele polarităţii Varuna-Mitra.

Analizând cele două aspecte ale suveranităţii divine la indieni şi la romani, Georges Dumezil a subliniat cu pertinenţă deosebirile, în India vedică, la fel ca şi la Roma, se recunoaşte aceeaşi structură indo-europeană, dar cele două „câmpuri ideologice" nu sunt omogene. „Romanii gândesc istoric, în vreme ce indienii gândesc fabulos. Romanii gândesc naţional, indienii cos-mic". Gândirii empirice, relativiste, politice, juridice a romanilor i se opune gândirea filosofică, absoluta, dogmatică, morală şi mitică a indienilor11. Se pot discerne diferenţe asemănătoare în „câmpurile ideologice" şi la alte popoare indo-europene. Aşa cum am spus, documentele de care dispunem constituie expresiile specifice ale diferitelor popoare ariofonc, în decursul istoriei, în fapt, ceea ce putem surprinde e numai structura generală a ideologiei indo-europene, nu gândirea şi practicile religioase ale comunităţii originare. Dar această structură ne informează cu privire la tipul de experienţă şi de speculaţie religioasă propriu indo-europenilor. Ea ne permite, în plus, să apreciem creativitatea specifică a fiecăruia dintre popoarele ariofone.

Cum era de prevăzut, cea mai mare diversificare morfologică este atestată la nivelul celei de a treia funcţii, căci expresiile religioase în legătură cu abundenţa, pacea, fecunditatea sunt în chip necesar în relaţie cu geografia, economia şi situaţia istorică a fiecărui popor, în ce priveşte funcţia a doua, forţa fizică, în special uzul forţei în bătălii, Georges Dumezil a pus în lumină un anumit număr de corespondenţe între India (aparţinând de acum indo-europenilor), Roma şi lumea germanică. Astfel, proba iniţiatică prin excelenţă consta, foarte probabil, din lupta tânărului războinic împotriva a trei adversari sau a unui monstru tricefal (reprezentat de un manechin?), într-adevăr, un scenariu asemănător se lasă descifrat în povestea luptei victorioase a eroului irlandez Cuchulainn împotriva celor trei fraţi, şi în lupta celui de al treilea, Horaţiu, împotriva celor trei Curiaţi; de asemenea, în mitul lui Indra şi cel al eroului iranian Thraetaona, ucigând, fiecare, un monstru cu trei capete. Victoria stârneşte la Cuchulainn şi Horaţiu o „furie" (furor, celticul fer g) periculoasă pentru societate şi care trebuie exorcizată ritualic, în plus, tema mitică a celor „trei păcate" ale lui Indra găseşte asemănări, în Scandinavia, în gesta eroului Starcatherus şi, în Grecia, în mitologia lui Herakles12. Foarte probabil, aceste teme rnitico-rituale nu epuizau mitologia şi tehnicile războinicului din epoca comună

10 G. Dumezil, Mitra-Varuna (ediţia a 2-a, 1948), p. 85.

11 G. Dume/Jl, Serviux el la Fortune, pp. 190-192.

12 Aceste trei păcate se comit în legătură cu cele trei funcţiuni, situându-se, într-adevăr, în domeniile de ordin religios, al idealului războinic, al fertilităţii — ceea ce confirmă ipoteza trifuncţională. Să adăugăm că identificarea unui motiv indo-european comun, în mitologia lui Herakles, este semnificativă, căci, în Grecia, ideologia tripartită a fost foarte curând dezarticulată ca rezultat al simbiozei cu cultura egeeană.

indo-europeană. Dar este important să constatăm că ele s-au păstrat la cele două extreme ale dispersiei, în India şi Irlanda.
Atât cât se poate judeca, ideologia tripartită constituia un sistem coerent dar flexibil, completat în chip divers de o multitudine de forme divine, de idei şi practici religioase. Vom avea ocazia sa apreciem numărul şi importanța lor studiind separat diferitele religii indo-euro-pene. Sunt motive să credem că ideologia tripartită, deşi elaborată într-o epocă comună, îndepărtase sau reinterpretase radical concepții de asemenea venerabile, de exemplu aceea a zeului Cerului, creator, suveran şi Tată. Deposedarea lui Dyauspitar în folosul lui Varuna, ale cărei urme se găsesc în Rig Veda, pare să reflecte, sau să prelungească, un proces mult mai vechi.
64. Arienii în India
în perioada lor comună, triburile indo-europene se desemnau printr-un termen semnificând „(om) nobil", airya în avestică, ărya în sanscrită. Arienii începuseră să pătrundă în India de nord-vest la începutul mileniului al II-lea; patru sau cinci secole mai târziu ocupau regiunea celor „Şapte Râuri", săptă sindhavah13, adică bazinul Indusului superior, Pendjabul. După cum am văzut (§ 39), este posibil ca năvălitorii să fi atacat şi ruinat anumite oraşe harappiene. Textele vedice evocă luptele împotriva acelor dăsa ori dasyu, m care se pot recunoaşte continuatorii sau supravieţuitorii civilizației Indusului. Ei sunt descrişi ca având pielea neagră, „fără nas", vorbind o limbă barbară şi practicând cultul falusului (sisna deva). Sunt bogați în turme şi locuiesc în oraşe întărite (pur). Acestea sunt „fortărețele" pe care Indra — supranumit purandara, „distrugătorul de cetăți" — le asedia şi le dărâma cu sutele. Luptele au avut loc înainte de compunerea imnurilor, căci amintirea lor e puternic mitologizată. Rig Veda mai menționează şi o altă populație vrăjmaşă: pani, cei care fură vaci şi resping cultul vedic. E probabil ca Hariyupîyă, oraş pe malurile râului Ravi, să fie identic cu Harappa. în plus, textele vedice fac aluzie la ruinele (arma, armakd) locuite de „vrăjitoare"; ceea ce arată că arienii asociau oraşele ruinate cu vechii locuitori ai regiunii14.
Totuşi simbioza cu aborigenii începe destul de devreme. Astfel, dacă în cărțile târzii ale Rig Vedei cuvântul dăsa înseamnă „sclav", desemnându-i pe acei Dăsa învinşi, alți membri ai populației supuse par să se fi integrat convenabil în societatea ariană; de pildă, şeful Dăsa este lăudat pentru că îi ocroteşte pe brahmani (RV, VIU, 46,32). Căsătoriile cu femei autohtone lasă urme în limbă. Sanscrita vedică posedă o serie de foneme, în special consoanele cerebrale, pe care nu le găsim în nici un alt idiom indo-european, nici chiar în iraniană. E foarte verosimil că aceste consoane oglindesc pronunția aborigenilor în efortul lor de a învăța limba stăpânitorilor lor. Tot aşa, vocabularul vedic păstrează un mare număr de cuvinte anariene. în plus, anumite mituri sunt de origine autohtonă15. Acest proces de simbioză rasială, culturală şi religioasă, atestat din cele mai vechi timpuri, se va amplifica pe măsură ce arienii vor înainta în câmpia Gangelui.
Indienii vedici practicau agricultura, dar economia lor era mai ales pastorală. Vitele îndeplineau rolul monedei. Se consuma laptele şi produsele lui, precum şi carnea bovinelor. Calul era foarte prețuit, dar nu era folosit decât în războaie, incursiuni şi rituale regale (cf. § 73). Arienii nu aveau oraşe şi nu cunoşteau scrierea, în ciuda simplității culturii lor materiale,

13 Numele este cunoscut şi în Avesta: Haptahindu.
14 B. şi R. Alchin, The Birth of Indian Civilization, p. 155. Transformarea duşmanilor tereştri în „demoni", „fantome" sau „vrăjitori" e un fenomen destul de frecvent; vezi M. Eliade, Le mythe de l'eternei retour, pp. 51 sq.
15 Vezi M. Eliade, Le Yoga, pp. 348 sq., 409.

dulgherii şi făurarii în bronz se bucurau de un înalt prestigiu16. Fierul începe să fie folosit abia către ~ 1050.

Triburile erau conduse de şefi militari, răjă. Puterea acestor regi mărunți era îngrădită de către sfaturile obştei (sabhă şi samiti). Către finele epocii vedice, organizarea societății în patru clase sociale era terminată. Termenul vama, desemnând clasele, înseamnă „culoare": indiciu al multiplicității etnice care a stat la temelia societății indiene.

Imnurile nu ne dezvăluie decât unele aspecte ale vieții în epoca vedică. Tabloul e mai degrabă sumar. Arienii iubesc muzica şi dansul; cântă din flaut, lăută şi harpă. Le plac băuturile îmbătătoare, soma şi sură, aceasta din urmă fără semnificație religioasă. Jocul de zaruri era destul de popular: un întreg imn din Rig Veda (X, 34) îi este consacrat. Numeroase imnuri fac aluzie la conflictele dintre diversele triburi ariene. Cel mai însemnat dintre ele, tribul Bharata, triumfase sub conducerea regelui Sudas asupra a zece prinți confederați. Dar Rig Veda este destul de săracă în date istorice. Numele unor triburi vedice — de pildă, cel al tribului Bharata — reapar în literatura posterioară. Mahăbhărata, alcătuită la cel puțin cinci sau şase secole după epoca vedică, relatează marele război dintre fiii lui Kuru şi verii lor, fiii lui Păndu. Conform tradiției păstrate în textele Purănă, acest război ar fi avut loc către ~ 1400, în Madhyadesa, în centrul peninsulei, fapt care arată pătrunderea arienilor dincolo de Gange, în vremea când s-a redactat marele tratat teologic Satapatha Brahmana, între ~ 1000 şi ~ 800, erau arianizate provinciile Kosala si Videha. La rândul său, Rămăyăna arată că influența ariană se întindea spre sud.

Adversarii arienilor au fost mitologizați, metamorfozați în „demoni" şi „vrăjitori"; tot astfel, luptele pentru cucerirea teritoriului au fost transfigurate, mai precis asimilate luptelor lui Indra împotriva lui Vrtra şi a altor Ființe „demonice". Vom discuta mai târziu implicațiile cosmologice ale unor astfel de lupte exemplare (§ 68). Pentru moment, să precizăm că ocuparea unui nou teritoriu devenea legitimă prin ridicarea unui altar gărhapatya) dedicat lui Agni17. „Se zice despre cineva că s-a instalat (avasyati) când şi-a construit un gărhapatya, şi toți aceia care construiesc altarul focului sunt stabiliți" (Satapatha Br., VII, 1,1, 1-4). Dar ridicarea unui altar dedicat lui Agni nu este altceva decât imitarea rituală a Creației. Altfel spus, teritoriul ocupat este, în prealabil, transformat din „haos" în „cosmos"; el primeşte, prin puterea ritului, o „formă" şi devine real.

După cum vom vedea imediat, panteonul vedic este dominat de zei masculini. Cele câteva zeițe, cărora li se cunoaşte numele, joacă un rol mai degrabă şters: enigmatica Aditi, Mama zeilor; Usâs, zeița dimineții; Rartri, Noaptea, căreia îi e consacrat un frumos imn (RV, X, 127). Cu atât mai semnificativă este deci poziția dominantă a Marii Zeițe în hinduism: ea ilustrează, desigur, triumful religiozității extrabrahmanice şi, totodată, puterea creatoare a spiritului indian. Evident,

trebuie ținut seama de faptul că textele vedice reprezintă sistemul religios al unei elite sacerdotale care era în serviciul unei aristocrații militare; restul societății — adică majoritatea, cei din castele vaisya şi sudra — împărtăşeau probabil idei şi credințe asemănătoare cu acelea pe care Ie regăsim, cu două mii de ani mai târziu,în hinduism18. Imnurile nu reflectă religia vedică în ansamblul său; ele au fost compuse pentru un auditoriu preocupat mai ales de bunurile terestre: sănătate, viață îndelungată, copii numeroşi, turme bogate, avere19. Este,

16 Bineînțeles, trebuie completată această descriere a culturii materiale cu „lumea paralelă" a valorilor magico-reli-gioase ale uneltelor şi a mitologiilor lor.

17 Cf, A.K. Coomaraswamy, The. Rigveda as Land-năma-bok, p. 16; M. Eliade, Le mythe de l'e'ternel retour, p. 22.

18 Cf. Louis Renou, Religions of Ancient India, p. 6.

iy Ceea ce ne aduce aminte de situația religiei greceşti în epoca homerică: poemele se adresau unei elite militare, puțin sau deloc interesată de misterele fertilității cosmice si de postexistenta sufletului, mistere care dominau, totuşi, activitatea religioasă a soțiilor şi a supuşilor lor.

aşadar, posibil să ne gândim că anume concepții religioase, care vor deveni populare mai târziu, erau deja articulate în epoca vedică.

Puterea creatoare a spiritului indian, pe care am evocat-o mai sus, apare mai ales în procesul de simbioză, de asimilare şi revalorizare care a dus la arianizarea Indiei şi, mai târziu, la hinduizarea ei. Căci acest proces, de mai multe ori milenar, s-a înfăptuit în confruntare cu sistemul religios elaborat de către brahmani pe baza „revelației" vedice (sruti). în cele din urmă, unitatea religioasă şi culturală a Indiei a fost rezultatul unui lung şir de sinteze, înfăptuite sub semnul poețiior-filosofi şi al ritualiştilor epocii vedice.

65. Varuna, divinitate primordială: Devii şi Asurii

Imnurile nu prezintă cea mai veche formă a religiei vedice. Dyaus, zeul indo-european al cerului, dispăruse deja din cult. Numele său a ajuns, în epoca Vedelor, să însemne „Cerul" sau „ziua". Vocabula indicând personificarea sacralității uraniene a sfârşit prin a desemna un fenomen natural. Este vorba de un proces destul de frecvent în evoluția zeilor cereşti: ei pălesc în fața altor zeități şi devin dii oțioşi. Doar în măsura în care este venerat ca Zeu Suveran, reuşeşte un zeu celest să-şi păstreze prestigiul inițial20. Totuşi, poeții vedici îşi amintesc încă de „Cerul care ştie totul" (Atharva Veda, I, 32,4) şi îl invocă pe „Cerul Părinte", Dyauspitar (ibid., VI, 4, 3); Dyaus este prezent, mai ales, în cuplul primordial, Dyăvăprithivî, „Cerul şi Pământul" (RV, I, 160).

Foarte curând, locul lui Dyaus a fost luat de Varuna, Zeul Suveran prin excelență. Nu se cunosc bine etapele care au precedat promovarea sa la rangul de Rege Universal, samraj (RV, VII, 82, 2). Varuna este desemnat mai ales cu titlul de asum, titlu pe care îl posedă şi alți zei, de pildă Agni (e.g. AV, 1,101 etc.). Or, Asurii constituiau familia divină cea mai veche (AV, VI, 100, 3). Textele vedice fac aluzie la conflictul care i-a opus pe zei (deva) Asurilor. Acest conflict va fi pe larg înfățişat şi comentat, în epoca postvedică, în textele Brahmana, tratate consacrate misterului sacrificiului, într-adevăr, victoria zeilor a fost hotărâtă când Agni, la îndemnul lui Indra, i-a abandonat pe Asuri, care nu posedau sacrificiul (RV, X, 124: V, 5); la puțin timp după aceasta,

Devii le-au răpit Asurilor Cuvântul sacrificial (Văc). Indra 1-a invitat atunci pe Varuna să treacă în regatul său (RV, V, 5). Victoria zeilor Deva asupra celor Asura a fost asimilată triumfului lui Indra asupra Dasyuților, care au fost totodată azvârliți în întunericul cel mai adânc (AV, IX, 2,17; cf. RV, VII, 99, 4 etc.).
Acest conflict mitic reflectă lupta „zeilor tineri", conduşi de Indra, împotriva unui grup de divinități primordiale. Faptul că zeii Asura sunt cunoscuți ca „magicieni" prin excelență (AV, III, 9, 4; VI, 72,1) şi că au fost asimilați cu sudra, nu înseamnă că ei reprezintă pe zeii populațiilor autohtone preariene. în Vede, titlul asura constituie un epitet întrebuințat pentru oricare zeu, chiar pentru Dyaus şi Indra (acesta din urmă e numit „Suveranul Asurilor", AV, VI, 83,3). Altfel spus, termenul asura se referă la puterile sacre specifice unei situații primordiale, în speță aceleia care exista înainte de alcătuirea prezentă a lumii. „Zeii cei tineri", Deva, n-au pierdut ocazia să-şi însuşească aceste puteri sacre; acesta e motivul pentru care ei beneficiază de epitetul asura.
E important de subliniat că „vremea Asurilor" precedă epoca actuală, condusă de către Deva. în India, ca şi în numeroase religii arhaice şi tradiționale, trecerea de la o epocă primordială la epoca actuală este explicată în termeni cosmogonici: trecerea de la o „stare" haotică la o
20 Cf. M. Eliade, Trăite d'histoire des religions, pp. 68 sq.

lume organizată, un „Cosmos". Vom regăsi acest fundal cosmogonic în bătălia mitică a lui Indra împotriva Dragonului primordial, Vrtra (§ 68). Or, ştim că Varuna, ca zeu primordial, asum, prin excelență, a fost identificat cu Vrtra. Această identificare a făcut posibil un şir de speculații esoterice asupra misterului bi-unității divine.

66. Varuna: Rege Universal şi „magician"; „/ta" şi „măyă"

Textele vedice îl înfățişează pe Varuna ca Zeu Suveran: el domneşte peste lume, zei (deva) şi oameni. El „a întins pământul, ca un măcelar care jupoaie pielea animalului ucis, şi o aşterne ca pe un covor înaintea Soarelui". El „a pus laptele în vaci, înțelegere în inimi, focul în ape, soarele pe cer, soma pe munte" (RV, V, 85, 1-2). Cosmocrator, el posedă unele atribute ale zeilor cereşti; el este visvadarsata, „pretutindeni vizibil" (RV, VIII, 41,3), omniscient (AV, IV, 16,2-7) şi infailibil (RV, IV, 16,2-7). El are „o mie de ochi" (RV, VII, 34,10), formulă mitică pentru stele, întrucât „vede tot" şi nu-i scapă nici un păcat, oricât de ascuns ar fi, oamenii se simt „ca sclavii" în prezența lui (RV, 1,25,1). „Suveran teribil", adevărat „maestru al legăturilor", el are puterea magică de a lega de la distanță victimele sale precum şi de a le dezlega. Numeroase imnuri şi ritualuri au ca obiect ocrotirea ori eliberarea omului de „capcanele lui Varuna"21. El este înfățişat cu o funie în mâini, şi, în ceremonii, tot ceea ce e legat de el, începând cu nodurile, se cheamă „varunian".
în ciuda acestor prestigii spectaculoase, Varuna e deja în declin în epoca vedică. El e departe de a se bucura de popularitatea lui Indra, de pildă. Dar de el se leagă două noțiuni religioase care vor avea un viitor excepțional: rta şi măyă. Cuvântul rta, participiu trecut de la verbul „a se adapta", desemnează ordinea lumii, ordine cosmică, liturgică şi morală, în acelaşi timp22. Nu există vreun imn închinat lui rta, dar termenul este citat frecvent (mai mult de 300 de ori în Rig Veda). Se

proclamă ca făurirea lumii s-a făcut în conformitate cu rta, se repetă că zeii acționează potrivit lui rta, ca rta stăpâneşte atât ritmurile cosmice, cât şi conduita morală. Acelaşi principiu guvernează şi asupra cultului. „Tronul lui rta" se află în cel mai de sus cer sau în altarul focului.
Or, Varuna a crescut în „casa" lui rta, declară că îl iubeşte pe rta şi mărturiseşte pentru rta. Varuna e numit „Regele lui rta" şi se zice că această normă universală, identificată cu adevărul, se „întemeiază" în el. Cel care încalcă legea este răspunzător în fața lui Varuna, şi doar Varuna, şi numai el, restabileşte ordinea compromisă prin păcat, eroare ori neştiință. Vinovatul aşteaptă absolvirea prin intermediul sacrificiilor (prescrise, de altfel, de Varuna însuşi). Toate acestea pun în lumină structura sa de zeu-cosmocrator. Cu timpul, Varuna va deveni un deus otiosus, supraviețuind mai ales în erudiția ritualiştilor şi în folclorul religios. Totuşi, raporturile sale cu ideea de ordine universală sunt suficiente ca să-i asigure un loc important în istoria spiritualității indiene23.
La prima vedere, pare paradoxal ca păstrătorul lui rta să fie, în acelaşi timp, strâns legat de măyă. Legătura este totuşi uşor de înțeles dacă ținem cont de faptul că creativitatea cosmică
21 M. Eliade, Images et symboles, pp. 124 sq. H. Petersson i-a explicat numele pornind de la rădăcina indo-europeană uer, a lega.
22 „Când vezi locul eminent pe care îl ocupă aceeaşi noțiune, aproape acelaşi cuvânt, atât la paraindienii din Mesopotamia si din Siria, ca si la iranienii de toate nuanțele, ai dovada că ea constituia deja fondul reflecțiilor şi explicațiilor indo-iranienilor indieni" (G. Dumezil, „Ordre, fantaisie, changement", p. 140).
23 în limba clasică, termenul rta va fi înlocuit de vocabula dharma, al cărei destin grandios îl vom urmări mai târziu, în Rig Veda, dhăman şi dhărman se citează de 96 şi, respectiv, 54 de ori.
133
Religia indo-europenilor. Zeii vedici
a lui Varuna are un aspect „magic", totodată. Termenul măyâ este derivat de către aproape toți lingviştii de la rădăcina măy, „a schimba", în Rig Veda, măyă desemnează „schimbarea strică-toare sau dăunătoare a bunelor mecanisme, schimbarea demonică şi înşelătoare şi, totodată, stricarea stricăciunii"24. Altfel spus, există măyă rele şi măyă bune. în primul caz este vorba de „vicleşuguri" şi de „vrăji", în special de vrăji de transformare de tip demonic, precum acelea ale Şarpelui Vrtra, care este măyin-u\, adică magicianul, trickster-ul, prin excelență. O astfel de măyă alterează ordinea cosmică, împiedică, de pildă, mersul soarelui sau ține apele legate etc. Cât despre bunele măyâ, ele sunt de două feluri: 1) măyă de luptă, „anti-măyă" folosite de Indra când îşi măsoară forțele cu ființele demonice25; 2) măyă creatoare de forme şi de ființe, privilegiu al zeilor suverani şi în primul rând al lui Varuna. Această măyă cosmologică poate fi considerată ca echivalând cu rta. într-adevăr, numeroase pasaje prezintă alternanța zilei cu noaptea, mersul soarelui, căderea ploii şi alte fenomene care țin de rta, ca rezultate ale acestei măyă creatoare.
Aşadar în Rig Veda, cu vreo 1500 de ani înainte de Vedănta clasică, se percepe sensul inițial al conceptului de măyă „schimbare voită", adică prefacere — creație sau distrugere — si „prefacere a prefacerii". Remarcăm încă de acum că originea conceptului filosofic de măyă — iluzie cosmică, irealitate, nonființare — se află în egală măsură în ideea de „schimbare", de alterare a ordinii cosmice, deci de transformare magică sau demonică, precum şi în ideea de putere

creatoare a lui Varuna, care, prin intermediul māyā sale, restabileşte ordinea Universului, înțelegem astfel de ce māyā a ajuns să însemne iluzie cosmică: pentru că, de la început, e vorba de o noțiune ambiguă, ba chiar ambivalență; nu numai alterare demonică a ordinii cosmice, ci şi creativitate divină, totodată. Mai târziu, Cosmosul însuşi va deveni, în Vedānta, o „transformare" iluzorie, altfel spus un sistem de schimbări lipsit de realitate.

Revenind la Varuna, să precizăm că modalitatea sa de existență — suveran teribil, magician şi maestru al capcanelor — permite o apropiere surprinzătoare cu dragonul Vrtra. Orice am crede despre înrudirea etimologică a numelor lor26, e de remarcat că ambii zei sunt în relație cu Apele, şi în primul rând cu „Apele prizoniere" („marele Varuna a ascuns marea...", RV, IX, 73,3). Noaptea (nonmanifestatul)27, Apele (virtualul, semințele), „transcendența" şi „nonacți-unea" (trăsături ale zeilor suverani) au o solidaritate mitică şi metafizică, totodată, pe de o parte, cu „legăturile" de orice fel şi, pe de altă parte, cu dragonul Vrtra, care, după cum vom vedea, a „întemnițat", a „oprit" şi „înlănțuit" Apele.

Mai mult încă, Varuna este asimilat cu Şarpele Ahi şi cu Vrtra28. în Atharva Veda (XII, 3,57) el e numit „viperă". Dar mai ales în Mahābhārata, însă, Varuna este identificat cu şerpii. El e numit „Stăpânul Mării" şi „Rege peste naga"; or, Oceanul este „culcuşul şerpilor naga"29.

67. Şerpi şi Zei. Mitra, Aryaman, Aditi

Această ambiguitate şi ambivalență a lui Varuna este importantă din mai multe puncte de vedere. Dar mai ales caracterul exemplar al unirii contrariilor e ceea ce trebuie să ne rețină

24 Cf. G. Dumezil, art. cit., pp. 142 sq., cu bibliografie.

25 „El i-a înfrânt pe māyin-i prin māyā; acesta este laitmotivul a numeroase texte (Bergaigne, III, p. 82). Printre „vrăjile" lui Indra se numără în primul rând puterea sa de transformare; cf. M. Eliade,/ma^e,ț et Symholes, pp. 131 sq.; G. Dumezil, op. cit., pp. 143-144.

26 Cf. M. Eliade, Images et symboles, pp. 128 sq.

27 Anumite pasaje din Rig Veda (de exemplu, l, 164, 38) vedeau în Varuna nonmanifestatul, virtualul, eternul. 2S Vezi referințele grupate de A. Coomaraswamy, „Angel and Titan", p. 391, nota.

29 Mahābhārata, \, 21,6 şi 25,4. în alte pasaje din Mahābhārata regele Varuna este socotit printre cei mai importanți naga, şi c citat alături de şerpii mitici atestați deja în sursele vedice; cf. G. Johnsen, „Varuna and Dhrtarāştra", p. 260 sq.

atenția. Acest aspect constituie într-adevăr una dintre caracteristicile gândirii religioase indiene, cu multă vreme înainte de a deveni obiect al filosofici sistematice. Ambivalența şi unirea contrariilor nu sunt proprii numai lui Varuna. Rig Vadă, încă (1,79, l), îl numea pe Agni „şarpe furios". Aitareya Brahmana (IE, 36) afirmă că Şarpele Ahi Budhnya este într-un chip invizibil (paroksena) ceea ce Agni este la modul vizibil (pratyakşa). Cu alte cuvinte, Şarpele este o virtualitate a Focului, în vreme ce întunericul este lumină nemanifestată, în Văjasaneyi Samhită (V, 33), Ahi Budhnya şi Soarele (Aja Ekapad) sunt identificați. Când se ridică în zori, Soarele „se dezleagă de Noapte... la fel cum Ahi se desface de pielea sa" (Sat. Br., II, 3; I, 3 şi 6). Tot astfel zeul Soma, „aidoma lui Ahi, iese, târându-se, din pielea sa cea veche" (RV, IX, 86,44). Saîapatha

Brahmana îi identifică cu Vrtra (III, 4, 3,13 etc.). Se afirmă că zeii Aditia erau inițial Şerpi. Lepădându-se de pielea lor cea veche — ceea ce vrea să" însemne că şi-au câştigat nemurirea („au învins Moartea") — ei au devenit Zei, Deva (Pancavimsa Br., XXV, 15,4). în fine, Sat. Br. (XIII, 4, 3, 9) declară că „ştiința Şerpilor (sarpavidyă) este Veda"^Q. în alți termeni, doctrina divină este în chip paradoxal identificată cu o „ştiință" care, cel puțin la început, avea un caracter „demonic".

Desigur, asimilarea Zeilor cu Şerpii prelungeşte întrucâtva ideea, atestată în Brhadăranyaka Upanisad (I, 3, 1) că Devii şi Asurii sunt copiii lui Prajăpăti, Asurii fiind mai vârstnici. Descendența comună a unor figuri antagonice constituie una dintre temele favorite în ilustrarea unei unități-totalități primordiale. Vom afla un exemplu spectaculos când vom studia interpretările teologice ale faimoasei lupte mitice dintre Indra şi Vrtra.

Cât despre Mitra, rolul său este secundar atâta vreme cât e izolat de Varuna. în Veda, îi este consacrat un singur imn (RV, III, 59). Dar el împarte împreună cu Varuna atributele suveranității, întruchipând aspectul paşnic, binevoitor, juridic şi sacerdotal. După cum îl arată şi numele el, este „învoiala" personificată, aidoma lui Mithra avcstic. El înlesneşte pactele între oameni şi îi face să îşi țină angajamentele. Soarele este ochiul său (Tain. Brăh., III, l, 5,1); a-toate-văzător, nimic nu-i scapă. Importanța sa în activitatea şi gândirea religioasă se manifestă mai ales când este invocat împreună cu Varuna, căruia îi este, în acelaşi timp, antiteză şi complement. Binomul Mitra-Varuna, care, încă din cea mai veche perioadă, juca un rol considerabil ca expresie prin excelență a Suveranității divine, a fost folosit mai târziu ca formulă exemplară pentru toate cuplurile antagonice şi opozițiile complementare.

Lui Mitra îi sunt asociați Aryaman şi Bhaga. Primul ocroteşte pe arieni; el dirijează mai ales chestiunile legate de întemeierea ospitalității şi se preocupă de căsătorii. Bhaga, al cărui nume înseamnă „parte", asigură împărțirea bogățiilor, împreună cu Mitra şi Varuna (şi câteodată cu alți zei) Aryaman şi Bhaga formează grupul zeilor Aditia, adică a fiilor zeiței Aditi, „Ne-Legata", adică Libera. De la Max Miiller încoace s-a discutat mult despre structura acestei zeițe. Textele o identifică cu Pământul sau chiar cu Universul; ea reprezintă întinderea, vastitatea, libertatea31. Aditi era foarte probabil Mare Zeiță Mamă care, fără să fi fost cu desăvârşire uitată, si-a transmis calitățile si funcțiile fiilor ei, zeii Aditia.

68. Indra, învingător şi demiurg

în Rig Veda, Indra este zeul cel mai popular, fiindu-i închinate vreo 250 de imnuri, în comparație cu 10 adresate lui Varuna şi 35 închinate lui Mitra, Varuna, şi zeii Aditia, laolaltă.

30 Pe această temă, cf. M. Eliade, Mepliislopheles et l'androgyne, pp. 108 sq.

31 J. Gonda, „Gods" and „Powers", pp. 75 sq.

El este eroul prin excelență, modelul exemplar al luptătorilor, adversarul redutabil al populațiilor Dasyu ori Dasa. Tovarăşii săi, Măruții, reflectă, la nivel mitologic, societățile indo-iraniene de tineri luptători (maryă). Dar Indra este demiurg şi fecundator totodată, personificare a exuberanței vieții, a energiei cosmice şi biologice. Neistovit băutor de soma, arhetip al forțelor genezice, el declanşează uraganele, stârneşte ploile şi comandă tuturor apelor32.

Mitul central al lui Indra, de altfel cel mai important mit al Rig Vedeî, relatează lupta victorioasă a acestuia împotriva lui Vrtra, balaurul uriaş care închidea apele în „adâncul muntelui", întărit de soma, Indra doboară şarpele cu temutul său vajra („fulger"), armă făurită de Tvaştr, îi crapă ţeasta şi eliberează apele care se îndreaptă spre mare „asemeni unor vaci mugind" (RV, I, 32).
Bătălia unui zeu împotriva unui monstru ofidian sau marin constituie, se ştie, o temă mitică destul de răspândită. Ne amintim lupta dintre Ra şi Apophis, dintre zeul sumerian Ninurta şi Asag, dintre Marduk şi Tiamat, dintre zeul hittit al furtunii şi şarpele Illuyankas, dintre Zeus şi Typhon, dintre eroul iranian Thraetaona şi dragonul cu trei capete, Azhi-dahăka. în unele cazuri (Marduk-Tiamat, de pildă), victoria zeului constituie condiţia prealabilă a cosmogonici, în alte cazuri, miza este inaugurarea unei ere noi sau stabilirea unei noi suveranităţi (cf. Zeus-Typhon, BaaJ-Yam). Pe scurt, prin uciderea unui monstru ofidian — simbol al virtualului, al „haosului", dar şi al „autohtonului" — o nouă „situaţie" cosmică sau instituţională se instaurează în lume. O trăsătură caracteristică şi comună tuturor acestor mituri este teama, sau o primă înfrângere a luptătorului. Marduk şi Ra şovăie înainte de a da lupta; la început, şarpele Illuyankas reuşeşte să-1 mutileze pe zeu; Typhon izbuteşte să-i taie şi să-i ilire tendoanele lui Zeus. După Satapatha Brahmana (1,6,3-77), Indra, zărindu-1 pe Vrtra, fuge cât mai departe cu putinţă şi Mărkandeya Purănă îl descrie „bolnav de spaimă" şi dorind pace33.
Ar fi inutil să ne oprim la interpretările naturiste ale acestui mit: în victoria asupra lui Vrtra, s-au văzut fie ploaia stârnită de furtună, fie slobozirea apelor din munţi (Oldenberg), fie triumful soarelui împotriva frigului care „încuiase" apele, îngheţându-le (Hillebrandt). Elementele naturiste sunt, desigur, prezente, întrucât mitul este multivalent; victoria lui Indra echivalează, printre altele, cu triumful vieţii împotriva sterilităţii şi a morţii, ca urmare a „imobilizării" apelor de către Vrtra. Dar structura mitului este cosmogonică, în Rig Veda, I, 33,4, se spune că,prin victoria sa, zeul a creat soarele, cerul şi dimineaţa. După un alt imn (RV, X, 113,4-6), Indra, de la naştere, a despărţit Cerul de Pământ, a întărit bolta cerească, şi aruncând vajra, 1-a despicat pe Vrtra care ţinea închise apele în întuneric. Or, Cerul şi Pământul sunt părinţii zeilor (I, 185, 6): Indra este cel mai tânăr (III, 38, 1) şi totodată ultimul născut, deoarece el e cel ce pune capăt hierogamiei Cerului cu Pământul. „Prin puterea sa, el a desfăşurat cele două lumi, Cerul şi Pământul, şi a făcut ca soarele să strălucească" (VIII, 3,6). După această faptă demiurgică, Indra îi acordă lui Varuna calitatea de cosmocrator şi paznic al legii rta (care, până atunci, rămăsese ascunsă în lumea de jos; RV, I, 62, 1).
După cum o să vedem (§ 75), există alte tipuri de cosmogonii indiene care explică crearea lumii pornind de la o materia prima, ceea ce nu e cazul mitului pe care 1-am expus acum în urmă, căci, aici, un anumit tip de „lume" preexista, într-adevăr, Cerul şi Pământul aveau formă
32 E numit sahusramuska, „cu mii de testicule" (RV, VI, 46, 3); este „stăpânul ogoarelor" (RV, 8,21, 3) şi „stăpânul pământului" (Atharva Veda, XII, 1,6), fecundatorul câmpurilor, al animalelor şi al femeilor; cf. M. Eliade, Trăite d'histoire des religions, p. 82.
-1-1 într-adevăr, el i-a trimis soli, care au stabilit „prietenie" şi „înţelegere" între cei doi. Indra, totuşi, a violat contractul, omorându-1 pe Vrtra prin viclenie, şi acesta a fost marele lui „păcat", cf. G. Dumezil, Heur et malheur du guerrier, pp. 71 sq. O altă trăsătură specifică mitului indian: după omor, Indra este cuprins de teamă, fuge la marginile pământului şi se ascunde într-un lotus

„metamorfozându-se în ceva foarte mic" (Mahăbhărata, V, 9, 2 sq.; încă în RV, I, 32, 14).

şi zămisliseră zeii. Indra n-a făcut decât să-i despartă pe părinții cosmici şi, fulgerându-1 pe Vrtra, el a pus capăt imobilității, „virtualității", simbolizată de modul de a fi al dragonului34. După unele tradiții, „modelatorul" zeilor, Tvaştr, al cărui rol nu este clar în Rig Vadă, îşi construise o casă şi a creat Vrtra în chip de acoperiş şi de pereți ai acestei locuințe, în interiorul casei, înconjurată de Vrtra, existau Cerul, Pământul şi Apele35. Indra face să explodeze această monadă primordială, anihilând „rezistența" şi inerția lui Vrtra. Altfel zis, lumea şi viața nu s-au putut naşte decât prin uciderea unei Ființe primordiale amorfe, în nenumărate variante, acest mit este destul de răspândit, şi chiar în India îl vom reîntâlni în ruperea în bucăți de către zei a lui Puruşa şi în autosacrificiul lui Prăjăpati. Totuşi, Indra nu săvârşeşte o jertfă, ci, în calitate de luptător, îşi ucide adversarul exemplar, dragonul primordial, încarnare a „rezistenței şi inerției.
Mitul este multivalent; alături de semnificația sa cosmogonică, există valențe „naturiste" şi „istorice". Lupta lui Indra slujea ca model luptelor pe care arienii au trebuit sa le dea împotriva triburilor Dasyusilor (numiți, de altfel, vrtăni). „Acela care izbândeşte în luptă, îl ucide, cu adevărat pe Vrtra" (Maitrăyani-Samhită, II, l, 3). Probabil că, la început, lupta dintre Indra şi Vrtra constituia scenariul mitico-ritual al sărbătorilor de Anul Nou, care asigura regenerarea lumii36. Dacă acest zeu e, în acelaşi timp, campion neobosit, demiurg şi epifanie a forțelor orgiastice şi a fertilității universale, aceasta se datoreşte faptului că violența face să apară viața, o sporeşte şi o regenerează. Dar foarte curând speculația indiană va utiliza acest mit ca o ilustrare a bi-unitații divine şi, prin urmare, ca exemplu al unei hermeneutici vizând dezvăluirea realității ultime.
69. Agili, preotul Zeilor: foc sacrificiul, lumină, inteligență
Rolul cultual al focului domestic era important încă în epoca indo-europeană. E vorba, desigur, de un obicei preistoric, amplu atestat de altfel în numeroase societăți primitive, în Veda, zeul Agni reprezintă prin excelență sacralitatea focului, dar el nu se lasă circumscris de aceste hierofanii cosmice şi rituale. El este fiul lui Dyaus (RV, 1,26,10), aşa cum omologul său iranian, Atar, este fiul lui Ahură Măzdă (Yasna, 2, 12 etc.). El „se naşte" în Cer, de unde coboară sub formă de fulger, dar el se află şi în apă, în copaci, în plante, în plus el este identificat cu Soarele.
Agni este descris prin epifaniile sale înflăcărate şi, totodată, prin atributele divine care îi sunt specifice, îi sunt evocate „pletele de foc", „obrazul de aur", zgomotul şi spaima pe care o stârneşte. „Când te năpusteşti asupra arborilor ca un taur flămând, laşi în urma ta o dâră neagră" (RV, I, 58,4). El este „crainic" între Cer şi „Pământ" şi prin el ofrandele ajung până la zei. Dar Agni este mai ales arhetipul preotului; e numit sacrificator sau „capelan" (pitrohitd). De aceea imnurile care îi sunt închinate se găsesc la începutul Rig Vedei. Primul imn se deschide cu această strofă: „îl cânt pe Agni, capelanul, Zeul sacrificiului, preotul, închinătorul ofrandelor, care ne umple de daruri" (citat după traducerea lui Jean Varenne). El este veşnic tânăr („Zeul care nu îmbătrâneşte", RV, I, 52,2) pentru că renaşte cu fiecare foc nou. Ca „stăpân al casei" (grihaspati), Agni alungă beznele, îndepărtează diavolii, apără de boli şi de vrăji. De aceea
34 Indra îl întâlneşte pe Vrtra „nedivizat, netrezit, dormind, adâncit în somn, întins" (RV, IV, 19,

3).
35 Mai ales Normau W. Brown a încercat să reconstituie această concepţie cosmologică.
36 F.B. J. Kuiper, „The ancient Aryan Verbal Contest" p. 269. Luptele oratorice din India vedică reiterau, de asemenea, lupta primordială împotriva forţelor de rezistenţă (vrtăni). Poetul se compară pe sine cu Indra: „cu sunt omorâtorul vrăjmaşilor mei, fără răni, sănătos şi întreg ca şi Indra" (RV, X, 166, 2; cf. Kuiper, op. cit., pp. 251 sq.).

raporturile lui Agni cu oamenii sunt mai strânse decât cu ceilalţi zei. El este acela care „împarte în chip drept lucrurile râvnite de om" (1,58, 3). El este invocat cu deplină încredere: „Du-ne, Agni, spre belşug pe drumul cel bun... cruţa-ne de greşeala care ne rătăceşte... cruţă-ne de boli. Apără-ne mereu, Agni, cu neobosita-ţi pază... Nu ne părăsi în mânia celui viclean, distrugător, mincinos, nu ne lăsa nenorocului" (1,187, 1-5; citat după traducerea lui J. Varenne)37.
Deşi este omniprezent în viaţa religioasă — căci focul sacrificial joacă un rol considerabil —, Agni nu dispune de o mitologie apreciabilă. Printre rarele mituri care îl privesc direct, cel mai celebru este al lui Mătarisvan, cel care a adus focul din cer38. Pe plan cosmologic, rolul său este aparent confuz, dar important. Pe de o parte, el este numit „embrionul Apelor" (ăpam garbhah; HI, 1,12-13) şi este evocat ţâşnind din matricea Apelor, a Mamelor (X, 91,6). Pe de altă parte, lui i se atribuie meritul de a fi străbătut Apele Primordiale şi de a le fi fecundat. E vorba, desigur, de o concepţie cosmologică arhaică: crearea lumii prin unirea elementului arzător (foc, căldură, lumină, semen virile) cu principiul acvatic (Apele, virtualităţile; soma}. Vom regăsi unele atribute ale lui Agni (căldură, culoarea aurului — căci i se atribuie un corp de aur, RV, IV, 3, 1; X, 20, 9 — puteri spermatice şi creatoare) în speculaţiile cosmogonice elaborate în jurul lui Hiranyagarbha (Embrionul de aur) şi Prăjăpati (§ 75).
Imnurile subliniază facultăţile spirituale ale lui Agni; el este un rsi înzestrat cu o mare înţelegere şi previziune. Pentru a aprecia la justa lor măsură asemenea speculaţii, trebuie ţinut seamă de nenumăratele imagini şi simboluri revelate de „imaginaţia creatoare" şi meditaţiile asupra focului, flăcărilor, a căldurii. Toate acestea constituiau, de altfel, o moştenire care se transmitea din preistorie. Geniul indian n-a făcut decât să elaboreze, să articuleze şi să sistematizeze aceste descoperiri imemoriale. Se vor regăsi în speculaţiile filosofice ulterioare unele dintre aceste imagini primordiale în legătură cu focul; cum e, de pildă, conceptul jocului creator divin (lila), care este explicat plecând de la „jocul" flăcărilor. Cât priveşte asimilarea foc (lumină)-inteligenţă, ea este universal răspândită39.
Importanţa lui Agni în religia şi spiritualitatea indiană reiese mai bine din următoarele: el a provocat nenumărate meditaţii şi speculaţii cosmo-biologice, el a facilitat sinteze având drept intenţie reducţia unor planuri multiple şi diferite la un principiu fundamental unic. Desigur, Agni n-a fost singurul zeu indian care a hrănit asemenea reverii şi reflecţii, dar el se situează pe primul loc. încă din epoca vedică el era identificat cu tejas, „energie înfocată, splendoare, eficacitate, maiestate, putere supranaturală" etc. în imnuri el este implorat să acorde această putere (AV, VII, 89,4)40. Dar seria identificărilor, asimilărilor şi solidarizărilor — procese specifice gândirii indiene — este mult mai vastă. Agni, sau un omolog al său, Soarele, este implicat în toate acele

philosophoumena, vizând să identifice lumina cu ătman şi cu semen virile. Datorită riturilor şi ascezelor urmărind sporirea „căldurii interioare", Agni este solidar, — deşi mai mult indirect — şi cu valorizarea religioasă a „căldurii ascetice" (tapas) şi a practicilor Yoga.
l
70. Zeul Soma şi băutura „nemuririi"
Cu cele 120 de imnuri ce-i sunt consacrate, Soma apare ca fiind al treilea zeu din Panteonul vedic, în Rig Veda, o carte întreagă, a IX-a, este dedicată lui Soma pavamăna, soma „pe cale
•17 Datorită rolului său în arderea cadavrelor, el este numit „înghițitorul de carne" si comparat câteodată cu şacalul şi cu câinele. Este singurul său aspect sinistru.
38 în alte texte însă, Agni însuşi este mesagerul lui Mătarisvan. Cf. J. Gonda, Leş religions de Vinde, I, p. 89.
39 Meditația religioasă asupra focului sacrificial joacă un rol important în zoroastrism (cf. § 104).
40 Cf. J. Gonda, „Gods" and „Powers", pp. 58 sq.

de a se limpezi". Mai mult chiar decât în cazul lui Agni, este greu să desparți realitatea rituală — planta şi băutura — de zeul purtând acelaşi nume. Miturile sunt neglijabile. Cel mai important dintre ele relatează originea celestă a somei: un vultur „zburând până la cer", s-a năpustit „cu iuțeala gândului şi a intrat în fortăreața de bronz" (RV, VIII, 100, 8). Pasărea înşfacă planta şi o aduce pe pământ. Dar soma este socotită a fi crescând pe munți41; ceea ce nu constituie o contradicție decât în aparență, căci piscurile aparțin lumii transcendentale, ele sunt asimilate cerului. De altfel, alte texte precizează că soma creşte „în buricul pământului, pe munți" (RV, X, 82, 3), adică în Centrul Lumii, acolo unde Cerul poate comunica cu Pământul42.
Soma nu dispune decât de atributele obişnuite, ce li se conferă zeilor în general: el este clarvăzător, inteligent, înțelept, victorios, generos etc. El este proclamat prietenul şi ocrotitorul altor zei; în primul rând el este prietenul lui Indra. El este numit Regele Soma, fără îndoială datorită importanței sale rituale. Identificarea sa cu luna, necunoscută în Avesta, nu este limpede atestată decât în epoca postvedică.
Numeroase detalii legate de tescuirea plantei sunt descrise atât în termeni cosmici cât si biologici: zgomotul surd produs de piatra inferioară a râşniței este asimilat tunetului, lâna filtrului reprezintă norii, sucul este ploaia care face să crească vegetația etc. Zdrobitul plantei este identificat cu împreunarea sexuală. Dar toate aceste simboluri ale fertilității bio-cosmice depind, în ultimă instanță, de valoarea „mistică" a Somei.
Textele insistă asupra ceremoniilor care preced şi acompaniază procurarea plantei şi mai ales prepararea băuturii. După Rig Veda, sacrificiul somei era cel mai popular, „inima şi centrul sacrificiului" (Gonda). Oricare ar fi fost planta folosită în primele secole de către indo-arieni, este sigur că mai târziu ea a fost înlocuită de alte specii botanice. Soma/haoma este formula indo-iraniană a băuturii „ne-morții" (amrtă); după toate probabilitățile ea s-a substituit — băuturii indo-europene madhu, „hidromelul".
Toate virtuțile somei sunt solidare cu experiența extatică provocată de absorbția ei. „Am băut

soma, citim într-un imn celebru (VIII, 48), am devenit nemuritori; am ajuns la lumină, i-am aflat pe Zei. Cu ce ne poate tulbura acum impietatea sau batjocura celui muritor, o, nemu-ritorule?" (str. 3). Soma este rugată să prelungească „timpul vieții noastre"; deoarece ea este „paznicul trupului nostru" şi „slăbiciunea, bolile au fost puse pe fugă" (după traducerea lui L. Renou). Soma deşteaptă gândirea, reînsuflețeşte inima şi curajul războinicului, sporeşte vigoarea sexuală, vindecă bolile. Băută de preoți şi de zei laolaltă, soma apropie Cerul de Pământ, întăreşte şi prelungeşte viața, garantează fecunditatea, într-adevăr, experiența extatică revelează în acelaşi timp plenitudinea vitală, sensul unei libertăți nelimitate, posesia unor forțe fizice şi spirituale abia bănuite. De aici sentimentul comuniunii cu zeii, ba chiar a apartenenței la lumea divină, certitudinea „ne-morții", adică, înainte de orice, a unei vieți plenare prelungite la nesfârşit. Cine e cel ce vorbeşte în faimosul imn X, 119, zeul sau extaziatul care băuse băutura sfântă? „Cele cinci seminții (umane) nu mi s-au părut demne de vreo atenție — nu băusem oare soma?"' Personajul îşi enumera faptele: „Am stăpânit cu statura mea Cerul, am dominat largul pământ... Voi izbi acest pământ cu lovituri teribile... Am proiectat o aripă a mea pe cer, cealaltă aici în lumea aceasta... Sunt mare, sunt mare, m-am înălțat până la nori — nu am băut eu oare soma?" (traducerea lui Renou)43.

41 Epitetul sau, Maujavata, indică muntele Mujavat ca domeniu al somei (RV, X, 34, l). Tradiția iraniană localizează şi planta haoma în munți (Yasna, 10, 4; Yaxt, 9, 17 etc.).

42 în textele din lajurveda se face frecvent aluzie la sacrificarea lui Soma de către zei; singur Mitra refuză să participe la aceasta, dar în cele din urmă se va lăsa şi el convins. S-ar putea descifra în acest episod urmele unui mit de origine: creația băuturii „imortalizante" prin sacrificarea unei Ființe primordiale. Acest omor inițial, săvârşit de zei, este indefinit repetat în actul tescuirii rituale a plantei soma.

^ „Imnul pare a fi rostit de zeul Agni care, în cursul unui sacrificiu, ar fi fost invocat de către poet sa exprime efectele pe care le provoacă ingurgitarea băuturii divine" (L. Renou, Hymnes speculatifs du Veda, p. 252).

Nu ne vom opri asupra succedanee]or şi înlocuitorilor plantei originare, din cult. Important este rolul pe care îl au experiențele somice în gândirea indiană. E foarte posibil ca asemenea experiențe să fi fost apanajul exclusiv al preoților şi al unui anumit număr de sacrifianți. Dar ele au avut o rezonanță considerabilă grație imnurilor care le exaltau, grație, mai ales, interpretărilor pe care aceste imnuri le-au suscitat. Revelarea unei existențe plenare şi beatifice, în comuniune cu zeii, a continuat să obsedeze spiritualitatea indiană multă vreme după dispariția băuturii originare. S-a căutat deci să se atingă o astfel de existență prin alte mijloace: asceza ori excesele orgiastice, meditația, tehnicile Yoga, devoțiunea mistică. După cum vom vedea (§ 79), India arhaică a cunoscut mai multe tipuri de extatici, în plus, căutarea libertății absolute a prilejuit o întreagă serie de metode şi de philosouphema, care, în cele din urmă, au avut ca rezultat perspective noi, nebănuite în epoca vedică, în toate aceste dezvoltări ulterioare, zeul Soma a jucat un rol mai degrabă şters: principiul cosmologic şi sacrificial pe care îl semnifica zeul au sfârşit prin a capta atenția teologilor şi a metafizicienilor.

71. Cei doi Mari Zei din epoca vedică: Rudra-£iva şi Vişnu

Textele vedice mai invocă şi alte divinități. Majoritatea îşi vor pierde treptat importanța şi vor sfârşi prin a fi uitate, în timp ce unele vor câştiga ulterior o poziție neîntrecută. Printre primele vom aminti zeița aurorii, Uşas, fiica Cerului (Dyaus), Văyu, zeul Vântului şi omologii lui, „adierea" şi „sufletul cosmic"; Parjanya, zeul furtunii şi al anotimpului ploios; Surya şi Savițr, divinități solare; Puşan, vechi zeu pastoral dar pe cale de dispariție (aproape nu are cult), păzitor al drumurilor şi călăuzitorul morților, care a fost comparat cu Hermes; gemenii Acvini (sau Năsatya), fii ai lui Dyaus, eroii a numeroase mituri şi legende care le-au asigurat un loc preponderent în literatura posterioară; Măruții, fiii lui Rudra, ceată de „tineri" (marya), pe care Stig Wikander i-a interpretat ca modelul mitic al unei „asociații de bărbați" de tip indo-european.

A doua categorie este reprezentată de Rudra-Siva şi Vişnu. Ei ocupă un loc modest în textele vedice, dar în epoca clasică ei devin Mari Zei. în Rig Vecia, Vişnu apare ca o zeitate binevoitoare față de oameni (I, 186, 10), prieten şi aliat al lui Indra, care îl ajută în lupta sa împotriva lui Vrtra, lărgind în urmă spațiul dintre Cer şi Pământ (VI, 69, 5). El a traversat spațiul din trei paşi, atingând, la capătul celui de al treilea, sălaşul zeilor (1,155,6). Acest mit inspiră şi justifică un rit în Brăhmanas: Vişnu este identificat sacrificiului (Satapatha Br., XIV, I, l, 6), şi sacrificatorul, imitând ritualic cei trei paşi ai săi, este asimilat cu zeul şi atinge Cerul (I, 9, 3, 9 sq.). Vişnu pare să simbolizeze simultan întinderea spațială nesfârşită (care face posibilă organizarea Cosmosului), energia benefică şi atotputernică proslăvind viața, şi axa cosmică sprijinind lumea. Rig Veda (VII, 99,2) precizează că el sprijină partea superioară a Universului44. Textele Brahmana insistă asupra relațiilor sale cu Prăjâpati, atestate încă din epoca vedică. Dar abia mai târziu, în Upanişadele din a doua categorie (contemporane cu Bhagavad-Gltă, deci cam prin secolul al IV-lea î.Hr.), Vişnu este exaltat ca un zeu suprem de structură monoteistă. Vom insista mai departe asupra acestui proces, specific, de altfel, creativității religioase indiene.

Morfologic, Rudra reprezintă o divinitate de tip contrar. El nu are tovarăşi printre zei, nu-i iubeşte pe oameni, pe care îi terorizează prin furia sa demonică şi îi doboară cu boli şi calamități.

44 Vezi J. Gonda, Visnuism and Sivaism, pp. 10 sq. Stâlpul sacrificial, yupa, îi aparține; ori yupa este o replică a lui axis muncii. Cf. şi Gonda, Aspects of Early Visnuism, pp. 81 sq.

Rudra poartă părul împletit (RV, 1,114,1,5), culoarea sa este brun închis (II, 33,5): pântecul lui e negru şi spatele roşu. E înarmat cu arc şi săgeți, e îmbrăcat în piei de animale şi bântuie prin munți, domeniul său preferat. E asociat cu numeroase făpturi demonice.

Literatura postvedică accentuează şi mai mult caracterul malefic al zeului. Rudra locuieşte în păduri şi jungle; el e numit „Domnul fiarelor sălbatice" (Sat. Br., XII, 7,3,20) şi îi ocroteşte pe cei ce stau departe de societatea ariană, în timp ce zeii locuiesc la răsărit, Rudra sălăşluieşte la nord (i.e. Himalaia). El e exclus de la sacrificiul soma şi primeşte doar ofrande alimentare care sunt azvârlite pe pământ (hali) sau resturi de oblațiuni şi ofrande sacrificiale vătămate (Sat. Br., 1,7,4,9). Epitetele se îngrămădesc: e numit Siva, „grațiosul", Hara, „distrugătorul", Samkara, „salvatorul", Mahădeva, „marele zeu".

Potrivit Vedelor şi Brahmanelor, Rudra-Siva pare o epifanie a puterilor demonice (ori cel puțin

ambivalenţe), populând spaţiile sălbatice şi pustii; el simbolizează tot ce este haotic, periculos, imprevizibil; inspiră teamă, dar misterioasa-i magie poate fi îndreptată şi în scopuri benefice (el este „vraciul vracilor"). S-a discutat mult despre originea şi structura originară a lui Rudra-Siva, considerat de unii drept zeu al morţii dar şi al fertilităţii (Arbman), încărcat de elemente anariene (Lommel), divinitate a misterioasei clase a asceţilor vrâtya (Hauer). Etapele transformării lui Rudra-Siva vedic în Zeul Suprem, aşa cum ne e înfăţişat în Svetăşvatara-Upanişad, ne scapă. Pare sigur că în decursul timpului, Rudra-Siva a asimilat — ca şi mulţi alţi zei — numeroase elemente de religiozitate „populară", ariană ori neariană. Dar, pe de altă parte, ar fi imprudent să credem că textele vedice ne-au transmis „structura primară" a lui Rudra-Siva. Trebuie să nu uităm niciodată că imnurile vedice şi tratatele brahmanice au fost compuse pentru o elită, aristocraţia şi preoţii, şi că o parte considerabilă a vieţii religioase a societăţii ariene era riguros ignorată. Totuşi, promovarea lui Siva la rangul de Zeu Suprem al hinduismului nu poate fi explicată prin „originea" sa, fie ea anariană ori populară. E vorba de o creaţie căreia îi vom judeca originalitatea analizând dialectica religioasă indiană, aşa cum apare ea în reinterpretarea şi revalorizarea continuă a miturilor, a riturilor si a formelor divine.

Capitolul IX

INDIA ÎNAINTE DE GAUTAMA BUDDHA:
DE LA SACRIFICIUL COSMIC LA SUPREMA IDENTITATE ĂTMAN-BRAHMAN

72. Morfologia ritualurilor vedice

Cultul vedic nu cunoştea sanctuarul; riturile se efectuau fie în casa sacrificantului, fie într-un teren învecinat acoperit cu iarbă, pe care se instalau trei focuri. Ofrande erau laptele, untul, cerealele şi prăjiturile. Se rnai sacrificau capra, vaca, taurul, berbecul şi calul. Dar o dată cu epoca Rig Vedei soma era considerată sacrificiul cel rnai important.

Riturile se pot clasa în două categorii: domestice (grhya) şi solemne (srauîa). Primele, îndeplinite de stăpânul casei (grhapati), sunt justificate prin tradiţie (smrti, „memoria"). Dimpotrivă, riturile solemne sunt efectuate în general de către oficianţi1. Autoritatea lor se întemeiază pe revelaţia directă („auditivă", srutî) a adevărului veşnic. Printre ritualurile particulare, în afară de întreţinerea focului domestic şi de sărbătorile agricole, cele mai importante sunt „tainele" sau „consacrările" (samskărd) legate de zămislirea şi naşterea copiilor, prezentarea (upanayana) tânărului copil învăţătorului său brahman, căsătoria şi funeraliile. E vorba de ceremonii destul de simple: oblaţiuni şi ofrande vegetale2 şi, în ce priveşte „sacramentele", gesturi rituale însoţite de formule murmurate de către stăpânul casei.

Dintre toate „sacramentele", upanayana este, desigur, cel mai important. Acest rit constituie echivalentul iniţierilor de pubertate specifice societăţilor arhaice. Atharva Veda, XI, 5,3, unde upanayana este atestată pentru prima dată, afirmă că preceptorul îl transformă pe băiat într-un embrion şi îl păstrează trei nopţi în pântecul său. Satapatha Brahmana (XI, 5,4,12-13) aduce precizările următoare: preceptorul concepe fătul când îşi pune mâna pe umărul copilului, şi, a treia zi, acesta renaşte ca brahman. Atharva Veda (XIX, 17) îl numeşte pe cel ce a trecut prin upanayana de „două ori născut" (dvi-ja) — aici apare pentru prima oară acest termen — şi îl consideră menit unei soarte excepţionale.

A doua naştere este evident de ordin spiritual, şi textele ulterioare insistă asupra acestui punct

capital. Potrivit Legilor lui Mânu (II, 144), cel ce comunică novicelui cuvântul Vedei (adică Brahmanul} trebuie considerat tată şi mamă: între părintele natural şi învățătorul lui Brahman, tatăl veritabil este acesta din urmă (II, 146); adevărata naştere3, altfel zis naşterea

1 Numărul lor variază. Cel mai important este hotr sau „cel ce varsă ofranda" (cf. avesticul zaotar, „preot"); el devine mai târziu recitatorul, prin excelență. Cel numit adhvaryu are responsabilitatea sacrificiului: el se deplasează, întreține focurile, manipulează ustensilele etc. Brahmanul, reprezentând puterea sacră desemnată prin numele său (brahman neutru), este supraveghetorul tăcut al cultului. Aşezat în centrul ariei, adevărat „medic al sacrificiului", el nu intervine decât dacă o eroare e comisă, îndeplinind atunci expierea necesară. Brahmanul primeşte jumătate din plata cuvenită preoților, ceea ce confirmă importanța sa.

2 O parte a ofrandelor, azvârlită pe foc, era transmisă prin intermediul lui Agni zeilor. Restul era consumat de către oficianți, care participau astfel la hrana divină.

3 E vorba de o concepție panindiană, şi ea este reluată de buddhism. Lepădându-şi numele de familie, novicele devenea un „fiu al lui Buddha" (sakyaputto). Cf. exemplele în M. Eliade, Naissances mystiques, pp. 114 sq.; J. Gonda, Change and continuity, pp. 447 sq.

întru nemurire, este dată de formula săvitrl (II, 148). De-a lungul întregii perioade de învățătură pe lângă preceptor, elevul (brahmacărin) trebuie să urmeze anumite reguli: să cerşească hrană pentru stăpânul sau şi pentru el însuşi, să urmeze regula castității etc.

Riturile solemne constituie sisteme liturgice de o mare, şi totuşi monotonă, complexitate. Descrierea detaliată a unui singur sistem ar necesita mai multe sute de pagini. Ar fi zadarnic să încercăm a rezuma toate sacrificiile srauta. Cel mai simplu, agnihotra („ofranda pentru foc"), are loc în zori şi în amurg şi constă dintr-o ofrandă de lapte dată lui Agni. Mai există şi rituri în legătură cu ritmurile cosmice: sacrificiile zise „de ploaie şi de lună nouă", ceremonii legate de anotimpuri (căturmăsya) şi rituri ale primelor produse din recoltă (agrayana). Dar sacrificiile esențiale specifice cultului vedic sunt cele legate de soma. Agnistoma („lauda lui Agni") care se îndeplineşte o dată pe an, primăvara, constă, pe lângă operațiile preliminare, în trei zile de „omagii" (upasad). Dintre operațiile preliminare, cea mai importantă este dlksă, ce are drept rezultat o sanctificare a sacrifiantului care este născut din nou. Vom aprecia mai târziu semnificația acestui ritual inițiatic. Soma este zdrobită dimineața, la prânz şi seara. La tescuitul de la miezul zilei sunt distribuite onorarii (dăksină): 7, 21, 60 şi 1 000 de vaci, câteodată toate bunurile sacrifiantului. Toți zeii sunt invitați şi iau parte la sărbătoare, la început pe rând, apoi împreună4.

Sunt cunoscute si alte sacrificii soma: unele nu depăşesc o zi, altele durează cel puțin 12 zile, deseori un an şi teoretic 12 ani. în plus, există sisteme rituale care au fost asociate slujbelor soma; de exemplu, mahăvrata („marea datină") care comportă muzică, dansuri, gesturi dramatice, dialoguri şi scene obscene (unul din preoți se dă într-un leagăn, are loc o unire sexuală etc.). Vajapeya („băutura victoriei") ține de la 17 zile până la un an şi presupune un întreg scenariu mitico-ritual: cursă de cai înhămați la 17 care, „ascensiunea soarelui" efectuată de către sacrifiant si soția sa, care escaladează ceremonial stâlpul sacru etc. Ritualul instalării noului rege (răjasuyă)

a fost şi el încorporat în sistemul sacrificial somic. Şi în acest caz întâlnim episoade foarte dinamice (simulacrul unei razii întreprinse de rege împotriva unei turme de vaci; regele joacă zaruri cu unul din preoţi şi câştigă etc.), dar, esenţialmente, ritualul vizează renaşterea mistică a Suveranului (§ 74). Un alt sistem ceremonial a fost asociat, însă facultativ, sacrificiului soma: e vorba de agnicayana, „stivuirea (cărămizilor pentru altarul) focului". Textele precizează că, „pe vremuri", erau jertfite cinci victime, între care şi un bărbat. Capetele lor erau încastrate apoi în primul rând pe cărămizi. Preliminariile durau un an. Altarul, ridicat din 10 800 de cărămizi zidite pe cinci rânduri, aveau uneori forma unei păsări, simbol al ascensiunii mistice a sacrifiantului la cer. Ritul agnicayana a dat loc la speculaţii cosmogonice care au fost decisive pentru gândirea indiană. Sacrificarea unui bărbat repeta autosacrificiul lui Prajâpâti, iar construcţia altarului simboliza crearea Universului (§ 75).

73. Sacrificiile supreme: „asvamedha" şi „puruşamedha"

Cel mai important şi cel mai celebru ritual vedic este „sacrificiul calului", asvamedha. El nu putea fi îndeplinit decât de către un rege victorios, care câştiga totodată demnitatea de „Suveran universal". Dar roadele sacrificiului iradiau asupra întregii ţări; într-adevăr, asvamedha e considerată purificatoare şi aducătoare de belşug şi prosperitate în întregul regat. Ceremoniile preliminare se întind pe parcursul unui an, timp în care armăsarul este lăsat în libertate împreună

4 Un alt rit, pravargya, a fost integrat destul de devreme în agnistoma, dar el constituia probabil o ceremonie autonomă, având drept scop întărirea soarelui, slăbit în urma anotimpului ploios. Interesul ritului pravargya constă mai ales în caracterul său de „mister" şi în faptul că reprezintă cea mai veche ilustrare de pîjă, i.e. de adorarea unei divinităţi simbolizate într-o icoană. Cf. J. A. van Buitenen, The Pravargya, pp. 25 sq., 38, si passim.

143

India înainte de Gautama Buddha

cu alţi o sută de cai. Patru sute de tineri veghează asupra lui ca sa nu se atingă de vreo iapă. Ritualul propriu-zis durează trei zile. în ziua a doua, după anumite ceremonii speciale (armăsarul e lăsat să privească iepele, el e înhămat la un car şi prinţul îl mână la un heleşteu etc.), se jertfesc numeroase animale domestice, în cele din urmă, armăsarul, care îl încarnează de aici înainte pe Prăjăpati gata să se jertfească, este sugrumat. Cele patru regine, fiecare întovărăşită de 100 de slujnice, ocolesc cadavrul, şi soţia principală se întinde alături de cal; peste ei e aşternută o mantie şi femeia simulează împreunarea sexuală, în tot acest timp, preoţii şi femeile fac schimb de cuvinte obscene. Când regina se scoală, calul şi celelalte victime sunt tăiaţi în bucăţi. A treia zi cuprinde alte ritualuri, şi în cele din urmă se împart onorariile (dăksina) la preoţi; pe deasupra aceştia primesc în dar pe cele patru regine cu slujnicele lor.

Sacrificiul calului este cu siguranţă de origine indo-europeană. Urme ale sale se găsesc la germani, iranieni, greci, latini, armeni, masageţi, dalmaţi. Dar numai în India acest scenariu mitico-ritual a câştigat un loc atât de considerabil în viaţa religioasă şi în speculaţia teologică. E posibil ca asvamedha să fi fost la origine o sărbătoare de primăvară, mai exact un rit celebrat cu ocazia Anului Nou. Structura sa comportă elemente cosmogonice: pe de o parte, calul este identificat cu Cosmosul (= Prăjăpati) şi sacrificiul său simbolizează (adică reproduce) actul Creaţiei. Pe de altă parte, textele rigvedice şi brahmanice subliniază raportul calului cu Apele. Or,

în India, Apele reprezintă substanța cosmogonică prin excelență. Dar acest rit complex constituie în acelaşi timp un „mister" de tip ezoteric, „într-adevăr, asvamedha este totul, şi cel care, brahman fiind, nu ştie de asvamedha, nu ştie absolut nimic, nu este un brahman, şi merită să fie prădat" (Sat. Br., XIII, 4, 2, 17). Sacrificiul este menit să regenereze întreg Cosmosul, să restabilească în desăvârşirea lor exemplară toate clasele sociale şi toate vocațiile5. Calul, reprezentant al puterii regale (ksatryă), identificat totodată cu Yama, Aditia (Soarele) şi Soma (adică cu zeii suverani), e întrucâtva un substitut al regelui. Atunci când se analizează un scenariu paralel, purusamedha, trebuie ținut seama de astfel de procedee de asimilare şi substituire; într-adevăr, „sacrificiul bărbatului" urmează îndeaproape ritul asvamedha. Pe lângă victime animale, se sacrifica un brahman sau un ksatryă, cumpărat cu prețul a l 000 de vaci şi 100 de cai. Şi el era lăsat liber vreme de un an, şi, o dată jertfit, regina se culca alături de cadavrul lui. Ritualul purusamedha era socotit a avea puteri şi mai mari: prin el se putea atinge tot ce nu putea fi obținut prin asvamedha.
Savanții s-au întrebat dacă un asemenea sacrificiu s-a practicat vreodată. Purusamedha este descris în mai multe srautasutra, dar numai Sănkhăyana şi Vaităna prescriu omorârea victimei, în alte tratate liturgice, bărbatul este eliberat în ultima clipă, şi în locul său se sacrifică un animal. E semnificativ că în timpul ritualului purusamedha se recită cunoscutul imn cosmogonic Puruşasukta (Rig Veda, X, 90). Identificarea victimei cu Puruşa-Prajăpăti duce la identificarea sacrificantului cu Prăjăpati. S-a putut demonstra că scenariul mitico-ritual purusamedha îşi află o surprinzătoare paralelă în tradiția germanică6; rănit de lance şi atârnat de Arborele lumii timp de nouă nopți, Othin se sacrifică „pe sine lui însuşi" pentru ca să dobândească înțelepciunea şi să stăpânească arta magiei (Hâvamâl, 138). După Adam din Bremen, care scria aceasta în secolul al Xl-lea, sacrificiul lui Othin era reactualizat la Uppsala

5 în timpul sacrificiului, un preot recită: „Fie ca brahmanul să se poată naşte în sfințenie!... Prințul sa se poată naşte în toată maiestatea sa, să se nască eroul, arcaşul, războinicul, vrednic în trasul la țintă, cu care de luptă invincibile. Să se nască vaca lăptoasă, taurul voinic, calul sprinten, muierea roditoare de copii, soldatul învingător, tânărul elocvent! Acestui om care îndeplineşte sacrificiul să i se nască copil erou! Parjanya să ne dea în orice vreme ploaia după dorință! Sa se coacă pentru noi, din belşug, grâul! etc." (Văjasaneyi Samhită, XXII, 22).

6 Cf. James L. Sauve, „The Divine Victim", care citează toate pasajele pertinente din izvoarele germanice şi sanscrite care se referă la sacrificii umane.

la fiecare nouă ani prin spânzurarea a nouă oameni şi prin alte victime animale. Această paralelă indo-europeană face plauzibilă ipoteza că purusamedha se săvârşea efectiv. Dar în India, unde practica şi teoria sacrificiului au fost continuu reinterpretate, aducerea de jertfe umane a sfârşit prin a ilustra o metafizică de tip soteriologic.

74. Structura inițiatică a ritualurilor: consacrarea (dlksă), ungerea regelui (răjasuya)

Pentru a înțelege mai bine acest proces, e important să clarificăm premisele inițiatice ale ritualurilor srauta. O inițiere implică „moartea" şi „renaşterea" novicelui, adică naşterea sa către un mod de existență superior. Se obține „moartea" rituală printr-o „jertfire" sau printr-un

regressus ad uterum simbolice. Echivalența acestor două metode implică asimilarea „morții sacrificiale" cu o „procreație". După cum proclamă Satapatha Brahmana (XI, 2,1,1), „omul se naşte de trei ori: prima oară când îl nasc părinții săi, a doua oară când sacrifică..., a treia oară când moare şi este incinerat şi, prin aceasta, intră din nou în existență", în realitate, este vorba de o multitudine de „morți", căci orice om „născut a doua oară" practică, în timpul vieții, un anumit număr de sacrificii srauta.

Consacrarea, dlksă, constituie condiția preliminară indispensabilă oricărui sacrificiu somic, dar se practică şi în alte ocazii7. Reamintim că sacrifiantul pe cale de a primi dlksă este deja „de două ori născut" grație upanayanei, când a suferit un regressus ad uterum inițiatic. Or, aceeaşi căutare a condiției embrionare are loc în consacrarea de tip dlksă. într-adevăr, „preoții îl transformă în embrion pe cel căruia îi dau dlksă. El îl stropesc cu apă; apa este sperma... îl fac să intre într-un şopron special; şopronul este uterul din care vine dlksă. îl acoperă cu haină: haina este amniosul, membrana fătului... El ține pumnii strânşi; într-adevăr, embrionul ține pumnii închişi în pântecul mamei..." etc. (Aitareya Brahmana 1,3). Textele paralele subliniază caracterul embriologic şi obstetric al ritului. „Dlkşita (i.e. cel care practica dlksă) este sământă" (Maitrăyanl Samhită, III, 6, 1). „Dlkşita este făt, haina sa este corion" etc. (Taittirya Şam., I, 3, 2). Sensul acestui regressus ad uterum e mereu reamintit: „într-adevăr, omul e nenăscut. El se naşte prin sacrificiu" (Mait. Şam., III, 6, 7)8.

Această nouă naştere, de ordin mistic, care se repetă cu fiecare sacrificiu, face posibilă identificarea celui ce sacrifică cu zeii. „Sacrifiantul e sortit cu adevărat să se nască în lumea celestă" (Sat. Br., VII, 3, l, 12). „Cel ce e consacrat se apropie de zei şi devine unul dintre ei" (ibid., III, l, 1,8). Acelaşi tratat afirmă că sacrifiantul care urmează să se nască a doua oară trebuie să urce spre cele patru direcții ale spațiului, Le. să stăpânească Universul (VI, 7, 2,11 sq.). Dar dlksă este identificată totodată cu moartea. „Când se consacră, el (cel ce sacrifică) moare a doua oară" (Jaim. Upanisad Br., III, 11, 3)9. După alte surse, „dlkşita este ofranda" (Taitt. Şam., VI, l, 45), căci „cu adevărat, victima este sacrifiantul însuşi" (Ait. Br., II, 11). Pe scurt, „inițiatul este oblația oferită zeilor" (Sat. Br., III, 6, 3, 19)10. Exemplul a

7 Cf. M. Eliade, Naissances mystiques, pp. 115 sq.; J. Gonda, Change and continuity, pp. 315 sq. Rig Veda pare să ignore dlksă, dar nu trebuie să uităm că aceste texte liturgice nu reprezintă religia vedică în totalitatea sa: cf. Gonda, p. 349. Ceremonia este atestată în Atharva Veda (XI, 5, 6); brahmacarinul este numit dlksită, cel care practică dlksă.

8 Toate aceste rituri inițiatice au, fireşte, un model mitic: zeul Indra, ca să evite naşterea unui monstru terifiant, ca urmare a împreunării Cuvântului (Văc) cu Jertfa (Yajna), s-a transformat în făt şi a pătruns în matricea lui Văc (Sat. Br., III, 2, 1,18 sq.).

9 Cf., de asemenea, textele citate de J. Gonda, op. cit., p. 385.

10 Sacrifiantul „se aruncă pe sine în formă de sământă" (reprezentată de grăunțe de nisip) în focul domestic pentru a asigura renaşterea sa aici, pe pământ, şi se azvârle în altarul sacrificial în vederea unei renaşteri în Cer; cf. textele citate de A. Coomaraswamy, „Atmayajiîa: Self-Sacrifice", p. 360.

fost dat de către zei: „O, Agni, sacrifică-ți propriul trup!" (Rig Vecia, VI, 11,2): „Sacrifică-te pe tine însuți, sporindu-ți trupul!" (X, 81, 5). Căci „prin sacrificiu zeii au oferit Sacrificiul" (X, 90, 16).'

O moarte rituală este deci condiția prealabilă pentru a ajunge în preajma zeilor şi a obține, totodată, o existență desăvârşită în lumea aceasta, în epoca vedică, „divinizarea", trecătoare de altfel, dobândită prin sacrificiu, nu implica nicidecum o devalorizare a Vieții şi a existenței umane. Dimpotrivă, prin atari ascensiuni rituale la Cer, în preajma zeilor, sacrifiantul, şi o dată cu el Natura, şi întreaga societate, erau blagosloviți şi regenerați. Am văzut ce rezultate se dobândeau ca urmare a sacrificiului asvamedha (cf., mai sus, nota 5). Probabil că si în Uppsala păgână scopul sacrificiilor umane îl constituia tot regenerarea cosmică şi întărirea puterii regale. Dar aceasta se obținea prin rituri care, vizând o repetiție a Creației, comportau, în acelaşi timp, „moartea", „gestația embrionică" si renaşterea sacrifiantului.

Consacrarea regelui indian, ritualul râjasuya, presupune un scenariu analog. Ceremoniile centrale aveau loc în jur de Anul Nou. Ungerea era precedată de un an de diksă şi era de obicei succedată de un alt an de ceremonii de încheiere. Răjamya este, după toate probabilitățile, prescurtarea unui şir de ceremonii anuale menite să restaureze Lumea. Regele avea rolul central, căci, ca si sacrificatorul srauta, el întruchipa întrucâtva Cosmosul. Diferitele faze ale ritului îndeplineau succesiv regresiunea viitorului rege la condiția embrionară, gestarea lui, timp de un an si re-naşterea lui mistică şi rolul de Cosmocrator, identificat, în egală măsură, şi cu Prâjăpati şi cu Cosmosul. „Perioada embrionară" a viitorului suveran corespundea unui proces de maturizare a Universului si, foarte probabil, era, inițial, în legătură cu maturarea recoltelor. A doua fază a ritualului desăvârşea formarea noului trup al suveranului: un corp simbolic, obținut fie ca urmare a unirii mistice a regelui cu casta brahmanilor sau cu poporul (unire care îi permitea să se nască din matricea lor), fie ca urmare a împreunării apelor masculine cu apele feminine sau a împreunării aurului — semnificând focul — cu apa.

A treia faza consta dintr-o serie de rituri, grație cărora regele câştiga suveranitate asupra celor trei lumi; altfel spus, el incarna Cosmosul si se instaura totodată ca un Cosmocrator. Când Suveranul ridică brațul, acest gest are o semnificație cosmogonică: el simbolizează înălțarea unui axis muncii. Când primeşte oncțiunea, regele rămâne în picioare, pe tron, cu brațele ridicate: el încarnează axa cosmică fixată în ombilicul Terrei —• adică tronul, Centru al Lumii — şi atingând Cerul. Stropirea întruchipează Apele care coboară din Cer, de-a lungul lui axis muncii— reprezentat de rege — ca să fertilizeze Pământul. Apoi regele face câte un pas în toate cele patru direcții cardinale şi urcă simbolic la zenit, în urma acestor rituri, regele dobândeşte suveranitatea asupra celor patru direcții ale spațiului şi asupra anotimpurilor; altfel spus, el stăpâneşte tot Universul spațio-temporal11.

S-a observat strânsa legătură dintre moarte şi renaşterea rituala, pe de o parte, cosmogonie si regenerarea lumii, pe de alta. Toate aceste idei sunt solidare cu miturile cosmogonice pe care le vom discuta îndată. Aceste idei vor fi elaborate şi articulate de către autorii Brahmanelor, din perspectiva care le era proprie, anume exaltarea nelimitată a sacrificiului.

75. Cosmogonii şi metafizică

Imnurile vedice prezintă, direct sau numai în aluzii, mai multe cosmogonii. Este vorba de mituri

destul de răspândite, atestate la niveluri diferite de cultură. Ar fi inutil să căutăm „originea" fiecăreia dintre aceste cosmogonii. Chiar cele pe care le presupunem aduse de arieni au paralele
11 Cf. J.C, Heesterman, The Ancient indian Royal Consecration, pp. 17 sq., 52, sq., 101 sq.

în culturile mai vechi, sau mai „primitive". Cosmologiile, precum atâtea alte idei şi credinţe religioase, reprezintă, pretutindeni în lumea antică, o moştenire transmisă din preistorie. Ceea ce ne interesează sunt interpretările şi revalorizările indiene ale anumitor mituri cosmogonice. Reamintim că vechimea unei cosmogonii nu poate fi stabilită după vechimea primelor documente care o prezintă. Unul din miturile cele mai arhaice şi mai răspândite, „plonjonul cosmogonic", ajunge popular în India destul de târziu, în special în Epopee şi Purane.
Esenţialmente, patru tipuri de cosmogonii par să-i fi pasionat pe poeţii şi teologii vedici. Le putem nota, cum urmează: 1) creaţia prin fecundarea Apelor originare; 2) creaţia prin sfârtecarea unui Gigant primordial, Puruşa; 3) creaţia plecând de la o unitate-totalitate, fiinţă şi totodată nonfiinţă; 4) creaţia prin despărţirea Cerului de Pământ.
în celebrul imn din Rig Veda* X, 121, zeul înfăţişat ca Hiranyagarbha („Embrionul de Aur") pluteşte deasupra Apelor; cufundându-se în ele, el fecundează Apele care îl zămislesc pe zeul focului, Agni (str. 7). Atharva Veda (X, 7,28) identifică Embrionul de Aur cu Stâlpul Cosmic, skambha. Rig Veda, X, 82, 5 pune în relaţie primul germene, pe care 1-au primit Apele, cu „Meşterul Universal", Visvakarman, dar imaginea embrionului nu se acordă cu a acestui personaj divin, artizan prin excelenţă, în aceste exemple, avem de-a face cu variantele unui mit originar, care prezenta Embrionul de Aur drept sămânţa zeului creator zburând deasupra Apelor primordiale12.
A doua temă cosmogonică, reinterpretată radical dintr-o perspectivă ritualistă, se află într-un imn, tot atât de celebru, Purusasdkta (RV, X, 90). Uriaşul primordial Puruşa („Omul") este figurat şi ca totalitate cosmică (str. 1-4) şi ca Fiinţă androgină, într-adevăr (str. 5), Puruşa zămisleşte Energia creatoare feminină, Viraj, şi apoi este născut de ea13. Creaţia propriu-zisă este rezultatul unui sacrificiu cosmic. Zeii sacrifică „Omul"; din corpul său tăiat în bucăţi se nasc animalele, elementele liturgice, clasele sociale, pământul, cerul, zeii: „Gura sa a devenit Brahman, din braţele lui s-a născut Luptătorul, coapsele sale au dat naştere Meşteşugarului, din picioarele lui s-a născut Slujitorul" (str. 12, traducere de L. Renou). Capul său a devenit cerul, picioarele lui pământul, conştiinţa sa luna, ochiul lui soarele, din gura lui s-a născut Indra şi Agni, din respiraţia sa vântul etc. (str. 13-14).
Funcţia exemplară a acestui sacrificiu este subliniată în ultima strofă (16): „Zeii au jertfit jertfa prin jertfă"; altfel zis, Puruşa era victimă sacrificială şi divinitate a sacrificiului, în egală măsură. Imnul enunţă cu claritate că Puruşa precede şi depăşeşte Creaţia, deşi Cosmosul, viaţa şi oamenii se nasc din trupul său. Cu alte cuvinte, Puruşa este, în acelaşi timp, transcendent şi imanent, mod de existenţă paradoxal, dar propriu zeilor cosmogonici indieni (cf. Prăjăpati). Mitul, care îşi are paralelele în China (P'an-ku), la vechii germani (Ymir) şi în Mesopotamia (Tiamat), ilustrează o cosmogonie de tip arhaic: creaţia prin sacrificiul unei Fiinţe divine antropomorfe. Puruşasukta a suscitat nenumărate speculaţii. Dar tot aşa cum, în societăţile arhaice, mitul slujeşte drept model

exemplar al oricărei creații, tot astfel imnul este recitat într-unul din riturile legate de naşterea unui fiu, în ceremoniile de punere a temeliilor unui templu (zidit, de altfel, ca o imagine a lui Puruşa) şi în riturile purificatoare de reînnoire14.

în imnul cel mai cunoscut al Rig Vedei (X, 129), cosmogonia este prezentată ca o metafizică. Poetul se întreabă cum a putut să iasă Ființa din ne-Ființă, deoarece, la început, nici „ne-Ființa nu exista, nici Ființa" (str. 1,1). „Nu exista în timpul acela nici moarte, nici ne-moarte" (adică| nici oamenii, nici zeii). Nu era decât principiul nediferențiat „Unu" (neutru). „Unul respirai

12 Imaginea Embrionului de Aur va deveni, în India clasică, Oul cosmic născut din Ape (deja în Upanişade: Katha] t/p., IV, 6; ăvetâsvatara, III, 4,12).

13 Viraj este un fel de ăakti. în Brhădaranyaka Up., IV, 2,3, ea se căsătoreşte cu Puruşa.

14 Vezi referințele la texte în J. Gonda, Vişquism and Sivaism, p. 27.

fără suflare, mişcat din sine însuşi". Dincolo „de acesta nu mai exista nimic altceva" (str. 2). „La început, tenebrele ascundeau tenebrele", dar căldura (provocată de asceză, tapas) a dat naştere „Unu"-lui, „potențial" (âbhti) — i.e. „embrionul", — „învăluit de vid" (se poate citi: înconjurat de Apele primordiale). Din acest germene („potențial") se dezvoltă Dorința (kătna), şi aceeaşi Dorință „a fost sămânța dintâi (retas) a Conştiinței (manas)", aserțiune uimitoare care anticipează una din tezele principale ale gândirii filosofice indiene. Poeții, prin reflecție, „au ştiut să descopere locul Ființei în ne-Ființă" (str. 4). „Sămânța dintâi" s-a divizat apoi în „sus" si „jos", într-un principiu masculin şi într-unul feminin (cf. RV, X, 72,4). Dar „creația secundară", adică creația fenomenală, rămâne o enigmă. Zeii s-au născut după (str. 6), deci ei nu sunt autorii creației lumii. Poetul încheie prin interogație: „Cel-ce-veghează asupra (lumii) în cerul cel mai de sus, o ştie numai el" (i.e. cunoaşte originea „creației secundare") — „sau nu ştie deloc?".

Imnul reprezintă punctul cel mai înalt atins de speculația vedică. Axioma unei Ființe Supreme incognoscibile — „Unul"15, „Acesta" —, care transcende, deopotrivă, atât pe zei, cât şi Creația, va fi dezvoltată în Upanişade şi în anumite sisteme filosofice. Precum Puruşa din Rig Veda, X, 90, Unu precede Universul şi creează lumea din propria sa ființă, prin emanație, fără a-şi pierde prin aceasta transcendența. Să reținem această idee, capitală pentru speculația indiană ulterioară: conştiința ca şi Universul sunt produsul dorinței procreatoare (kămă). Se recunoaşte aici unul din germenii filosofiei Sămkhya-Yoga şi ai buddhismului.

Cât priveşte a patra temă cosmogonică — despărțirea Cerului de Pământ sau disecția lui Vrtra de către Indra —, acest mit se înrudeşte cu Puruşasukta: e vorba de diviziunea violentă a unei „totalități", în vederea creării (sau a reînnoirii) lumii. Tema este arhaică şi susceptibilă de surprinzătoare reinterpretări şi aplicații. După cum am văzut (§ 68), actul demiurgic al lui Indra care fulgeră şi-1 rupe în bucăți pe Dragonul primordial slujeşte drept model unor acțiuni atât de deosebite cum sunt zidirea unei case, ori un duel oratoric.

Să cităm, în fine, Creația săvârşită de o Ființă divină, „Meşterul universal", Visvakarman (RV, X, 81), care făureşte lumea aidoma unui sculptor, fierar ori tâmplar. Dar acest motiv mitic, binecunoscut în alte religii, este asociat de poeții vedici cu tema devenită celebră prin Puruşasukta, a Creației-sacrificiu.

Pluralitatea cosmogoniilor e în acord cu multiplicitatea tradițiilor privind teogonia şi originea omului. După Rig Veda, zeii au fost zămisliți de către cuplul primordial, Cerul şi Pământul, sau au răsărit din masa acvatică originară, ori din ne-Ființă. în orice caz, ei au căpătat existență după crearea lumii. Un imn târziu (RV, X, 63,2) relatează că zeii s-au născut din zeița Aditi, din Ape şi din Pământ. Dar nu toți zeii erau nemuritori. Rig Veda precizează că ei au primit acest dar de la Savitri (IV, 54,2) sau de la Agni (VI, 7,4) sau bând soma (IX, 106,8). Indra a dobândit nemurirea prin asceză, tapas (X, 167, 1), şi Atharva Veda declară că toți ceilalți zei au câştigat-o în acelaşi mod (XI, 5,19; IV, 11,6). După Brahmana, zeii au ajuns nemuritori săvârşind anumite sacrificii.
Oamenii coboară tot din perechea primordială Cer-Pământ. Strămoşul lor mitic este Mânu, primul sacrifiant şi primul om, fiu al zeului Vivasvat (RV, X, 63,7). O altă versiune identifică părinții mitici în persoana altor doi copii ai lui Vivasvat, Yama şi sora sa Yami (X, 10). în sfârşit, am văzut mai înainte cum Puruşasukta (X, 90,12) explică originea oamenilor (adică a celor patru clase sociale) pornind de la organele Uriaşului primordial sacrificat. La început, oamenii puteau şi ei să devină nemuritori prin sacrificiu; dar zeii au hotărât ca această imortalitate

15 încă din Rig Veda se remarcă deja o tendință de a reduce pluralitatea zeilor la un singur principiu divin: „cel ce este doar Unu, poeții inspirați îl numesc multiplu" (1,164,46).

să fie pur spirituală, adică accesibilă omului numai după moarte (Satapatha Br., X, 4, 3, 9). Există şi alte explicații mitologice ale originii morții, în Mahăbhărata,moartea este instaurată de Brahma ca să uşureze Pământul, împovărat de o masă umană care ar fi amenințat astfel să se reverse în ocean (VI, 52-54; XII, 256-58).
Unele dintre aceste mituri privind naşterea zeilor şi a oamenilor, pierderea ori câştigarea imortalității se întâlnesc şi la alte popoare indo-europene. De altfel, mituri analoage sunt atestate în numeroase culturi tradiționale. Totuşi, doar în India aceste mituri au suscitat tehnici sacrificiale, metode contemplative şi speculații atât de decisive pentru trezirea unei noi conştiințe religioase.

76. Doctrina Sacrificiului în textele Brahmana

Purusasukta este punctul de plecare şi justificare doctrinală a teoriei sacrificiului elaborată în textele Brahmana (pe la 1000-800 î.Hr.). Ca şi Puruşa el s-a dat pe sine însuşi zeilor şi s-a lăsat jertfit ca să creeze Universul. După opera cosmogonică, Prăjâpati va cunoaşte „epuizarea" letală. Aşa cum îl prezintă Brahmanele, Prăjăpati pare să fie o creație a speculației savante, dar structura sa e arhaică. Acest „Domn al Făpturilor" se aseamănă cu Marii Zei cosmici. El seamănă întrucâtva „Unu"-lui din Rig Veda, X, 129, şi lui Visvakarman, dar, mai ales, el îl prelungeşte pe Puruşa. De altfel, identitatea Puruşa-Prâjăpati este atestată în texte: „Puruşa este Prăjăpati; Puruşa este Anul" (Jaim. Br., II, 56; cf. Satapatha Br., VI, l, l, 5). La început, Prăjăpati era Unitatea-Totalitate nonmanifestată, prezență pur spirituală. Dar dorința (kăma) 1-a îmboldit să se multiplice, să se reproducă (Sat. Br., VI, l, 1). El s-a „încălzit" peste măsură prin asceză (tapas, literal „căldura, ardentă") şi a creat prin emanație16; se poate înțelege prin transpirație, ca în unele cosmogonii primitive, sau prin emisie seminală. El a creat la început pe brahman, adică Tripla Ştiință (cele trei Veda), apoi, pornind de la Cuvânt, a creat Apele. Dorind să se reproducă prin intermediul Apelor, el le-a impregnat; s-a dezvoltat un ou, din a cărui coajă s-a format

Pământul. Apoi au fost creați zeii ca să se populeze Cerurile şi asurii ca să se populeze Pământul etc. (ibid., XI, l, 6, l sq.)17.
Prăjăpati gândi: „într-adevăr, am creat un soț din mine însumi, anume Anul". De aceea se zice: „Prăjăpati este Anul" (ibid., XI, 6,13). Dându-şi şinele (ătman) zeilor, el a creat un alt egal cu sine însuşi, adică sacrificiul, de aceea oamenii spun: „Sacrificiul este Prăjâpati". Se precizează în plus că părțile (parvam) corpului cosmic al lui Prăjăpati sunt cele cinci anotimpuri ale anului şi cele cinci rânduri de cărămizi din altarul focului (Sat. Br., VI, 1,2).
Această triplă identificare a lui Prăjăpati cu Universul, Timpul ciclic (Anul) şi altarul focului constituie marea noutate a teoriei brahmanice a sacrificiului. Ea marchează declinul concepției care hrănea ritualul vedic şi pregăteşte descoperirile realizate de autorii Upanişadelor. Ideea fundamentală este că, dând naştere lumii, prin „încălziri" şi prin „emisii" repetate, Prăjăpati se consumă şi sfârşeşte prin a se epuiza. Cei doi termeni-cheie — tapas (ardoare ascetică) şi visrij (emisie împrăştiată) — pot avea conotații sexuale indirecte sau subînțelese, căci asceza şi sexualitatea sunt strâns legate în gândirea religioasă indiană. Mitul şi imaginile sale traduc cosmogonia în termeni biologici; datorită modului lor propriu de a fi, lumea şi viața se epuizează, prin chiar durata lor18. Epuizarea lui Prăjăpati e exprimată în imagini pătrunzătoare: „După
16 Termenul utilizat este w/y, de la rădăcina srj, „a proiecta"; vi- indică împrăştierea în toate direcțiile.
17 Alte texte precizează că din capul lui Prăjâpati a ieşit Cerul, din pieptul său atmosfera şi din tălpile sale Pământul (cf. Gonda, Leş religions de l'înde, I, p. 226). Influență, certă, a sacrificiului Puruşa — dar care confirmă analogia structurală a acestor doi zei.
18 Se ştie că idei similare caracterizează culturile arhaice, în primul rând acelea ale paleocultivalorilor.

ce Prăjăpati dase la iveală viețuitoarele, i s-au desfăcut încheieturile. Or, Prăjăpati este desigur Anul, şi încheieturile sale sunt cele două îmbinări ale zilei cu noaptea (adică aurora şi amurgul), luna plină şi luna nouă, precum şi începuturile anotimpurilor. El nu putea sta în picioare cu încheieturile desfăcute; de aceea zeii 1-au vindecat prin (ritualul) agnihotra, întărindu-i încheieturile mădularelor" (Sat. Br., I,6,3,35-36). Cu alte cuvinte, reconstituirea şi rearticularea corpului cosmic al lui Prăjăpati se săvârşesc prin sacrificiu, adică înălțând un altar sacrificial pentru a celebra agnicayana (§ 72). Acelaşi text (X, 4,2, 2) precizează că „Acest Prăjăpati, Anul, este alcătuit din 720 de zile si nopți; de aceea altarul e făcut din 360 de pietre de îngrăditură şi din 360 de cărămizi". „Acest Prăjăpati care a fost dezmembrat este (acum) însuşi altarul focului construit pe locul acesta". Preoții îl realcătuiesc pe Prăjăpati, îl „adună" (samskri) zidind straturile de cărămizi care constituie altarul. Pe scurt, fiecare sacrificiu repetă actul primordial al creației şi asigură continuitatea lumii pentru anul viitor.
Acesta este sensul originar al sacrificiului în Brahmana: a recrea Cosmosul „dezarticulat", „epuizat" prin Timpul ciclic (Anul). Prin sacrificiu — adică prin activitatea susținută a preoților — lumea este menținută vie, armonioasă şi fertilă. Aceasta este o nouă aplicare a ideii arhaice reclamând repetarea anuală (sau periodică) a cosmogonici. Faptul constituie totodată justificarea

orgoliului brahmanilor, convinşi de importanţa decisivă a riturilor. Căci soarele nu s-ar ridica dacă preotul, în zori, n-ar aduce ofrandă focului (Sat. Br., II, 3, l, 5). în Brahmana, zeii vedici sunt ignoraţi sau subordonaţi puterilor magice şi creatoare ale sacrificiului. Se proclamă că, la început, zeii erau muritori (Taitt. Şam., VIE, 4,2, l etc.); ei au devenit divini şi nemuritori prin intermediul sacrificiului (ibid., VI, 3,4,7; VI, 3,10,2 etc.). Prin urmare, totul se concentrează în forţa misterioasă a ritului: originea şi esenţa zeilor, puterea sacră, ştiinţa, belşugul în lumea aceasta şi „ne-moartea" în lumea de dincolo. Dar sacrificiul trebuie să fie corect efectuat şi cu credinţă; cea mai mică îndoială cu privire la eficacitatea sa poate să aibă consecinţe dezastruoase. Pentru a ilustra această doctrină rituală, care este în egală măsură o cosmogonie, o teogonie şi o soteriologie, autorii Brahmanelor multiplică miturile sau fragmentele de mituri, reinterpretându-le într-o nouă perspectivă sau construind altele noi, pornind de la o etimologie fantezistă, de la o aluzie erudită sau o enigmă.

77. Eshatologie: identificarea cu Prăjâpati prin sacrificiu

Cu toate acestea, o idee nouă îşi face loc foarte curând: sacrificiul nu numai că-1 restaurează pe Prăjăpati şi asigură perpetuarea lumii, dar este, totodată, susceptibil de a crea o fiinţă spirituală şi indestructibilă, „persoana", ătman. Sacrificiul nu are numai o intenţie cosmogonică şi o funcţie eshatologică, ci face posibilă obţinerea unui nou mod de existenţă. Zidind altarul focului (agnicayana), sacrificatorul se identifică cu Prăjăpati; mai exact Prăjâpati şi sacrificatorul sunt identificaţi în ritualul însuşi: altarul este Prăjăpati şi, în acelaşi timp, sacrifiantul devine acest altar. Prin forţa magică a ritului, sacrifiantul îşi construieşte un trup nou, se urcă la Cer, unde se naşte a doua oară (Sat. Br., VII, 3, l, 12) şi obţine „nemurirea" (ibid., X, 2, 6, 8). Acest lucru înseamnă că, după moarte, el va reveni la viaţă, la „ne-moarte", la o modalitate de a exista care transcende Timpul. Ceea ce e important — şi acesta este şi scopul ritului — este de a deveni „complet" (sarva), „integral" şi de a păstra această condiţie după moarte19.

„Realcătuindu-1" (samdhă, samskri) pe Prăjăpati, sacrifiantul efectuează aceeaşi operaţie de integrare şi de unificare asupra propriei persoane, altfel zis, el devine „complet". La fel

19 Cf. J. Gonda, Leş religions de Vinde, I, pp. 236 sq.

cum prin intermediul sacrificiului, zeul îşi recuperează persoana (ătman), sacrificatorul îşi face şinele, propriul său ătman (Kausitakl Brahmana, ffl, 8). „Construirea lui ătman seamănă, întrucâtva, cu reunificarea lui Prâjâpati, împrăştiat şi secătuit de opera cosmogonică. Totalitatea actelor rituale (karmd), când este desăvârşită şi bine integrată, constituie „persoana", ătman. Acest lucru vrea să spună că, prin activitatea rituală, funcţiile psiho-fiziologice ale sacrificatorului sunt strânse laolaltă şi unificate; suma lor constituie ătman (Aitareya Br., U, 40,1-7); graţie acestui ătman al său, sacrificatorul devine „nemuritor". Zeii înşişi şi-au câştigat nemurirea prin sacrificiu, câştigând brahman (Sat. Br., XI, 2,3,6). Prin urmare, brahman şi ătman sunt implicit identificaţi, încă din epoca Brahmanelor20. Lucru confirmat de o altă serie de identificări: Prâjăpati, precum şi altarul focului, sunt asimilaţi Rig Vedei: silabele Rig sunt identificate cu cărămizile altarului. Dar întrucât brahman este, el însuşi, asimilat celor 432 000 de silabe ale Rig Vedei, rezultă că el e identificat în egală măsură cu Prăjăpati şi, în cele din urmă,

cu sacrifiantul, adică cu ătman-ul21 său.
Dacă Prâjăpati (Brahman) şi ătman sunt identici, acest lucru se datorează faptului că amândoi sunt rezultatul aceleiaşi activităţi: „reconstrucţia", unificarea; deşi materialele sunt diferite: cărămizile altarului pentru Prăjăpati-Brahman, funcţiile psiho-mentale pentru ătman22. Dar merită subliniat faptul că un mit cosmogonic constituie, în cele din urmă, modelul exemplar al „construirii" lui ătman. Variate tehnici yogine aplică acelaşi principiu: „concentrarea" şi „unificarea" poziţiilor corporale, a suflurilor, a activităţii psihomentale.
Descoperirea identităţii Sinelui (ătman) cu brahman va fi neistovit exploatată şi divers valorizată în Upanişade (§ 80). Pentru moment, să adăugăm că în Brahmana, brahman desemnează procesul sacrificiului cosmic şi, prin extensie, puterea misterioasă care ţine Universul. Dar deja din Vede, brahman a fost gândit şi numit, în mod expres, nepieritorul, imuabilul, temelia, principiul oricărei existenţe. E semnificativ că în mai multe imnuri din Atharva Veda (X, 7, 8 etc.), brahman e identificat cu skambha (literal, sprijin, stâlp, proptea); altfel spus, brahman este Grund-ul care susţine Lumea, axă cosmică şi temei ontologic totodată, „în skambha stă tot ce respiră, tot ce e posedat de spirit (atmanvai)" (Atharva Veda, VII, 8,2). „Cel ce îl cunoaşte pe brahman înăuntrul omului, cunoaşte fiinţa supremă (parameşthin, Domnul) şi cel ce cunoaşte fiinţa supremă cunoaşte skambha" (Atharva Veda, X, 8,43). Sesizăm efortul de izolare a realităţii ultime: brahman este recunoscut ca Stâlp al Universului, suport, temelie şi termenul pratisţhă, care exprimă toate aceste noţiuni, e amplu folosit încă în textele vedice. Brahmanul se identifică cu brahman, pentru că cunoaşte structura şi originea Universului, pentru că cunoaşte Cuvântul care exprimă toate acestea; căci Văc, Logosul, poate transforma orice persoană în brahman (încă din Rig Veda, X, 125,5). „Naşterea unui brahman este o încarnare eternă a dharmei" (Mânu, I, 98)23.
O categorie specială de texte, Aranyaka (literal, „de pădure") ne permite să urmărim tranziţia sistemului sacrificial (karma-kandd) al Brahmanelor către primatul cunoaşterii metafizice (jnana-kandd), proclamat de Upanişade. Aranyaka erau memorizate în taină, departe de orice aşezare omenească, în pădure. Doctrina lor punea accentul asupra Sinelui, temelia sacrificiului, şi nu asupra realităţii concrete a riturilor. După Aranyaka, zeii sunt ascunşi în om; altfel spus,

20 Cf. Lilian Silburn, Instant et Căuşe, pp. 74 sq. ' *-

21 Un alt text din £atapatha Brahmana (X, 6,3,2) descrie „Puruşa de Aur" din inima omului ca un grăunte de orez sau de mei — adăugând totuşi că el este mai mare decât Cerul, decât eterul, pământul şi toate lucrurile: „acest sine al Spiritului este şinele meu; murind voi dobândi acest sine". Textul este important pentru că, pe de o parte, Puruşa este identificat cu brahman (neutru) şi, pe de altă parte, ecuaţia ătman-brahman este de pe acum asigurată.

22 Cf. L. Silburn, op. cit., pp. 104 sq.

23 Vezi M. Hiade, L« Yoga, pp. 125 sq. Cf. alte texte în J. Gonda, Notes on Brahman, p. 52.

corelaţia macrocosm-microcosm, bază a speculaţiei vedice, dezvăluie acum omologia dintre divinităţile cosmice şi cele din corpul omenesc (cf. Aitareya Aranyaka, 1,3,8; H, l, 2; III, l, l etc.). Prin urmare, „interiorizarea sacrificiului (cf. § 78) permite adresarea ofrandelor atât zeilor „interiori" cât şi zeilor „exteriori". Ţelul ultim este unirea (samhită) între diversele niveluri teo-

cosmice şi organele şi funcțiile psiho-fiziologice ale omului. După numeroase omologări şi identificări, se ajunge la concluzia că „conştiința de Sine (prajnătmari) este unul şi acelaşi lucru cu Soarele" (Ait. Ar., ffl, 2, 3; Sânkh, Ar., Vin, 3-7). Echivalare îndrăzneață, care va fi elaborată şi articulată de către autorii Upanişadelor.

78. „Tapas": tehnică şi dialectică a vieții austere

Am făcut de mai multe ori aluzie la asceză, tapas, căci nu se poate vorbi despre zeii, despre miturile sau riturile indiene cele mai importante fără a se menționa această „încălzire" rituală, care le este proprie, această „căldură" sau „ardentă" obținută prin asceză. Termenul tapas, de la rădăcina țap, „a se încălzi", „a fierbe" este limpede atestat în Rig Veda (cf., de exemplu, Vin, 59, 6; X, 136, 2; 154, 2, 4; 167, 1; 109, 4 etc.). Este vorba de o tradiție indo-euro-peană, căci, într-un context paralel, „căldura extremă" sau „furia" (menos,Juror,ferg, wuf) joacă un rol în ritualurile de tip eroic24. Adăugăm că „încălzirea" prin diverse tehnici psiho-fiziologice, chiar printr-o alimentație extrem de condimentată, este atestată la vracii şi magicienii culturilor primitive25. Dobândirea forței magico-religioase de însoțită de o puternică căldură interioară; această „putere" însăşi se exprimă prin termeni care înseamnă „căldură", „arşiță", „fierbințeală".

Am reamintit acestea pentru a scoate în relief arhaismul şi răspândirea considerabilă a rigorilor de tip tapas. Acest lucru nu presupune deloc o origine anaryană a ascezei indiene, Indo-europenii şi mai ales indienii vedici, moşteniseră tehnici preistorice pe care le-au valorizat în mod diferit. Precizăm de pe acum că, în nici o altă parte, „încălzirea" ritualică nu a atins măsura pe care avea să o cunoască tapas-ul în India, din cele mai vechi timpuri până ÎQ zilele noastre.

„încălzirea" ascetică îşi are un model, sau un omolog, în imaginile, simbolurile şi miturile în relație cu căldura care „coace" recoltele şi cloceşte ouăle, asigurând ieşirea puilor din găoace, în relație cu excitația sexuală, în special .cu ardoarea orgasmului, şi cu aprinderea focului prin frecarea a două bețişoare de lemn. Tapas-ul este „creator" pe mai multe planuri: cosmogonic, religios, metafizic. Prâjăpati, am văzut, creează lumea „încălzindu-se" prin tapas, şi istovirea care a urmat e asimilabilă oboselii sexuale (§ 76). Pe planul ritului, topazul face posibilă „re-naşterea", i.e. trecerea din lumea aceasta în lumea zeilor, din sfera „profanului" în aceea a „sacrului", în plus, asceza fl ajută pe contemplativ să „coacă" misterele cunoaşterii esoterice şi îi relevă adevărurile adânci. (Agni îi acordă tapasvin-ului „căldura capului", dându-i clarviziune.)

Asceza modifică radical modalitatea de a fi a practicantului, îi acorda* o „putere" supraumană, care poate deveni redutabilă şi, în unele cazuri, „demonică"26. Cele mai importante preliminarii ale sacrificiului, ceremonia inițierii, educația brahmacarin-ului comportau tapas.

24 Cf. M. Eliade, Le Yoga, p. 114, n. l.

25 Vezi exemple în cartea noastră Le Chamanisme (ediția a 2-a), pp. 369 sq.

26 Termenul sânți, care desemnează în sanscrită liniştea, pacea sufletului, absența patimilor, alinarea suferințelor, derivă de la rădăcina şam, ce comporta inițial sensul de a stinge „focul, furia, febra", altfel spus, „căldura" provocată de puterile demonice; cf. D.J. Hoens, Sănti, în special pp. 177 sq.

Esențialmente, tapas-ul se efectuează prin post, statul pe lângă foc, sau statul în soare, mai rar

prin absorbția unor droguri. Dar „încălzirea" se obține, de asemenea, prin reținerea respirației, fapt ce deschide drumul către o îndrăzneață omologare a ritualului vedic cu practicile Yoga. Această omologare a fost făcută posibilă mai ales prin speculațiile Brahmanelor pe tema sacrificiului.

Sacrificiul şi tapas au fost asimilate foarte devreme. Se afirmă că zeii au dobândit imortalitatea nu doar prin sacrificiu (§ 76), ci şi prin asceză. Dacă în cultul vedic se oferă zeilor soma, unt topit şi focul sacru, în practica ascetică li se oferă un „sacrificiu interior", în care funcțiile fiziologice se substituie libațiilor şi obiectelor rituale. Respirația este adesea identificată cu o „libație neîntreruptă"27. Se vorbeşte despre prănăgnihotra, adică „oblația focului [săvârşită] prin respirație" (Vaikhănasasmărta sutra, H, 18). Concepția acestui „sacrificiu interior" este o inovație plină de consecințe; ea va permite chiar celor mai excentrici asceți şi mistici să se mențină în sânul brahmanismului şi, mai târziu, al hinduismului. Pe de altă parte, acelaşi „sacrificiu interior" va fi practicat de către brahmanii „locului în pădure", adică aceia care trăiesc ca asceți (sannyăsi) fără să-şi părăsească prin aceasta identitatea lor socială de „stăpâni ai casei"28.

Pe scurt, tapas-ul este integrat într-o serie de omologări efectuate pe diferite planuri. Pe de o parte — şi conform unei tendințe specifice spiritului indian — structurile şi fenomenele cosmice sunt asimilate organelor şi funcțiilor corpului uman şi, în plus, elementelor sacrificiilor (altarul, focul, oblațiunile, instrumentele rituale, formulele liturgice etc.). Pe de altă parte, asceza — care implica (încă din timpurile preistorice) un întreg sistem de corespondențe micro-ma-crocosmice (suflurile asimilate vânturilor atmosferice etc.) — este omologată sacrificiului. Anumite forme de asceză, de exemplu reținerea respirației, sunt considerate chiar ca superioare sacrificiului; rezultatele lor sunt declarate mai prețioase decât „fructele" sacrificiului. Dar toate aceste omologări şi asimilări sunt valabile, adică devin reale şi eficace din punct de vedere religios, numai dacă e înțeleasă dialectica ce le-a pus în evidență.

în fine, avem de-a face cu un număr de sisteme care sunt, pe de o parte, omologate şi, pe de alta, clasate într-o serie ierarhică variabilă. Sacrificiul este asimilat ascezei, dar de la un anume moment ceea ce contează este înțelegerea principiului care justifică asemenea asimilări. Foarte devreme, o dată cu Upanişadele, înțelegerea, cunoaşterea (jnănă) va fi ridicată la un rang înalt, iar sistemul sacrificial, cu teologia mitologică pe care o implica, îşi va pierde primatul religios. Dar acest sistem întemeiat pe superioritatea „înțelegerii" nu va reuşi, nici el, să-şi mențină supremația, cel puțin pentru unele părți ale societății. Yoginii, de pildă, vor acorda o importanță decisivă ascezei şi experimentării stărilor „mistice", unii „extatici" sau partizani ai devoțiunii de tip teist (bhakti) vor respinge, total sau în parte, atât ritualismul brahmanic, şi speculația metafizică a Upanişadelor, cât şi asceza (tapas) şi tehnica yogică.

Această dialectică susceptibilă de a descoperi nenumărate omologii, asimilări şi corespondențe dintre diverse planuri ale experienței umane (fiziologie, psihologie, activitate ritualăf simbolizare, „experimentare mistică" etc.) era activă încă din epoca vedică, dacă nu încă mal de mult, din protoistoria indo-europeană. Dar ea va fi chemată să joace un rol considerabil

27 într-adevăr, „atâta vreme cât vorbeşte, omul nu poate respira; şi îşi jertfeşte atunci respirația sa cuvântului; atâta vreme cât respiră, el nu poate vorbi, şi îşi jertfeşte atunci cuvântul respirației. Acestea sunt cele două oblatii continue şi nemuritoare; în timp de veghe şi în timpul somnului,

omul le oferă fără întrerupere. Toate celelalte oblatii au un scop şi participă la natura actului (karman). Cei vechi, cunoscând acest sacrificiu autentic, nu ofereau agnihotra (Kausltaki-Brăhmana-Upanishad, II, 5). După Chandogya Up., V, 19-24, adevăratul sacrificiu constă în jertfa suflurilor; „cel care oferă agnihotra fără să ştie aceasta este aidoma celui care [...] pune ofrande în cenuşe" (V, 24,1). ••

28 Poziția lor religioasă este reflectată (destul de obscur de altfel) în tratatele Aranyaka.

în epocile ulterioare. Cum vom vedea, dialectica omologării îşi dezvăluie posibilitățile „crea-toare" mai ales în momente de criză religioasă şi metafizică, adică atunci când un sistem tradi-țional sfârşeşte prin a-şi pierde validitatea şi lumea sa de valori se prăbuşeşte.

79. Asceți şi extatici: „WIW/M", „vrătya"

Dacă austeritățile rituale fac parte integrantă din cultul vedic, nu trebuie pierdută din vedere prezența altor tipuri de asceți şi extatici amintiți doar în treacăt în textele vechi. Unii dintre aceşti asceți şi extatici trăiau în marginea societății ariene fără ca prin aceasta să fie considerați „eretici". Dar existau şi alții care pot fi considerați străini, deşi este practic imposibil de stabilit dacă aparțineau păturilor aborigene sau doar reflectau concepții religioase ale anumitor triburi ariene care evoluau la periferia tradiției vedice.

Astfel un imn din Rig Veda (X, 136) vorbeşte de un ascet (muni) cu păr lung (kesiri), îmbrăcat în „jeg", „încins cu cingătoare de vânt" (cu alte cuvinte, gol) şi „în care intră zeii". El exclamă: „în beția extazului noi încălecăm pe vânt. Voi, muritorii, nu puteți să zăriți decât trupul nostru" (strofa 3). Acest muni străbate în zbor văzduhul, el este calul elementului-vânt (Vată) şi prieten al lui Văyu (zeul Vântului). El locuieşte cele două oceane, cel de la răsărit şi cel de la apus (str. 5: cf. Ath. Veda, XI, 5, 6 etc.). „El merge pe urma ființelor Apsara şi Gandharva, şi a animalelor sălbatice, şi le înțelege gândurile" (str. 6). El „bea împreună cu Rudra cupa de otravă" (str. 7). Este un tipic exemplu de extaz: spiritul lui muni părăseşte trupul, el ghiceşte gândirea ființelor semidivine şi a animalelor sălbatice, el locuieşte „cele două oceane". Aluziile la calul Vântului şi la zeii care intră în cel extaziat indică o tehnică şamanizantă.

Vedele evocă, de asemenea, alte experiențe supranormale, în legătură cu personaje mitice (Ekavrătya, Brahmacărin, Vena etc.) care reprezintă probabil modele divinizate ale anumitor asceți şi magicieni. Căci „omul-zeu" rămâne un motiv dominant în istoria spirituală a Indiei. Ekavrâtya este probabil arhetipul acestui grup misterios de vrătya, în care unii au vrut să vadă asceți sivaiti, „mistici", precursori ai yoginilor sau reprezentanți ai unei populații nonariene. în Atharva Veda (XV) le este consacrată o carte întreagă, dar textul este obscur. Reiese totuşi că aceşti vrătya practicau asceza (stau în picioare un an întreg etc.), cunoşteau o disciplină a suflurilor respirației (identificate cu diversele regiuni cosmice: Ath. Veda, XV, 14, 15 sq.), îşi omologau trupul cu macrocosmosul (18, l sq.). Această confrerie era totuşi importantă, căci un sacrificiu special, vrătyastoma, fusese stabilit pentru a reintegra pe membrii săi în societatea brahmanică29. în timpul sacrificiului vrătyastoma, erau şi alte personaje prezente, principali fiind un măgadha, care avea rol de cantor şi o prostituată (Ath. Veda, XV, 2). Cu prilejul unui rjt solstițial (mahăvrată) ea se împreuna ritualic cu măgadha sau cu un brahmacarin30.

Brahmacarin-ul era, şi el, conceput ca un personaj la scară cosmică. Inițiat, înveşmântat într-o piele de antilopă neagră, cu barbă lungă, brahmacarin-ul străbate din. Oceanul răsăritean în Oceanul septentrional si „creează lumile"; el este elogiat ca „un embrion în matricea nemuririi"; înveşmântat în haină roşie, el practică tapas-ul (Ath. Veda, XL, 5, 6-7). Cum se întâmplă deseori în India, „reprezentantul" său pe pământ, brahmacarin-u] terestru (al cărui legământ principal e castitatea), se împreuna ritualic cu prostituata.
29 Vrătya purtau un turban, erau îmbrăcați în negru şi îşi aruncau pe umeri două piei de berbec, una neagră şi alta albă; ca însemn aveau un baston ascuțit, o podoabă în jurul gâtului şi un arc neîncordat. Aduceau sacrificii într-un car tras de un cal şi un catâr.
30 Vezi referințele la texte şi bibliografia în M. Eliade, Le Yoga, pp. 111 sq.

împreunarea sexuală avea un rol important în anumite ritualuri vedice (cf. Asvamedhd). Trebuie să facem deosebire între împreunarea conjugală considerată ca o bierogamie31, şi împreunarea sexuală de tip orgiastic având drept scop fie fecunditatea universală, fie săvârşirea unei „apărări magice"32, în ambele cazuri, totuşi este vorba de rituri, s-ar putea spune de „sacramente", urmărind resacralizarea persoanei umane sau a vieții, între timp, tantrismul va elabora o întreagă tehnică având drept scop transmiterea sacramentală a sexualității.
în ce priveşte diversele clase de asceți, de vrăjitori şi de extatici care trăiau la periferia societății ariene, dar care au sfârşit, majoritatea, prin a fi integrați în hinduism, nu posedăm informații suficiente. Izvoarele cele mai bogate sunt târzii, ceea ce însă nu le diminuează deloc interesul, deoarece ele reflectă, cu siguranță, o situație mai veche. Astfel, Vaikhănasasmărtasutra prezintă o lungă listă de asceți şi pustnici; unii se deosebesc prin părul lor încâlcit şi hainele zdrențuite, ori făcute din coajă de copaci; alții trăiesc goi, se hrănesc cu urină şi bălegar de vacă, locuiesc în cimitire etc.; alții practică Yoga sau o formă de prototantrism33.
Rezumând, aşadar, din cele mai vechi timpuri sunt atestate diverse forme de ascetism, de experiențe extatice şi tehnici magico-religioase. Se pot recunoaşte austeritățile de tip „clasic" şi anumite motive şamanizante, alături de experiențe extatice proprii unor alte nenumărate culturi şi de câteva practici yogice rudimentare. Eterogeneitatea şi complexitatea comportamentelor, a tehnicilor şi soteriologiilor susținute de către cei care abandonaseră lumea nu vor înceta să se accentueze în secolele de mai târziu. Pe scurt, se poate spune că metodele extatice relevă şi prelungesc experiența exaltantă a absorbției somei sau a altor substanțe îmbătătoare, anticipând unele forme de devoțiune mistică, în vreme ce austeritățile şi disciplinele ascetice pregătesc elaborarea tehnicilor Yoga.
Trebuie adăugat că începând din epoca Upanişadelor se răspândeşte obiceiul de a abandona viața socială şi de a se retrage „în pădure", pentru a se putea consacra integral meditației. Acest obicei a devenit de foarte multă vreme exemplar şi el mai este încă si acum urmat în India modernă. Dar e probabil că retragerea „în păduri" a unor oameni care nu erau nici extatici, nici asceți sau yogini prin vocație, a constituit, la început, o noutate destul de surprinzătoare, în fond, abandonarea vieții sociale dezvăluie o criză de profunzime în religia tradițională. E foarte probabil ca această criză să se fi declanşat ca urmare a speculațiilor brahmanice în jurul sacrificiului.

80. Upanişadele şi căutările rşi-lor: cum să ne eliberăm de „roadele" actelor noastre
în Brahmana, zeii vedici au fost radical devalorizați în folosul lui Prăjăpati. Autorii Upanişadelor prelungesc şi desăvârşesc acest proces. Dar ei merg şi mai departe: nu şovăie să devalorizeze atotputerea sacrificiului. Unele texte upanişadice afirmă că fără o meditație asupra lui ătman sacrificiul nu este complet (Maitri Up., 1,1). Chandogya Up. (VOI, l, 6) asigură că aşa cum „piere lumea câştigată prin fapte (karmari)", la fel va pieri lumea dobândită prin sacrificiu. După Maitri Up. (1,2,9-10), cei care îşi fac iluzii despre importanța sacrificiului sunt de plâns, căci, după ce se vor fi bucurat, în ceruri, de locul înalt câştigat prin faptele lor

31 „Eu sunt Cerul, tu eşti Pământul!", spune soțul soției (Brhad. Up., VI, 4, 20). Concepția se operează în numele zeilor: „Fie ca Vişnu să pregătească mitra; Tvaştri să făurească formele" etc. (ibid., VI, 4,21).

32 Cf. M. Eliade, Le Yoga, pp. 254 sq. E vorba, în cel din urmă caz, de obiceiuri universal răspândite în societățile agricole.

p. 143sq.

155

India înainte de Gautama Buddha

bune, ei vor reveni pe pământ sau vor coborî într-o altă lume inferioară. Nici zeii, nici riturile nu mai au importanță pentru un adevărat rşi. Idealul lui este admirabil formulat în rugăciunea transmisă de cea mai veche Upanişadă, Brhadâranyaka (I, 3, 28): „De la ne-ființă (asaf) condu-mă spre ființă (sat), de la întuneric du-mă spre lumină, de la moarte spre nemurire!"

Criza spirituală care izbucneşte în Upanişade pare să fi fost provocată de meditația asupra „puterilor" sacrificiului. Am văzut că, aşa cum Prăjăpati era restaurat şi îşi recâştigă „persoana" sa (ătmari) prin puterea sacrificiului, tot astfel sacrifiantul, prin actele sale rituale (karmari), îşi „unifica" funcțiile sale psiho-fiziologice şi îşi întemeia „Şinele" (§ 77). în Brahmana, termenul karman desemnează activitatea rituală şi consecințele sale benefice (pentru că, după moarte, sacrificatorul avea acces în lumea zeilor). Dar reflectând la procesul ritual „cauză şi efect", era inevitabil să se descopere că orice acțiune, prin simplul fapt că dobândea un rezultat, se integra într-o serie nelimitată de cauze şi efecte. O dată recunoscută legea cauzalității universale în karman, certitudinea întemeiată pe efectele salvatoare ale sacrificiului se ruina. Căci postexistenta „sufletului" în Cer era rezultatul activității rituale a sacrifiantului; dar unde se „realizau" roadele tuturor celorlalte acte ale sale, săvârşite în timpul întregii vieți? Postexistenta beatifică, recompensând o activitate rituală corectă, trebuia deci să aibă un sfârşit. Dar atunci ce se întâmpla cu „sufletul" (ătman) dezîncarnat? în nici un caz nu putea să dispară definitiv. Rămânea un număr nelimitat de fapte săvârşite în timpul vieții, şi acestea constituiau tot atâtea „cauze" care trebuiau să aibă „efecte"; altfel spus, trebuiau să se „realizeze" într-o nouă existență, aici, pe pământ, sau într-o altă lume. Concluzia se impunea de la sine; după ce s-ar fi bucurat de o postexistenta beatifică ori nefericită, într-o lume extraterestră, sufletul era constrâns să se reincarneze. Este legea transmigrației, samsăra, care, o dată descoperită, a dominat gândirea religioasă şi filosofică indiană, atât „ortodoxă" cât şi heterodoxă (buddhismul şjjainismul).

Termenul samsăra apare doar în Upanişade. Cât priveşte doctrina, nu-i ştim „originea". S-a încercat în van să se explice credința în transmigrația sufletului prin influența elementelor

anariene. Oricum ar fi, această descoperire a impus o viziune pesimistă asupra existenței. Idealul omului vedic — să trăiască 100 de ani etc. — se dovedeşte perimat, în ea însăşi, viața nu reprezintă necesarmente „răul", cu condiția să o utilizeze ca un mijloc de a se elibera de legăturile lui karman. Singurul scop demn de un înțelept este dobândirea eliberării, mokşa — un alt termen care, împreună cu echivalentele sale (mukti etc.), se numără printre cuvintele-cheie ale gândirii indiene.

Deoarece orîce act (karman), religios ori profan, amplifică şi perpetuează transmigrația (samsăra), eliberarea nu poate fi câştigată nici prin sacrificiu, nici prin legături strânse cu zeii, nici chiar prin asceză ori caritate, în sihăstriile lor, rşi-i căutau alte mijloace spre a se elibera. O descoperire importantă s-a făcut meditându-se asupra valorii soteriologice a cunoaşterii, exaltată deja în Vede şi în Brahmana. Evident, autorii Brahmanelor se refereau la cunoaşterea ezoterică a omologiilor implicate în operația rituală. Necunoaşterea misterelor sacrifîciale era ceea ce, după Brahmana, îi condamna pe oameni la o a „doua moarte". Dar rşi-i au mers mai departe; ei au disociat „cunoaşterea ezoterică de contextul ei ritual şi teologic; gnosa este socotită capabilă să surprindă adevărul absolut, dezvăluind structurile profunde ale realului. O atare „ştiință" sfârşeşte prin a aneantiza literalmente „necunoaşterea" (ăvidyă), care pare să fie apanajul oamenilor („ne-inițiații" Brahmanelor). Este vorba, desigur, de o „ignoranță" de, ordin metafizic, deoarece se referă la realitatea ultimă şi nu la realitățile empirice ale experienței cotidiene.

în sensul acesta, de „ignoranță de ordin metafizic", s-a impus termenul ăvidyă în vocabularul filosofic indian. Ăvidyă ascundea realitatea ultimă: „înțelepciunea" (gnosa) revela adevărul,

deci realul. Dintr-un anumit punct de vedere, această „neştiință" era „creatoare": ea crea structurile şi dinamismul existenței umane. Datorită ăvidya, oamenii duceau o existență iresponsabilă, ignorând urmările faptelor (karman) lor. După căutări şi ezitări pasionante, marcate uneori de iluminări neaşteptate, rsi-i au identificat în ăvidya „prima cauză" a lui karman, şi, prin urmare, originea şi dinamismul transmigrației. Cercul era acum complet: ignoranța (ăvidya) „crea" sau amplifica legea „cauzei şi efectului" (karman); care, la rândul său, producea o scrie neîntreruptă de reîncarnări (samsăra). Din fericire, eliberarea (moksa) din acest cerc infernal era posibilă mai ales grație gnosei (jnana, vidya). După cum vom vedea, alte grupuri sau şcoli proclamau, în plus, virtuțile eliberatoare ale tehnicilor yoga sau ale devoțiunii mistice. Gândirea indiană a început de timpuriu să omologheze diferite „căi" (marga) de eliberare. Efortul a dus, peste câteva secole, la celebra sinteză din Bhagavad-Gltă (secolul al IV-lea Î.Hr.). Dar merită semnalat de pe acum că descoperirea suitei fatale ăvidya-karman-samsăra, şi a remediului ei, dezrobirea (moksa) prin intermediul „gnosei", al cunoaşterii de ordin metafizic (jnăna, vidya), descoperire efectuată, deşi imperfect sistematizată, în timpul U pani sadelor, constituie esențialul filosofici indiene, ulterioare. Cele mai importante dezvoltări privesc mijloacele de eliberare şi, în mod paradoxal, „persoana" (sau „agentul") menită să se bucure de această eliberare.

81. Identitatea „âtman"-Brahman şi experiența „luminii interioare"

Am simplificat într-adins, pentru a putea distinge mai ales țelul şi originalitatea rşi-lor. în cele mai vechi Upanişade34 se disting mai multe demersuri speculative. Totuşi nu trebuie să ne

întemeiem prea mult pe aceste diferențe, deoarece sistemul de asimilări şi omologii, predominant în Brahmana, rămâne valabil şi pentru Upanişade. Problema centrală este explicit sau implicit prezentă în fiecare text. Este vorba de a sesiza şi a înțelege Ființa Primordială, Unul/Totul, unica modalitate de a explica lumea, viața şi destinul omului, începând cu Rig Veda ea fusese identificată în tad ekam — „Unul" (neutru) — al celebrului imn X, 129. Brahmanele o numesc Prăjăpati sau Brahman. Dar în aceste tratate scolastice, Ființa Primordială era în relație cu sacrificiul cosmic şi cu sacralitatea rituală. Rsi-i s-au străduit să o surprindă prin meditația călăuzită de gnosă35.

Ființa Primordială este, evident, incogitabilă, nelimitată, eternă; ea este totodată Unu şi Tot, „creator" şi „Domn" al lumii; unii îl identificau chiar cu Universul; alții îl căutau în „persoana" (puruşă) prezentă în soare, lună, cuvânt etc.; alții, încă, în „nesfârşitul" care ține lumea, viața şi conştiința. Printre numele Ființei Primordiale, cel care s-a impus de la începuturi a fost Brahman; într-un pasaj celebru din Chandogya Up. (III, 14,2-4), Brahman e descris ca fiind „lumea întreagă" şi totuşi de natură spirituală: „viața este trupul său, forma lui este lumina, sufletul său este spațiul"; el cuprinde în sine toate actele, toate dorințele, mirosurile şi gusturile etc. Dar el e în acelaşi timp „ătman-u\ meu în inimă, mai mic decât o sămânță de orz, decât un grăunte de muştar", şi totuşi „mai mare decât pământul, mai mare decât atmosfera, mai mare decât aceste lumi". „Cuprinzând toate faptele, toate dorințele [...], circum-scriind lumea întreagă [...] acesta este ătman-ul meu în inimă; acesta este Brahman. Plecând

34 Adică Upaniyadele în proză, Brihadăranyaka, Cliândogya.Aitareva, Kausltaki, Taittirlya. Ele au fost probabil redactate între 800-500 î.Hr.

35 Nu trebuie să uităm totuşi că f^i-i Upanişade lor sunt urmaşii „văzătorilor" şi poeților-filosofi din epoca vedică. Dintr-un anumit punct de vedere se poate spune că intuițiile centrale ale Upanişadelor se »!sesc deja, într-o formă nesistematică, în Vede. Astfel, de pildă, echivalența „spirit" = „zeu" = „real" = „lumină". Cf. J. Gonda, The Vision ofthe Vedic Poets, pp. 40 sq., 272 sq.

157

India înainte de Gauîama Buddha

din viață, voi intra în ci"36. Yajnavalkya vorbeşte, şi ea, despre „cel care locuieşte în pământ, dar pe care pământul nu-1 cunoaşte, al cărui trup este pământul şi care veghează asupra pământului dinăuntrul pământului" şi îl identifică cu „ăîman, supraveghetorul dinăuntru, fără de moarte" (Brhadăranyaka Up., III, 7, 3).

Ca şi Puruşa din Rig Veda, X, 90, Brahman se revelă ca imanent („această lume") şi transcendent în acelaşi timp; distinct de Cosmos şi totuşi omniprezent în realitățile cosmice, în plus, ca ăîman, el locuieşte în inima omului, ceea ce implică identitatea dintre „Şinele" adevărat şi Ființa universală, într-adevăr, la moarte, ătman-ui „celui ce ştie" se uneşte cu Brahman; sufletele altora, ale neiluminaților, vor urma legea transmigrației (samsărd). Există mai multe teorii cu privire la postexistență fără reîntoarcere pe pământ. După unii, cei care au înțeles simbolismul ezoteric al celor „cinci focuri"37, traversează diversele regiuni cosmice până în „lumea Fulgerului". Acolo ei întâlnesc o „persoană spirituală" (purusa mănasah, adică „născută din spirit"), şi aceasta îi conduce până la lumile lui Brahman, unde vor trăi îndelung şi nu se vor mai reîntoarce.

Modificată, această teorie va fi reluată de diferitele şcoli devoţionale. Dar după alte interpretări, unirea după moartea lui ătman cu Fiinţa universală (Brahman) constituie întrucâtva o „nemurire impersonală"; „Şinele" se contopeşte cu sursa sa originară, Brahman.
Este important să precizăm că meditaţiile asupra identităţii ătman-Brahman constituie un „exerciţiu spiritual", şi nu un lanţ de „raţionamente". Sesizarea Sinelui propriu se însoţeşte de experimentarea „luminii interioare" (antah-jyotih), şi lumina este imaginea prin excelenţă atât lui ătman cât şi a lui Brahman. Este vorba, desigur, de o tradiţie veche, deoarece, din timpurile vedice, Soarele sau Lumina sunt considerate epifanii ale Fiinţei, ale Spiritului, nemuririi şi procrcaţiei. După Rig Veda (I, 115, 1), Soarele este Viaţa sau ătman — Şinele — oricărui lucru38. Cei care au băut soma devin nemuritori, ajung la Lumină şi îi află pe zei (RV, VIII, 48, 3). Or, Chandogya Up. (III, 13, 7), zice: „lumina care străluceşte dincolo de Cer, dincolo de tot, în lumile cele mai înalte, dincolo de care altele nu mai există, este într-adevăr aceeaşi lumină care străluceşte în interiorul omului (anîah piinisă)"*9. Brhadăranyaka Up. (IV, 3,7) identifică, şi ea, pe ătman cu persoana care se află în inima omului, sub forma unei „lumini în inimă". „Această fiinţă senină, ridicându-se din trupul său şi atingând cea mai înaltă lumină, apare în forma sa proprie. Ea este ătman. Este nemuritorul, cel ce nu se teme. Este Brahman" (Chandogya Up., VIII, 3, 4)40.
-% într-un alt pasaj din aceeaşi Upaniyadă (VI, 1-15), un maestru îi explică fiului său, Svetaketu, crearea Universului şi a omului de către Fiinţa Primordială: după Creaţie, Fiinţa impregnează regiunile cosmice şi corpul uman ca un grăunte de sare dizolvat în apă. Ătman reprezintă esenţa divină din om. Şi cuvântarea se încheie cu celebra formulă: „Aceasta eşti tu (tai tvam a.si), Svetaketu!"
37 Este vorba de omologarea locurilor sacriiiciale cu structurile lumii de dincolo, ale Parjanyei, ale lurnii de aici, ale bărbatului si ale femeii (cf. Brih. Up., VI, 2, 9-15; Chănd. Up., V, 4, 1-10, 2).
38 „Lumina este procreaţie" (jyotir prajanaman) zice Satapatha Br. (VIII, 7, 2,16-17). Ea „este puterea procreatoare" (Taitt. Şam., VII, 1,1,1). Cf. M. Eliade, Mephisiopheles et l'androgyne, p. 27; id., „Spirit, Light and Seed", pp. 3 sq.
39 Chăndogya Up. (III, 17, 7) citează două versuri rigvedice, în care se vorbeşte despre contemplarea „Luminii care străluceşte mai înalt decât Cerul", şi adaugă: „Contemplând (această) Prea-înaltă-Lumină, dincolo de Tenebre, noi atingem Soarele, zeu între zei". Realizarea în conştiinţă a identităţii dintre lumina interioară şi lumina transcosmică este însoţită de două fenomene de „fi/.iologie subtilă": încălzirea trupului şi perceperea sunetelor mistice (ihid., III, 13,8).
40 La fel în Mundaka Up. (II, 2, 10), Brahman este „pur, lumină a luminilor". Vezi alte exemple în studiul nostru, „Spirit, Light and Seed", pp. 4 sq., şi în J. Gonda, The vixion oflhe Vedic Poets, pp. 270 sq.

82. Cele două modalităţi ale lui Brahman şi misterul Iui ătman, „captiv" în Materie
Identitatea ătman-Brahman, percepută experimental în „lumina interioară", îl ajută pe
să descifreze misterul Creaţiei şi, totodată, propriul său mod de existenţă. Deoarece ştie

omul este prizonierul lui karrnan şi în acelaşi timp posesorul unui „Sine" nemuritor, el dese peră în Brahman o situație comparabilă. Altfel spus, el recunoaşte în Brahman două modi de a fi aparent incompatibile: „absolut" şi „relativ", „Spiritual" şi „material", „personal" „impersonal" etc. în Brihadăranyaka Up. (II, 3,3), Brahman este perceput sub două form corporală (şi muritoare) şi nemuritoare. Upanişadele medii41 dezvoltă în mod mai sistemat această tendință — atestată deja în Rig Veda — de a reduce totalitatea cosmică şi constiin la un unic principiu. Kaîha Up. (în special III, 11 sq.) prezintă o ontologie cosmologică desti de originală: Spiritul universal (purusd) stă deasupra; dedesubt e „nonmanifestatul" (avyakta care pare să participe şi la lumea „spirituală" şi la cea „materială"; şi mai jos încă, Marel Sine (mahăn ătmă), Spiritul manifestat în materie, urmat pe planuri progresiv descendente de alte forme de conştiință, de organele de simț etc. După Svetăsvatăra Up. (V, 1), în nepieri torul şi infinitul Brahman se află, ascunse, cunoaşterea (care asigură nemurirea) şi ignoranța asimilată morții.

Acest nou sistem de omologii implică o reinterpretare a vechii analogii dintre macrocosm şi microcosm. De astă dată se pune problema pentru rsi, să înțeleagă „situația sa existențială", meditând asupra structurii paradoxale a lui Brahman. Reflecția se desfăşoară pe două planuri paralele. Pe de o parte, se descoperă că nu numai senzațiile şi percepțiile, dar şi activitatea psiho-mentală face parte din categoria fenomenelor „naturale". (Această descoperire, schițată în Maitri Upanisad, va fi elaborată mai ales de „filosofiile" Sămkhya şi Yoga.) Pe de alta parte, se precizează tendința (atestată deja în Rig Veda, X, 90, 3) de a se vedea în Spirit şi Natură (prakrti) două modalități ale Ființei Primordiale, Unul/Tot42. Prin urmare, Cosmosul şi Viața reprezintă activitatea conjugată a acestor două modalități ale Ființei Primordiale.

Esențialmente, eliberarea constă în înțelegerea acestui „mister,,; o dată dezvăluită paradoxala manifestare a Unului/Tot, se reuşeşte degajarea mecanismelor procesului cosmic. Din perspective diferite, acest proces cosmic poate fi considerat un „joc" (lila) divin, o „iluzie" (mâyă), datorită neştiinței, sau o „încercare" de natură să impulsioneze omul ca să caute libertatea absolută (mokşa)43. Ceea ce contează, înainte de toate, este faptul că paradoxala coexistență a celor două modalități contradictorii din Ființa Primordială permite a se da un sens existenței umane (nu mai puțin paradoxală, întrucât este dominată de legea lui karman, deşi „conține" un ătman) şi, în plus, face posibilă eliberarea, într-adevăr, înțelegându-se analogia dintre Brahman şi manifestarea sa, creația materială, pe de o parte şi ătman prins în năvodul transmigrației, se descoperă caracterul fortuit şi impermanent al teribilei suite: ăvidya, karman, samsar a.

Desigur, Upanişadele medii exploatează în mod diferit aceste noi descoperiri. Cele două modalități ale lui Brahman sunt câteodată interpretate ca reprezentând un zeu personal, superior materiei (modul său impersonal de a fi); în acest sens se poate înțelege Katha Up. (I, 3, 11), care pune principiul personal, puruşa, mai presus de modalitățile sale „impersonale" (avyakta,

41 Cele mai importante sunt: Katha, Praştia, Maitri, Mândukya, Svetăsvatăra şi Mundaka. Epoca redactării lor este dificil de precizat; probabil, între 500 şi 200 î.Hr.

42 Acest lucru a fost bine evidențiat de H. von Glasenapp, La philosophie indienne, p. 131.

43 Toate aceste interpretări vor deveni populare mai târziu.

lit. „nonmanifestat")44. Svetăsvatăra este şi mai semnificativă, deoarece ea asociază speculaţiile împrejurul Fiinţei absolute (Brahman) cu devoţiunea faţă de un zeu personal, Rudra-Siva. „Triplul Brahman" (1,12), Zeu imanent în întreaga Natură şi în toate formele vieţii (II, 16-17), este identificat cu Rudra, creator şi distrugător al lumilor (III, 2). Cât priveşte Natura (prakrti), ea este măyă Stăpânului (Rudra-Siva), „magia" creatoare care înlănţuie toate fiinţele individuale (IV, 9-10). Prin urmare, creaţia cosmică poate fi înţeleasă fie ca o emanaţie divină, fie ca un „joc" (lila) în care, orbiţi de ignoranţă, oamenii se lasă ademeniţi. Eliberarea se obţine prin Sămkhya şi Yoga, adică prin înţelegerea filosofică şi prin tehnicile psiho-fiziologice ale meditaţiei (VI, 13)45. E important de văzut aici ridicarea practicilor yoga la nivelul de cale de eliberare, alături de gnosă, metodă preponderentă în Upanişadele vechi. Katha Upanişadprezintă şi ea practica Yoga alături de meditaţia de tip gnostic (III, 13). Anumite tehnici yogice sunt expuse cu mai multă preciziune în Svetăsvatăra, Măndukya şi mai ales Maitri Upanişad.

Vedem deci cum s-au dezvoltat căutările şi descoperirile înregistrate în primele Upanisade. S-a căutat, pe de o parte, să se separe principiul spiritual (ătmari) de viaţa organică şi psiho-mentală, dinamisme care au fost „devalorizate" treptat, fiind înglobate în pulsiunile Naturii {prakrti}. Numai Şinele purificat de experienţele psiho-mentale era identificat cu Brahman şi, prin urmare, putea fi considerat nemuritor. S-a căutat, pe de altă parte, să se descifreze şi să se analizeze raporturile între Fiinţa totală (Brahman) şi Natură. Tehnicile ascetice şi metodele de meditaţie, urmărind disocierea Sinelui de experienţa psiho-mentală, vor fi elaborate şi articulate în primele tratate Yoga. Analiza riguroasă a modului de a fi al Sinelui (ătman, purusa) şi structurile şi dinamismele Naturii (prakrti) constituie obiectivul filosofici Sârnkhya.

44 Tot astfel în Mundaka II, I, 2, purusa e mai presus de aksara, „imuabilul", adică prakrti; cf. H. von Glasenapp, op. cit., p. 123.

45 Trăsătura distinctivă a Svetăsvatăra Up. este totuşi devoţiunea pentru Siva; cf. M. Eliade, Le Yoga, pp. 127-128.

Capitolul X
ZEUS SI RELIGIA GREACĂ

83. Teogonie şi lupte între generaţii divine

însuşi numele lui Zeus îi proclamă natura sa: el este. prin excelenţă, un zeu celest indo-european (cf. § 62). Teocrit (IV, 43) putea încă să scrie că Zeus câteodată străluceşte si câteodată coboară cu ploaia. După Homer, „partea pe care a primit-o Zeus este cerul imens, cu limpezimea şi cu norii săi" (Iliada, 15, 192). Multe din titlurile sale subliniază structura lui de zeu al atmosferei: Ombrios şi Hyettios (Ploiosul), Urios (Cel care trimite vânturi prielnice), Astrapios (Cel care trăsneşte), Bronton (Cel ce tună) etc. Dar Zeus este mai mult decât o personificare a cerului ca fenomen cosmic. Caracterul său uranian este confirmat prin suveranitatea sa şi prin nenumăratele sale hierogamii cu diferite zeiţe chtonicne.

Totuşi, exceptând numele şi suveranitatea (cucerită, de altfel, prin lupte dure), Zeus nu seamănă cu vechii zei indo-europeni ai cerului, de pildă, Dyaus vedic. Nu numai că nu e creatorul Universului, dar el nu aparţine nici măcar grupului de divinităţi greceşti primordiale.

într-adevăr, după Hesiod, la început nu exista decât Chaos (Hăul), din care au apărut Gaia

(Pământul) „cu coapsele largi" si Eros. Apoi Gaia „a născut o ființă egală sie-şi, capabilă să acopere totul, Ouranos (Cerul) înstelat" (Theogonia, 118 sq., după traducerea lui P. Mazon). Hesiod îi descrie pe Ouranos, „plin de iubire, şi aducând cu el noaptea, arătându-se şi învelind Pământul" (Theogonia, 176 sq.). Din această hierogamie cosmică! a rezultat pe lume o a doua generație divină, aceea a Ouranizilor: cei şase Titani (primul. Okeanos, ultimul, Cronos) şi cele şase Titanide (printre care Rheia, Themis, Mnemosyne), cei trei Ciclopi cu un singur ochi şi cei trei Hecatoncheiri.

E o fecunditate nemăsurată şi câteodată monstruoasă, specifică epocilor primordiale. Dar Ouranos şi-a urât copiii „din prima zi", şi i-a ascuns în trupul Gaiei. Istovită de efortul de a-i ține, Gaia a făurit un cosor mare şi le-a spus copiilor ei: „Fii, făcuți de mine şi de un furios [...], vom pedepsi nelegiuirea unui tată, oricât de tată ar fi el, deoarece el s-a dedat primul la fapte sălbatice". Dar, îngroziți, „nici unul dintre ei n-a scos o vorbă", cu excepția lui Cronos, care şi-a asumat greaua sarcină. Când Ouranos s-a apropiat, „beat de dorința de a pătrunde Pământul" (Eschil, Nauck, fragm. 44). Cronos 1-a castrat cu cosorul. Din sângele care a curs deasupra Pământului au venit pe lume cele trei Erinii, zeițele răzbunării. Giganții şi Nimfele frasinilor. Din părțile sexuale ale lui Ouranos azvârlite în mare şi amestecate cu spumă a luat naştere Afrodi ta (Theogonia, 188 sq.).

Episodul reprezintă o versiune foarte violentă a mitului arhaic al separării Cerului de Pământ. După cum am remarcat deja (§ 47), este vorba de un mit amplu răspândit şi atestat la diferite niveluri de cultură. Castrarea lui Ouranos pune capăt unei procrcații neîntrerupte2, şi, în ultimă

! Dar mai înainte Gaia zămislise, singură, Munții. Nimfele şi Marea sterilă (Pontos); Theo^nia, 129 sq. ' Starea de otiositas a lui Ouranos după castrarea &a ilustrează, deşi într-un chip brutal, tendința zeilor creatori de a se retrage m cer si de a deveni dii oțioşi după ce şi-au isprăvit opera cosmogonică; vezi M. Eliade, Trăite, §§ 14 sq.

161

Zeus si religia greacă

instanță, vane, pentru că tatăl „ascundea" nou-născuții în sânul Gaiei, Mutilarea unui zeu cosmocrat de către fiul lui, care devine astfel succesorul său, constituie tema dominantă a teogoniilor hurrite, hittite şi canaaneene (§ 46 sq.). Foarte probabil, Hesiod cunoştea aceste tradiții orientale3, deoarece Theogonia e centrată pe conflictul dintre generațiile divine şi lupta pentru suveranitate universală, într-adevăr, după ce şi-a redus tatăl la neputință, Cronos s-a instaurat în locul său. El s-a căsătorit cu sora sa Rheia şi a avut cinci copii: Hestia, Demeter, Hera, Hades, Poseidon. Dar, pentru că ştia de la Gaia şi de la Ouranos că „într-o zi el însuşi va fi doborât sub loviturile fiilor săi" (Theogonia, 463 sq.), Cronos îşi înghițea copiii de cum veneau pe lume. Frustrată, Rheia a urmat sfatul Gaiei: în ziua când a trebuit să-1 nască pe Zeus, ea s-a dus în Creta şi şi-a ascuns fiul într-o grotă de nepătruns. Apoi, a înfăşat în scutece un pietroi şi i 1-a dat lui Cronos, care 1-a înghițit (478 sq.).

Când a crescut, Zeus 1-a silit pe Cronos să-i dea afară frații şi surorile pe care îi înghițise. El i-a eliberat apoi pe frații tatălui său pe care Ouranos îi pusese în lanțuri. Drept recunoştință, aceştia i-au dăruit tunetul şi fulgerul. Astfel înarmat, Zeus poate acum porunci „atât oamenilor muritori cât şi zeilor nemuritori" (Theogonia, 493-506). Dar înainte de toate, trebuiau supuşi Cronos şi

Titanii. Războiul se prelungea, nedecis, de zece ani, când Zeus şi tinerii zei, sfătuiţi de Gaia, au pornit să-i caute pe cei trei Hecatoncheiri surghiuniţi de către Ouranos în adâncurile subpământului. La puţin timp după asta, Titanii au fost doborâţi şi împinşi în Tartar, unde stau păziţi de Hecatoncheiri (Theogonia, 617-720).

Descrierea Titanomahiei (în special 700 sq.) dă impresia unei regresiuni la stadiul precosmogonic. Triumful lui Zeus împotriva Titanilor — care încarnau forţa nemăsurată şi violenţa — echivalează deci cu o nouă organizare a Universului, într-un anumit sens, Zeus creează, din nou lumea (cf. Indra, § 68). Această Creaţie mai fusese ameninţată de două ori. într-un pasaj considerat multă vreme o interpolare (pe la 820-880), dar căruia ultimul editor al Theogoniei i-a demonstrat autenticitatea4, o fiinţă monstruoasă, Typhon, fiul Gaiei şi al lui Tartarus, se ridică împotriva lui Zeus. „Din umerii săi ieşeau o sută de capete de şerpi, de balauri îngrozitori, săgetând din limbile negre; din ochi f...J ţâşnea o lumină de foc" etc. (Theogonia, 824 sq.). Zeus 1-a lovit cu fulgerele sale şi 1-a azvârlit în Tartar5, în fine, după Gigantomahia, episod necunoscut de către Homer şi Hesiod, menţionat pentru prima dată de către Pindar (Nemeenele, I, 67), Giganţii născuţi de Gaia fecundată cu sângele lui Ouranos s-au ridicat împotriva lui Zeus şi a fraţilor săi. Apollodor precizează că pentru a se răzbuna pe Titani, Gaia i-a născut pe Giganţi, şi că după zdrobirea Gianţilor ea i-a dat naştere lui Typhon (Bibi., I, 6, 1-3).

Uneltirile Gaiei împotriva supremaţiei lui Zeus trădează opoziţia unei divinităţi primordiale faţă de opera cosmogonică sau de restaurarea unei noi ordini (cf. teomahia mesopotamiană, § 21)6. Şi totuşi, graţie Gaiei şi lui Ouranos, Zeus a reuşit să-şi păstreze suveranitatea, punând astfel capăt în chip definitiv succesiunii violente de dinastii.

84. Triumful şi suveranitatea Iui Zeus

într-adevăr, după ce 1-a doborât pe Typhon, Zeus împarte, prin tragere la sorţi, dominaţia asupra celor trei zone cosmice. Oceanul i-a revenit lui Poseidon, Lumea subterană lui Hades

•' Vezi în ultima vreme M. L. West, Hesiod's Theogony, pp. 18 sq.; P. Walcot, Hesiod and the Near East, pp. 27 sq.

4 M.L. West, op. cit., 379 sq.

5 Apollodor, Bibi., \, 6, 3 istoriseşte că, înainte de a fi fost doborât, Typhon a reuşit să fure tendoanele Iui Zeus, motiv ce reaminteşte de un mit hittit: lupta dintre zeul furtunii şi dragonul Illuyankas; cf. § 45. Vezi însă West, op. cit., p. 392.

6 Se poate interpreta mânia Gaiei şi ca o reacţie împotriva violenţei şi cruzimii lui Zeus.

şi Cerul lui Zeus; pământul şi Olympul le aparţineau în comun (Iliada, 15,197 sq.). Urmeaz apoi un şir de căsătorii ale lui Zeus. Prima soţie a fost Metis (Prudenţa), dar pe când era însăr cinată cu Atena, Zeus o înghiţi. Căci el ascultase sfatul Gaiei şi al lui Ouranos, care îi preziseser naşterea ulterioară a unui „fiu cu inimă sângeroasă, care ar fi ajuns stăpânul oamenilor şi a zeilor" (Theog., 886 sq.). Graţie deci avertismentului perechii primordiale, suveranitatea Iu Zeus a fost definitiv asigurată, în plus, el şi-a încorporat pentru totdeauna Prudenţa7. Cât despn Atena, o lovitură de bardă a făcut-o să iasă din fruntea tatălui ei (Theog., 924).

Zeus s-a căsătorit apoi cu Titana Themis (Dreptatea), cu Eurynome, cu Mnemosyne (care a dat naştere celor două Muze) şi în cele din urmă cu Hera (Theog., 901 sq.). Dar înainte de a se

căsători cu Hera, el a iubit-o pe Demeter, care a născut-o pe Persephone, şi pe Leto. mama gemenilor divini Apollon şi Artemis (910 sq.). în plus Zeus a mai avut numeroase împreunări cu alte zeițe, majoritatea de structură chtoniană (Dia, Europa, Seinele etc.). Aceste legături reflectă hierogamiile zeului furtunii cu divinitățile Pământului. Semnificația acestor multiple căsătorii şi aventuri erotice este totodată religioasă şi politică. Atingându-se de zeițele locale preelenice, venerate din vremi imemoriale, Zeus le înlocuieşte şi, făcând aceasta, el începe procesul de simbioză şi de unificare care îi va da religiei greceşti caracterul ei atât de specific.
Triumful lui Zeus şi al olympienilor nu s-a tradus prin dispariția divinităților şi cultelor arhaice, unele de origine preelenică. Dimpotrivă, o parte a moştenirii imemoriale a sfârşit prin a fi integrată în sistemul religios olympian. Am văzut rolul perechii primordiale în destinul lui Zeus. Vom vedea şi alte exemple. Pentru moment, să amintim episodul naşterii lui Zeus şi al copilăriei sale în Creta8. Este vorba, desigur, de un scenariu mitico-ritual egeean, având în centru Copilul divin, fiu şi amant al unei Mari Zeițe. După tradiția grecească, țipetele noului-născut erau acoperite de zgomotele pe care le făceau Cure ții, lovindu-şi scuturile. (Proiecție mitologică a grupurilor inițiatice de tineri celebrând un dans cu arme.) Imnul de la Palaikastro (secolele IV-III î.Hr.) laudă salturile lui Zeus „cel mai mare dintre Cureți"9. (E vorba probabil de un ritual arhaic al fertilității.) în plus, cultul lui Zeus Idaios, celebrat într-o peşteră de pe muntele Ida, avea structura unei inițieri în Mistere10. Or, Zeus nu era deloc un zeu al Misterelor. Tot în Creta va fi arătat mai târziu mormântul lui Zeus; marele zeu olympian era deci asimilat cu unul din zeii Misterelor, care mor şi învie.
Influențele egeene persistă chiar şi în epoca clasică; le remarcăm, de exemplu, în statuile înfățişând un zeu tânăr şi imberb. Dar e vorba de supraviețuiri tolerate, dacă nu încurajate de vastul şi inepuizabilul proces al sincretismului1]. Căci la Homer deja, Zeus cumulează prestigiile unui adevărat zeu suveran indo-european. El este mai mult decât zeul „cerului nesfârşit", el este „părintele zeilor şi al oamenilor" (Iliada, 1,544). într-un fragment din Heliadele sale (fr. 70, Nauck), Eschil proclamă: „Zeus este eterul, Zeus este pământul, Zeus este cerul. Da, Zeus este tot ce este mai presus de toate". Stăpân pe fenomenele atmosferice, el determină fertilitatea solului şi este invocat, când încep muncile agricole, ca Zeus Chtonios (Hesiod, Munci, 465). Sub numele de Ktesios, el este protectorul casei şi simbolul belşugului. El veghează şi asupra îndatoririlor şi privilegiilor de familie, asigură respectul legilor, şi, ca Polieus, apără cetatea. într-o epocă şi mai îndepărtată, el era zeul purificării, Zeus Catharsios, precum şi zeu al
7 La nivel mitologic, acest episod explică transformarea ulterioară a Iui Zeus, izvorul „înțelepciunii" sale.
8 Asupra lui Zeus Cretagenes, vezi Charles Picard, Leş religions pre-helleniques, pp. 117 sq.
9 Cf. H. Jeanmaire, Courot et Couretes, pp. 427 sq.
lf) Euripide, fragment dintr-o tragedie pierdută, Cretanii (fr. 472 Nauck).
11 în Mediterana orientală acest proces va permite încorporarea moştenirii romane, elenistice şi iraniene în structura imperiului bizantin şi, mai târziu, păstrarea instituțiilor bizantine de către otomani. Vezi partea a IlI-a a lucrării de față.

divinației, în special la Dodona, în Epir, unde ghicirea se făcea după „frunzele divine ale marelui stejar al lui Zeus" (Odiseea, 14, 327 sq.; 19, 296 sq.).

Astfel, în ciuda faptului ca nu era creatorul lumii, al vieții şi al omului, Zeus se arată a fi regele necontestat al zeilor şi stăpânul absolut al Universului. Mulțimea sanctuarelor consacrate lui Zeus dovedeşte caracterul lui panelenic12. Conştiința atotputerniciei sale este admirabil ilustrată în faimoasa scenă din Iliada (8, 17 sq.), unde Zeus îi desfide astfel pe olympieni: „Legați de cer un lanț cu inele de aur, apoi atârnați-vă de el, voi toți, zei şi zeițe: nu veți putea să-1 trageți din cer pe pământ pe Zeus, stăpânul suprem, oricât v-ați da osteneala. Dar dacă eu însumi, cu dinadinsul, aş vrea să trag, pământul întreg şi marea, laolaltă cu voi le-aş trage în cer. As lega apoi lanțul în vârful Olympului, şi toate ale lumii ar flutura în slăvi, întru pedeapsa voastră. Iată cu cât sunt mai puternic decât toți zeii şi oamenii" (după traducerea lui P. Mazon).

Tema mitică a „frânghiei de aur" a dat loc la nenumărate interpretări, de la Platon, prin Pseudo-Dionisie Areopagitul, până în secolul al XVIII-lea13. Dar ceea ce ne interesează este faptul că, după un poem orfic, Theogonia rapsodică, Zeus o întreabă pe zeița primordială Nyx (Noaptea) cum să-şi întemeieze „trufaşa sa împărăție asupra nemuritorilor" şi, mai ales, cum să organizeze Cosmosul astfel încât „totul să fie una şi părțile distincte". Noaptea îl învață fundamentele cosmologiei, şi-i vorbeşte despre frânghia de aur legată de eter14. E vorba, desigur, de un text târziu, dar tradiția la care se raportează este veche, în Iliada (14,258 sq.), Noaptea este văzută ca o zeiță destul de puternică: chiar Zeus se fereşte să o stârnească. Este semnificativ acest fapt că cea mai cunoscută proclamație de atotputernicie a lui Zeus se leagă de întrevederea cerută de Stăpânul suprem unei divinități primordiale. Directivele cosmologice ale Nopții repetă întrucâtva relevațiile Gaiei şi ale lui Ouranos, care au pus capăt luptelor pentru suveranitate.

Aşa cum am remarcat deja, unele divinități primordiale supraviețuiseră triumfului olympi-enilor. în primul rând Noaptea, căreia i-am văzut chiar acum forța şi prestigiul. Apoi Pontos (Marea cea sterilă); Styx, care a participat la lupta împotriva Titanilor; Hekate, cinstită de Zeus şi de alți olympieni; Okeanos, primul născut dintre copiii Gaiei şi ai lui Ouranos. Fiecare se mai bucura de un rol — obscur, modest, marginal — în economia Universului. Când Zeus şi-a simțit autoritatea definitiv asigurată, el şi-a eliberat tatăl, Cronos, din temnița sa subterană şi 1-a instalat Rege într-o țară fabuloasă — Insulele Fericiților în Extremul Occident.

85. Mitul semințiilor primordiale. Prometeu. Pandora

Nu se va şti niciodată „istoria" lui Cronos. E vorba, evident, de un zeu arhaic, aproape fără cult. Singurul său mit important e un episod al teomahiei. Dar, Cronos e evocat în legătură cu prima spiță de oameni, „rasa de aur". Aceasta este o indicație importantă: ea ne dezvăluie începuturile şi prima fază a raporturilor dintre oameni şi zei. După Hesiod, „zeii şi muritorii au aceeaşi origine" (Munci şi zile, 108). Căci şi oamenii sunt născuți din Pământ (gegeneis), aşa cum zeii au fost zămisliți de Gaia. Pe scurt, lumea şi zeii au venit la existență printr-o sciziune inițială urmată de un proces de procreare. Şi, la fel cum au existat mai multe generații divine, au existat şi cinci neamuri de oameni: neamurile de aur, de argint şi de bronz, neamul eroilor şi neamul de fier (Munci, 109 sq.).

12 El este adorat pretutindeni în Grecia, mai ales pe înălțimi şi în special în Olympia din Pelopones, la Atena, dar şi în Creta, în Asia Mică, în Occident.

13 Pe această temă, vezi studiul nostru „Cordes et marionnettes" (în Mephistophel&s et Vandrogyne, pp. 200-237), în special, pp. 225 sq.
14 Ve/i traducerea şi comentariul în P. Le"veque, Aurea Catena Homeri, pp. 14 sq.

Prima rasă a trăit sub domnia lui Cronos (Theog., III), adică înainte de Zeus. Această umanitate a vârstei de aur, exclusiv masculină, trăia în preajma zeilor, „frații lor cei puternici". Bărbații „trăiau asemeni zeilor, cu inima eliberată de griji, la adăpost de necazuri şi mizerii" (Theog., 112 sq., după traducerea lui Mazon). Ei nu munceau, căci pământul le oferea tot ceea ce aveau nevoie. Viața lor se desfăşura în dansuri, sărbători şi bucurii de tot felul. Ei nu cunoşteau nici bolile, nici bătrânețea, şi când mureau, era ca şi când ar fi căzut în somn (Munci, 113 sq.). Dar această epocă paradisiacă — căreia i se găsesc paralele în numeroase tradiții — a luat sfârşit prin căderea lui Cronos15.
Hesiod povesteşte, prin urmare, că oamenii rasei de aur „au fost acoperiți de pământ", şi zeii au făurit o rasă mai puțin nobilă, oamenii vârstei de argint. Din pricina multelor lor păcate şi pentru că nu voiau să sacrifice zeilor, Zeus s-a hotărât să-i nimicească. El a făurit atunci o a treia rasă, cea a oamenilor de bronz, sălbatici şi războinici, care au sfârşit prin a se ucide între ei, până la unul. Zeus a creat o nouă generație, aceea a eroilor; ei au devenit celebri în marile războaie din Teba şi Troia. Mulți au murit, dar unii au fost instalați de către Zeus la marginea Pământului, în Insulele Fericiților, şi Cronos domneşte peste ei (Munci, 140-169). Hesiod nu vorbeşte de a cincea şi ultima rasă, cea de fier. Dar el se plânge că i-a fost dat să se nască în această epocă (Munci, 176 sq.).
Tradițiile relatate de către Hesiod pun numeroase probleme, dar nu toate interesează direct tema noastră. Mitul „perfecțiunii începuturilor" şi al beatitudinii primordiale, pierdute ca urmare a unui accident sau a unui „păcat", este destul de răpândit. Varianta lui Hesiod precizează că decadența se desfăşoară progresiv, în patru etape, ceea ce reaminteşte doctrina indiană a celor patru yuga. Dar deşi este vorba de culorile lor — alb, roşu, galben şi negru — epocile yuga nu sunt asociate metalelor, în schimb, metalele ca semne specifice ale epocilor istorice apar în visul lui Nabucodonosor (Daniel, 2: 32-33) şi în anumite texte iraniene târzii. Dar, în primul caz este vorba de dinastii şi în al doilea de succesiunea Imperiilor proiectată în viitor.
Hesiod a trebuit să insereze vârsta eroilor între rasa de bronz şi cea de fier, căci amintirea mitizată a fabuloasei epoci eroice era prea puternică şi nu se putea ignora. Vârsta eroilor întrerupe într-un chip de altfel inexplicabil procesul de decădere progresivă declanşat o dată cu vârsta de argint. Totuşi, destinul privilegiat al eroilor camuflează cu greu o eshatologie: ei nu mor, ci se bucură de o existență beatifică în Insulele Fericiților, Elysium, în care domneşte acum Cronos. Altfel spus, eroii repetă, într-o anumită măsură, existența oamenilor din vârsta de aur, de sub domnia lui Cronos. Această eshatologie va fi amplu elaborată apoi, mai ales sub influența orfismului. Elyseul nu va mai fi doar privilegiul exclusiv al eroilor, ci va deveni accesibil sufletelor celor drepți şi „inițiaților". E vorba de un proces destul de frecvent în istoria religiiJor (cf. Egiptul, § 30, India etc.).
E necesar să adăugăm că mitul vârstelor succesive nu reprezintă opinia unanimă privind originea

oamenilor, în fond, problema antropogoniei nu pare să-i fi preocupat pe greci. Ei erau mai degrabă interesați de originea unui anumit grup etnic, de un oraş, de o dinastie. Numeroase familii se considerau coborâte din eroi, care, la rândul lor, ieşiseră din unirea dintre o divinitate şi un muritor. Un anume popor, myrmidonii, descindeau din furnici, un altul din

15 Poate să pară paradoxal că zeul „sălbatic" care, după Theogonia, îşi înghițea copiii de îndată ce se năşteau, domnea, tot după Hesiod (Munci, 111), în epoca edenică a omenirii. Dar nu trebuie să uităm că Cronos din Theogonia reflectă puternice influențe orientale. Este, de asemenea, surprinzător ca zeii să fie prezentați drept „frații puternici" ai oamenilor. O asemenea aserțiune contrazice opinia generală, reliefând diferența radicală, de ordin ontologic, dintre zei şi oameni. Sa precizăm, totuşi, că deosebirea fundamentală exista încă în epoca rasei de aur: oamenii se bucurau de beatitudine şi de prietenia zeilor, dar nu de mortalitate. De altfel, zeii aparțineau celei de a doua generații divine, aceea a Titanilor; altfel spus, structurile lumii si modalitățile de a exista nu erau încă riguros precizate.

frasini. După Potop, Deucalion a repopulat pământul cu „oasele mamei sale", adică cu pietre, în fine, după o tradiție tardivă (secolul IV), Prometeu i-ar fi făcut pe oameni din argilă.

Din motive necunoscute, zeii şi oamenii au hotărât să se despartă prin bună înțelegere la Mekone (Theog., 535). Oamenii au oferit primul sacrificiu, ca să fixeze în chip definitiv raporturile lor cu zeii. în acest moment, Prometeu intervine pentru întâia oară16. El a sacrificat un bou şi 1-a împărțit în două părți. Dar cum voia să-i protejeze pe oameni şi în acelaşi timp să-1 înşele pe Zeus, Prometeu a acoperit oasele cu un strat de grăsime, învelind carnea şi viscerele în burta animalului. Atras de grăsime, Zeus a ales pentru zei partea mai slabă, lăsând oamenilor carnea şi măruntaiele. De atunci, spune Hesiod, oamenii ard oasele pe altarele zeilor fără de moarte (Theog., 556).

Această împărțire aparte a avut consecințe însemnate pentru omenire. Era, pe de o parte, promovarea regimului carnivor ca act religios exemplar şi suprem omagiu adus zeilor; dar, în ultimă instanță, acest lucru implica abandonarea alimentației vegetariene din epoca de aur. Pe de altă parte, înşelăciunea lui Prometeu 1-a ațâțat pe Zeus împotriva oamenilor, şi acesta nu i-a mai lăsat să se folosească de foc17. Dar şiretul Prometeu le fură zeilor focul din cer, ascunzându-1 într-o tulpină de soc (Theog., 567; Munci, 52). întrucât Zeus se hotărăşte să-i pedepsească, atât pe oameni cât şi pe protectorul lor, Prometeu a fost pus în lanțuri şi un vultur îi devora zilnic „ficatul nemuritor", care se refăcea noaptea (Theog., 521 sq.; Munci, 56). într-o zi el va fi eliberat de Heracles, fiul lui Zeus, spre mărirea gloriei acestui erou.

în ce îi priveşte pe oameni, Zeus le-a trimis femeia, această „frumoasă calamitate" (Theog., 585), sub forma Pandorei, „darul tuturor zeilor" (Munci, 81 sq.). „Capcană adâncă şi fără ieşire sortită oamenilor", astfel o denunță Hesiod; „căci din ea a purces spița, semințía blestemată a femeilor, osândă teribilă instalată în mijlocul muritorilor" (Theog., 592 sq.)18.

86. Consecințele sacrificiului primordial

Pe scurt, departe de a fi binefăcătorul omenirii, Prometeu este responsabil de decăderea ei actuală. La Mekone, el a provocat separarea definitivă dintre zei şi oameni. Apoi, răpind focul, el

1-a scos din fire pe Zeus şi a stârnit astfel intervenţia Pandorei, adică apariţia femeii şi, prin urmare, răspândirea a tot felul de griji, tribulaţii şi nenorociri. Pentru Hesiod, mitul lui Prometeu explică irupţia „răului" în lume; în fond, „răul" reprezintă răzbunarea lui Zeus19.

Dar această viziune pesimistă asupra istoriei umane, a cărei condamnare e decisă în urma şireteniei unui Titan, nu s-a impus de o manieră definitivă. Pentru Eschil, care substituie mitului vârstei de aur primordiale tema progresului, Prometeu este cel mai mare erou civilizator. Primii oameni, afirmă Prometeu, trăiau „sub pământ, în adâncurile peşterilor lipsite de soare"; ei nu cunoşteau anotimpurile, nici domesticirea animalelor, nici agricultura; Prometeu i-a învăţat

16 Numele său nu figurează în Homer.

17 Ceea ce anula binefacerile împărţelii; căci, obligaţi să devoreze carne crudă si în imposibilitate de a jertfi zeilor, oamenii reintrau în rândul fiarelor sălbatice.

18 în zadar îşi învăţase Prometeu fratele să nu accepte nimic de la Zeus. Nătărăul de Epimeteu o primeşte pe Pandora şi se căsătoreşte cu dânsa. La puţin timp după asta, ea deschide misterioasa cutie şi toate relele se răspândesc în lume. Când Pandora pune la loc capacul, numai speranţa se mai găsea pe fundul vasului. Remarcă Sechan şi Leveque: „este exact ceea ce dorea Zeus iritat, să-1 supună pentru eternitate pe orn «trudei» (Munci, 91), de aceea el a pus în vas şi Speranţa «pentru ca ea să hrănească vanele eforturi ale muritorilor»" (Simonide, l, 6): Leş grandes divinites de la Grece, p. 54.

19 Hesiod este categoric: din ziua când s-a văzut „înşelat de Prometeu, cel cu gânduri viclene, Zeus a menit oamenilor griji mohorâte" (Theogonia, 47 sq.)

toate meseriile şi toate ştiinţele (Prometeu înlănţuit, 442 sq.). El le-a dat focul20 şi i-a elibera de teama morţii (ibid., 248). Gelos de a nu fi fost el însuşi autorul acestei condiţii a omenirii Zeus a vrut să nimicească omenirea pentru a crea o alta (ibid., 233). Prometeu singur a cuteza să se împotrivească planului Stăpânului lumii. Spre a explica mânia lui Zeus şi intransigenţe lui Prometeu, Eschil a împrumutat de la Pindar (sau de la altă sursă, proprie) un detaliu dramatic: Prometeu dispune de o armă teribilă, anume secretul pe care i-1 comunicase mama sa, Themis Acest secret privea căderea ineluctabilă a lui Zeus21, într-un viitor mai mult sau mai puţin îndepărtat (522,764 sq.). Titanul declară cu emfază că Zeus nu are decât o singură posibilitate de a evita această catastrofă: sa-I elibereze din lanţuri (769-770). Cum celelalte două părţi ale trilogiei Prometheida nu ni s-au păstrat, nu ştim cum a fost conciliat antagonismul dintre cele două divinităţi. Dar la Atena, în secolul al V-lea, Prometeu îşi avea deja o sărbătoare anuală; în plus, el era asociat cu Hefaistos şi cu Atena. De altfel, poate sub influenţa unor mişcări spirituale care pasionau atât elitele intelectuale cât şi mulţimea (cf. partea a II-a), se punea accentul de câtava vreme pe înţelepciunea şi bunătatea lui Zeus. Nu numai că Stăpânul suprem se caise, instalându-1 pe Cronos rege în Elyseu, dar îi iertase şi pe Titani. Pindar proclamă că „Zeus, Nemuritorul, i-a eliberat pe Titani" (a IV-a Odă Pythianică, 291), iar în Prometeu descătuşat, corul este alcătuit din Titanii eliberaţi din lanţuri22.

împărţirea primei victime sacrificiale la Mekonc a avut drept rezultat, pe de o parte, ruptura intervenită între zei şi oameni şi, pe de alta, condamnarea lui Prometeu. Totuşi, mânia lui Zeus

pare excesivă; căci, după cum a arătat Karl Meuli23, această împărțire rituală corespunde sacrificiilor oferite zeilor cereşti de către vânătorii primitivi ai Siberiei şi de către popoarele de păstori din Asia Centrală, într-adevăr, acestea prezintă Ființelor Supreme ouranicne oasele şi capul animalului. Altfel spus, ceea ce la un stadiu arhaic de cultură era considerat drept un omagiu prin excelență adus zeului celest a devenit, prin gestul lui Prometeu, o crimă de Jezmaiestate împotriva lui Zeus, zeul suprem. Nu cunoaştem în ce moment anume s-a produs această virare spre stânga a sensului ritual originar. Se pare totuşi că furia lui Zeus a fost provocată nu de împărțirea propriu-zisă, ci de faptul că ea a fost făcută de Prometeu; cu alte cuvinte, de către un Titan, un membru al „vechii generații" divine, care, pe deasupra, a luat partea oamenilor împotriva zeilor ol y mpieni. Exemplul lui Prometeu ar fi putut avea consecințe grave; încurajați de acest prim succes, oamenii s-ar fi putut alia cu Titanul. Dar Zeus nu tolera o omenire puternică şi mândră. Oamenii nu trebuiau să uite niciodată regimul lor existențial, precar şi efemer. Ei trebuiau, prin urmare, să fie ținuți Ia distanță.

într-adevăr, mai târziu, Deucalion, fiul lui Prometeu şi singurul supraviețuitor al potopului provocat de Zeus, îi oferă şi el lui Zeus un sacrificiu asemănător aceluia de la Mekone, şi el este primit. „Zeus primeşte cererea lui Deucalion, dar mitul indică faptul că el o încuviințează, numai în măsura în care distanța este păstrată"24. De atunci încoace, sacrificiul cel mai obişnuit, thysia, repetă acest model mitic: o parte a victimei, inclusiv grăsimea, este arsă pe altar, iar cealaltă parte este consumată de aceia care oferă sacrificiul împreună cu prietenii lor25.

20 El nu li 1-a dat, ca la Hesiod, răpindu-I din Cer. „Eschil a lăsat de o parte episodul de la Mekone care nu convenea tonului tragediei şi care ar fi putut să micşoreze prestigiul eroului său"; L. Sechan, l* mythe de Promethee, p. 102, n. 62.

21 Asupra originii şi dezvoltării acestui motiv, vezi L. Sechan, op. cit., pp. 23 sq., 42 sq., si J.P. Vernant,„Metis et Ies mythes de souverainete".

22 Cf. L. Sechan, p. 44.

23 K. Mculi, „Griechische Opferbră'uche" (1946). Vezi şi W. Burkert, Homo necans, pp. 20 sq.

24 J. Rudhardt, „Leş mythes grecs relatifs â l'instauration du sacrifice", p. 14. De altfel, Zeus nu-i răspunde imediat iui Deucalion: el îl trimite pe Hermes ca să afle ce dorea acesta; Apollodor, Bibi., I, 7, 2.

2? Exemplul analog cel mai apropiat este zebah al evreilor (cf, § 57).

Dar zeii sunt şi ei prezenți: ei se hrănesc din sacrificii (Hiada, I, 423-24; 8, 548-52 etc.) sau din fumul de grăsime arzândă (Iliada, I, 66-67 etc.).

Ruptura produsă la Mekone este întrucâtva reparată, grație, cu deosebire, lui Deucalion. Fiul lui Prometeu îi reinstaurează pe zei în prerogativele care-i conveneau lui Zeus. (De altfel, omenirea martoră împărțirii fatale pierise în potop.) Este semnificativ faptul că, după Eschil, Prometeu joacă un rol mai degrabă modest, chiar şters. Poate chiar succesul Prometheidei să fi contribuit la această situație. Căci, dacă Eschil a exaltat grandoarea singulară a acestui erou civilizator, ocrotitor al oamenilor, el a ilustrat, totodată, bunătatea lui Zeus şi valoarea spirituală a reconcilierii finale, ridicată la rangul de model exemplar pentru înțelepciunea umană. Prometeu

nu-si va mai regăsi statura sublimă — de victimă eternă a tiraniei divine — decât o dată cu romantismul european.

în India, speculațiile în jurul sacrificiului articulează o cosmogonie specifică şi deschid calea metafizicii şi tehnicilor Yoga (§ 76). La evrei, sacrificiile sângeroase vor fi continuu reinterpretate şi revalorizate, chiar după critica profeților. Cât priveşte creştinismul, el se va constitui plecând de la jertfirea voluntară a lui Hristos. Orfismul şi pitagorismul, insistând asupra virtuților regimului vegetarian, recunoşteau implicit „păcatul" comis de către oamenii care au acceptat împărțirea de la Mekone (cf. partea a Il-a). Totuşi, pedepsirea lui Prometeu nu a jucat decât un rol secundar în reflecțiile cu privire la „justiția" lui Zeus. Or, problema „justiției" divine, cu corolarul său, „soarta" omenească, pasiona gândirea greacă de la Homer încoace.

87. Omul şi destinul. Semnificația „bucuriei de a trăi"

Judecată în perspectiva iudeo-creştină, religia greacă pare să se fi format sub semnul pesimismului: existența umană este,prin definiție, efemeră şi încărcată de griji. Homer compară omul cu „frunzele rostogolite de vânt în țărână" (Iliada, 6,146 sq.). Comparația este reluată de poetul Mimnermos din Colophon (secolul VII) în lunga sa înşiruire a relelor: sărăcie, boli, doliu, bătrânețe etc. „Nu există om căruia Zeus să nu-i trimită o mie de rele". Pentru contemporanul său, Simonide, oamenii sunt „făpturi de o zi", trăind ca vitele, „fără să ştie din care parte le va trimite Zeus destinul"26.0 mamă îl roagă pe Apollon să-i răsplătească pietatea, acordându-le celor doi copii ai ei cel mai de preț dar al său; zeul consimte şi copiii se sting în aceeaşi clipă, fără suferințe (Herodot, 1,31,1 sq.).jTeognis, Pindar, Sofocle proclamă că soarta cea mai bună pentru oameni ar fi să nu se nască, sau, o dată născuți, să moară cât mai repede posibil2^

Moartea, totuşi, nu rezolvă nimic, întrucât ea nu aduce extincția totală şi definitivă. Pentru contemporanii lui Homer, moartea era o postexistenta diminuată şi umilitoare în beznele subpământene ale Hadesului, locuit de umbre palide, lipsite de forță şi memorie (Ahile, căruia Ulise reuşeşte să-i evoce fantoma, declară că i-ar plăcea să fie mai degrabă, pe pământ, sclavul unui om sărac, „decât să domnească peste toată împărăția morților"28). De altfel, binele săvârşit pe pământ nu era răsplătit şi răul nu era pedepsit. Singurii condamnați la chinuri veşnice erau Ixion, Tantal, Sisif, pentru că îl jigniseră pe Zeus în persoană. Menelaos nu coborâse în Hades, ci fusese transportat în Elyseu, doar pentru că, însurându-se cu Elena, devenise nepotul lui

26 Poeții ionieni par îngroziți de sărăcie, boală, bătrânețe. Singurele consolări posibile: războiul şi gloria, sau desfătările aduse de bogăție.

27 Teognis, 425-426; Pindar, fr. 157; Sofocle, Oedip la Colonna, 1219 sq.

28 Odiseea, II, 489-491. Cuvinte devenite celebre, dar care vor atrage, mai târziu, critica necruțătoare a lui Socrate; cf. Platon, Republica, III, 386 a-387 b; 387 d-388 b.

Zeus. După tradiția transmisă de Hesiod (cf. § 85), alți eroi se bucură de aceeaşi soartă. Dar este vorba de ființe privilegiate.

Această concepție pesimistă s-a impus în mod fatal când grecul a luat cunoştință de precaritatea condiției umane. Pe de o parte, omul nu este, stricto sensu, „creatura" unei divinități (idee împărtăşită de numeroase religii arhaice, şi de către cele trei monoteisme); prin urmare, el nu

îndrăzneşte să spere că rugăciunile sale vor putea stabili o anumită „intimitate" cu zeii. Pe de altă parte, el ştie că viaţa sa este deja hotărâtă de către destin, moira sau aisa, „soarta" sau „partea" care i-a fost atribuită — adică, pe scurt, timpul acordat până la moarte29. Prin urmare, moartea era hotărâtă în momentul naşterii; durata vieţii era simbolizată de firul pe care îl teşea divinitatea30. Totuşi anumite expresii precum „moira zeilor" (Odiseea, 3, 261) sau „aisa lui Zeus" (Iliada, 17, 322: Odiseea, 9, 52), lasă să se înțeleagă că Zeus însuşi a hotărât sorțile. în principiu, el poate modifica destinul; aşa se pregătea să facă în cazul fiului său, Sarpedon (Iliada, 16, 433 sq.), în momentul în care viaţa acestuia din urmă ajunsese la capăt. Dar Hera îi arată că un asemenea gest ar avea drept urmare anularea legilor Universului — adică, ale justiţiei (dike) — şi Zeus îi dă dreptate.

Acest exemplu arată că Zeus însuşi recunoaşte supremaţia justiţiei; de altfel, dike nu este decât manifestarea concretă, în societatea umană, a ordinii universale, altfel spus, a Legii divine (themis). Hesiod afirmă că Zeus le-a dăruit oamenilor „dreptatea" ca să nu se poarte ca nişte animale sălbatice. Prima îndatorire a omului este de a fi drept şi de a da dovadă de „cinste" (time) faţă de zei, în special oferindu-le sacrificii. Desigur, semnificaţia termenului dike a evoluat în decursul secolelor care îi separă pe Homer pe Euripide. Acesta din urmă nu ezită să scrie: „Dacă zeii fac ceea ce e urât (sau josnic), nu sunt zei!" (fr. 292 din Bellerophon). înainte de Euripide, Eschil declara că Zeus nu îi pedepseşte pe cei nevinovaţi (Agamemnon, 750 sq.). Dar încă în Iliada Zeus se poate recunoaşte ca protectorul lui dike, pentru că el garantează jurămintele, proteguieşte pe străini, oaspeţi şi pe toţi cei care cer ceva31.

Pe scurt, zeii nu lovesc oamenii fără motiv, atâta vreme cât muritorii nu transgresează limitele modului lor de existenţă. Dar e greu să nu încâlci limitele impuse, căci idealul omului este „excelenţa" (arete). Or, o excelenţă excesivă riscă să trezească orgoliul nemăsurat şi insolenţa (hybris), ceea ce i s-a întâmplat lui Aiax, când s-a lăudat că va scăpa de moarte în ciuda zeilor, şi a fost zdrobit de către Poseidon (Odiseea, 4, 499-511). Hybris-ul provoacă o nebunie temporară (aţe), care „orbeşte" victima şi o mână către dezastru32. Aceasta înseamnă că hybris-u\ şi consecinţa lui, aţe, sunt mijloacele prin care se realizează în unele cazuri (eroi, regi, aventurieri etc.), moira, partea de viaţă dată la naştere acelor muritori prea ambiţioşi sau pur şi simplu iluzionaţi de idealul „excelenţei". La urma urmei, omul nu dispune decât de propriile sale limitări; cele care îi sunt menite prin condiţia sa umană şi, mai ales, prin moira sa. înţelepciunea începe o dată cu conştiinţa finitudinii şi precarităţii oricărei vieţi umane. E vorba deci de a

29 Semnificaţia termenilor moira şi aisa a variat de la Homer încoace. Aceste puteri aproape demonice, care îi mânase pe oameni spre nebunie, au fost mai apoi personificate si au devenit trei zeiţe. Cele trei Moire apar pentru prima oară la Hesiod (Theog., 900 sq.): ele sunt fiicele lui Zeus şi Themis.

•% La început „torsul" era efectuat fie de către „zei" (Odiseea, 20, 196 etc.) sau de „daimon" (Odiseea, 16, 64), fie de către moira (Iliada, 24, 209) sau aisa (Iliada, 20, 128). Dar, în cele din urmă, la fel ca în alte tradiţii indo-europene (dar şi orientale), „torsul" destinelor a devenit atributul Torcătoarelor (Klothele) sau Moirai-\or. Cf. Volospa, str. 20; Eliade, Trăite, p. 58. „A toarce" soarta cuiva echivalează cu a-1 lega, altfel zis, a-1 imobiliza într-o „situaţie" imposibil de schimbat.

31 H. Lloyd-Jones, The Justice of Zeus, p. 6 (împotriva interpretării lui Dodds, The Greeks and the Irrational, p. 52, nr. 18). Zeus este, pe deasupra, modelul regelui: ca responsabil al bunăstării supuşilor, basileux-ul este prin forța împrejurărilor protectorul drepturilor şi obiceiurilor tradiționale, themistes; altfel spus, el trebuie să respecte o anumită dike.
32 Când Herodot (I, 32) pune să i se spună lui Solon: „Ştiu că divinitatea este supusă invidiei şi nestatorniciei", el critică mai ales neinteligența acelora care îşi uită condiția umană şi se lasă dominați de hybris.

profita de tot ceea ce poate da prezentul; tinerețe, sănătate, bucurii fizice sau prilejuri de a ne ilustra virtuțile. Aceasta este lecția lui Homer: să trăieşti, total, dar nobil, în prezent. Desigur, acest „ideal" apărut din disperare va cunoaşte modificări; vom examina, în altă parte, pe cele mai importante (cf. partea a Il-a). Dar conştiința limitelor predestinate şi a fragilității existenței nu s-a şters niciodată. Departe de a inhiba forțele creatoare ale geniului religios grec, această viziune tragică a dus la o revalorizare paradoxală a condiției umane. Deoarece zeii 1-au obligat să nu treacă dincolo de limitele sale, omul a sfârşit prin a realiza perfecțiunea şi, plecând de aici, sacralitatea condiției umane. Altfel spus, el a redescoperit şi desăvârşit sensul religios al „bucuriei de a trăi", valoarea sacramentală a experienței erotice şi a frumuseții corpului omenesc, funcția religioasă a oricărei petreceri colective organizate — procesiuni, jocuri, dansuri, cântece, competiții sportive, spectacole, banchete etc. Sensul religios al perfecțiunii corpului uman — frumusețea fizică, armonia mişcărilor, calmul, seninătatea — a inspirat canonul artistic. Antropomorfismul zeilor greci, aşa cum se lasă surprins din mituri, şi care va fi, mai târziu, criticat drastic de către filosofi, îşi regăseşte semnificația religioasă în arta statuară care-i înfățişează pe zei. în mod paradoxal, o religie care proclamă distanța ireductibilă dintre lumea divină si aceea a muritorilor face din perfecțiunea corpului omenesc reprezentarea cea mai adecvată a zeilor.
Dar mai ales valorizarea religioasă a prezentului merită subliniată. Simplul fapt de a exista, de a trăi în timp, poate avea o dimensiune religioasă. Ea nu este întotdeauna evidentă, pentru că sacralitatea este, întrucâtva, „camuflată" în imediat, în „natural" şi în cotidian. „Bucuria de a trăi" descoperită de greci nu este o plăcere de tip profan: ea revelează beatitudinea de a exista, de a participa — chiar la modul fugar — la spontaneitatea vieții şi maiestatea lumii. Ca atâția alții de dinaintea lor şi de după ei, grecii au învățat că cel mai sigur mijloc de a te sustrage timpului este acela de a exploata comorile, de nebănuit la prima vedere, ale clipei trăite.
Sacralizarea finitudinii existenței umane şi a „banalității" vieții „obişnuite" constituie un fenomen relativ frecvent în istoria religiilor. Dar mai ales în China şi în Japonia primului mileniu al erei noastre, sacralizarea „limitelor" şi „împrejurărilor" — de orice natură — a atins desăvârşirea şi a influențat profund culturile respective. Ca şi în Grecia veche, această transmutare a „datului natural" s-a tradus şi prin apariția unei estetici particulare33.
33 Vezi partea a IlI-a a lucrării de față.

Capitolul XI

OLYMPIENII SI EROII

88. Marele zeu decăzut şi fierarul-vrăjitor: Poseidon şi Hefaistos

Poseidon este un vechi mare zeu care, din pricini multiple, şi-a pierdut suveranitatea universală originară1. Regăsim peste tot urme ale maiestăţii sale anterioare, începând cu numele său, căruia Willamowitz i-a dat explicarea corectă, ca însemnând „soţul Terrei" (Posis Das). în lliada (15,204), Zeus este fratele său mai mare, dar Hesiod înfăţişează, fără îndoială, o tradiţie mai veche, prezentându-1 pe Zeus ca fratele cel mai tânăr (Theogonia, 456). în orice caz, Poseidon, singurul îndrăzneşte să protesteze împotriva abuzului de putere al lui Zeus, reamintindu-i că domeniul său se mărgineşte la Cer2. Se poate detecta în acest detaliu amintirea rezistenţei unui vechi zeu suveran împotriva ascensiunii unui zeu mai tânăr şi mai norocos. Primind, la împărţirea Universului, suveranitatea asupra mărilor, Poseidon a devenit un adevărat zeu homeric; dată fiind importanţa mării pentru eleni, era sigur că el nu-şi va pierde niciodată actualitatea religioasă. Totuşi, structura sa originară a fost radical modificată şi moştenirea mitico-religioasă septen-trională pe care o adusese în Grecia a fost aproape total dispersată sau re interpretată.

într-adevăr, indo-europenii care îl adorau pe Poseidon nu cunoşteau marea înainte de a sosi în Grecia meridională. Nenumărate trăsături specifice lui Poseidon n-au nimic de-a face cu marea. El este zeul cailor, Hippios, şi în mai multe locuri, în special în Arcadia, era adorat sub formă de cal. Arcadia este locul în care Poseidon a întâlnit-o pe Demeter rătăcind în căutarea Persephonei. Pentru a scăpa de el, zeiţa s-a transformat în iapă, dar Poseidon, transformat în armăsar, a reuşit să o posede. Din unirea lor s-au născut o fiică şi un cal Arion (Antimachus. în Pausanias, 8, 25, 9). Marele număr al aventurilor sale amoroase îl apropie pe Poseidon de Zeus, punând în evidenţă structura sa originară de „bărbat al Terrei" şi de „cel ce cutremură pământul". După Hesiod, el se însoară cu Medusa, ea însăşi o veche zeiţă a Terrei. O altă tradiţie ne spune că Antaios a ieşit din unirea lui Poseidon cu Geea.

Raporturile sale cu calul indică importanţa acestui animal pentru năvălitorii indo-europeni. Poseidon este văzut drept creatorul, tatăl sau dătătorul cailor. Or, calul are legătură cu lumea infernului, ceea ce evidenţiază încă o dată caracterul de „stăpân al Pământului" al zeului. Puterea sa primordială este indicată şi de formele gigantice sau monstruoase ale copiilor lui: Orion, Polifem, Triton, Antaios, harpiile etc. în calitatea sa de Posis Das, spiritul masculin al fertilităţii locuind pământul, cum îl concepea Willamowitz, zeul adus de indo-europeni putea fi comparat cu zeii suverani şi fecundatori, „stăpâni ai Pământului", ai religiilor mediteraneene şi orientale3. Devenind în exclusivitate un zeu marin, Poseidon n-a putut să-şi păstreze dintre atributele

1 La Pylos, în epoca aheană, Poseidon se bucura de o poziţie religioasă hotărât superioară celei a lui Zeus.

2 lliada, 15, 195. în primul cânt (v. 400 sq.) se menţionează că o dată, împreună cu alţi zei, Poseidon complotase să-şi înlănţuiască fratele.

3 Cf. Leonard Palmer, Mycenaean and Minoans, pp. 127 sq.

171

sale originare decât pe acelea care depindeau de mare: putere capricioasă şi stăpânire asupra destinului navigatorilor.

Hefaistos se bucură de o situaţie unică în religia şi mitologia greacă. Naşterea sa a fost ieşită din comun: după Hesiod, Hera 1-a zămislit „fără împreunare de dragoste, din mânie şi în pofida

soţului ei"4. Peste toate, Hefaistos se deosebeşte de toţi ceilalţi olympieni prin urâţenia şi infirmitatea sa. El este olog de ambele picioare, strâmb sau contorsionat, şi are nevoie de un sprijin ca să poată merge. Această infirmitate este urmarea căderii sale în insula Lemnos; Zeus îl azâriise din înaltul Olympului pentru că ţinuse partea mamei sale, Hera (Iliada, I, 590 sq.). După o altă versiune, Hera 1-ar fi aruncat în mare în momentul naşterii, ruşinată de urâţenia lui (Iliada, 18,394 sq.). Două nereide, Thetis şi Eurynome, 1-au dus într-o peşteră adâncă din mijlocul Oceanului. Acolo, vreme de nouă ani, Hefaistos a învăţat meseria de fierar şi meşteşugar.
S-au remarcat analogiile cu tema „copilului persecutat" şi cea a „noului-născut malefic": în ambele cazuri, copilul iese triumfător din încercare. E vorba, desigur, de o confruntare iniţiatică5, comparabilă cu azvârlirea în valuri a lui Dionysos sau a lui Teseu6. Mutilarea lui Hefaistos se datorează unei iniţieri de tip magic şi şamanic. Mărie Delcourt (op. cit., pp. 110 sq.) a făcut apropiere între tăierea tendoanelor şi strâmbarea picioarelor lui Hefaistos şi torturile iniţiatice ale viitorului şaman7. Ca şi alţi zei-magicieni, Hefaistos a trebuit să plătească ştiinţa sa de fierar şi meşteşugar prin mutilarea sa fizică.
Lucrările sale sunt capodopere de artă şi minuni magice în acelaşi timp. Pe lângă broşe, brăţări,rozete (Iliada, 18,400-401),el meşteşugeşte faimosul scut al lui Ahile (ibid., 369 sq.), câinii de aur şi de argint care flancau poarta palatului lui Alcyoneus (Odiseea, 7,92), locuinţele strălucitoare ale zeilor, automatele, între care cele mai celebre sunt trepiedele din aur care se mişcau singure şi cele două „servitoare de aur" (Iliada, 18,417 sq.) având înfăţişare de fecioare tinere şi care îl sprijineau la mers. La cererea lui Zeus, el o făureşte pe Pandora din lut şi îi dă viaţă. Dar Hefaistos este mai ales un meşter al legăturilor. Cu ajutorul operelor sale — tronuri, lanţuri, reţele — el înlănţuie zei şi zeiţe ca şi pe Titanul Prometeu. El îi prezintă Herei un tron de aur, ale cărui legături invizibile, îndată ce zeiţa se aşază, o fac prizonieră. Deoarece nici un zeu nu putea să o smulgă pe Hera din acest tron, a fost desemnat Dionysos; el reuşeşte să-1 îmbete pe Hefaistos şi să-1 aducă pe Olymp, şi în cele din urmă îşi eliberează mama (Pausanias, 1,20,2). Isprava cea mai celebră este şi cea mai burlescă: Hefaistos o prinde pe soţia sa, Afrodita, trădându-1 cu Ares, îi înfăşoară într-o plasă invizibilă şi invită întreg Olympul să contemple adulterul (Odiseea, 8, 266 sq.). Zeii izbucnesc în râs, dar sunt speriaţi totodată de această invenţie, al cărei autor se dovedeşte nu numai un mare meşter, dar şi un periculos vrăjitor.
Ca zeu magician, Hefaistos leagă şi dezleagă, în aceeaşi măsură, şi, plecând de aici, el este şi meşter în naşteri (o scoate pe Atena din capul lui Zeus). Nicăieri al tunde echivalenţa dintre magie şi perfecţiune tehnologică nu este mai bine pusă în valoare decât în mitologia lui Hefaistos.
Unii zei suverani (Varuna, Zeus) sunt meşteri ai legăturilor. Dar puterea de a lega si a dezlega este împărtăşită de alte figuri divine ori demonice (de exemplu, în India Vrtra, Yama, Nirrti). Nodurile, reţelele, laţurile, sforile, aţele se numără printre expresiile imagistice ale forţei magico-religioase indispensabilă pentru a putea comanda, guverna, pedepsi, paraliza, omorî; pe scurt, sunt expresii „subtile", paradoxal delicate, ale unei forţe teribile, lipsite de măsură,
4 Theogonia, 927; cf. Apollodor, Bibi., 1,3,5-6. Dar în Iliada (I, 578) Hefaistos afirmă ca Zeus îi e tată.
5 Vezi Mărie Delcourt, Hephaistos ou la legende du magicien, pp. 42 sq.
cu care va

într-adevăr, scufundându-se în rnare, Teseu obține inelul şi cununa magică — lucrate de Hefaistos putea să pătrundă şi să iasă din labirint; cf. M. Delcourt, op. cit., p. 119.
7 Un alt element specific tradițiilor şamanice şi acelora ale fierarilor-vrăjitori: Hefaistos îşi deprinde meşteşugul în grota Eurynome (Moartea) sau în fierăria subterană a lui Cedalion.
De la epoca de piatră la Misterele din Eleusis
172
supranaturale8. Mitologia lui Hefaistos concentrează izvorul unei forțe magice asemănătoare „secretelor meseriei" metalurgiştilor, fierarilor, meşteşugarilor, pe scurt, a desăvârşirii tehnologice şi artizanale. Dar toate tehnicile îşi au izvorul şi sprijinul în „stăpânirea focului", prestigiu împărtăşit de şamani şi magicieni, înainte de a deveni „secretul" olarilor, metalurgiştilor şi fierarilor.
Nu se cunosc „originile" lui Hefaistos. Nu s-a reuşit să fie explicat nici prin moştenirea preelenică, nici prin tradițiile indo-europene. Structura sa arhaică este evidentă. Mai mult decât un zeu al focului, el a trebuit să fie un zeu patron al muncilor care presupuneau „stăpânirea focului", altfel spus, o formă specifică şi mai rară, de magie.
89. Apollon: contradicțiile reîmpăcate
Poate părea paradoxal faptul că zeul considerat drept cea mai perfectă încarnare a geniului elenic nu are o etimologie grecească. Paradoxal este şi faptul că cele mai celebre isprăvi mitice ale sale nu arată virtuți care au sfârşit prin a se numi „apolliniene": seninătate, respect pentru legea, ordinea şi armonia divină. De nenumărate ori, zeul se lasă mânat de răzbunare, invidie, chiar ranchiună. Dar aceste slăbiciuni îşi vor pierde repede caracterul lor antropomorf şi vor sfârşi prin a revela una din multiplele dimensiuni ale divinității, aşa cum a fost ea înțeleasă de către greci.
Cel care, după Zeus, ilustrează cel mai radical distanța infinită care separă pe om de zei, a cunoscut soarta ultimului dintre muritori: i s-a refuzat chiar dreptul de a se naşte, însărcinată cu sământa lui Zeus, titana Leto căuta zadarnic un loc ca să poată naşte. Nici un ținut nu îndrăznea s-o primească, de teama Herei, care pe deasupra îl trimisese pe Python, balaurul din Delfi, să o urmărească necontenit pe Leto. în sfârşit, insula Delos o acceptă şi titana dete naştere la doi gemeni: Artemis şi Apollon. Unul din primele gesturi ale copilului a fost pedepsirea lui Python. După o altă versiune, mai veche, Apollon s-a îndreptat către Delfi, locuința sa viitoare. Drumul fiindu-i împiedicat de către un dragon-femelă, Python, zeul a ucis-o cu lovituri de săgeți9. Ispravă justificabilă, după cum tot justificabilă este şi execuția gigantului Tityas, care încercare să-i violeze mama. Dar Apollon i-a masacrat, tot cu săgeți, pe cei şapte fii ai Niobei (în vreme ce Artemis le-a doborât pe cele şapte fiice), căci orgolioasa mama o umilise pe Leto, lăudându-se cu numeroasa ei progenitură. El a ucis-o pe iubita sa Coronis,
care îl înşelase cu un muritor10. Tot el 1-a ucis, dar din neatenție, pe cel mai bun prieten al său, Hyakinthos.
Această mitologie agresivă, care, vreme de mai multe secole, a inspirat literatura şi artele plastice reflectă istoria pătrunderii lui Apollon în Grecia, în fond, este vorba de istoria substituirii sale, mai mult sau mai puțin brutale, divinităților locale preelenice, proces ce caracterizează de altfel religia greacă în ansamblul ei. în Beoția, zeul a fost asociat cu Ptoos, în calitate de Apollon Ptoos; dar către secolul IV, Ptoos devine fiul sau nepotul zeului. La Teba el s-a substituit lui Ismenios.

Dar exemplul cel mai celebru este instalarea sa la Delfi, după care 1-ar fi înlocuit

8 Vezi studiul nostru „Le «dieu lieur» et le symbolisme des noeuds", în Images et symboles, pp. 120-163.

9 Cf. Hymne homerique â Apollon, 300 sq.; Apollodor, Bibi., I, 4, l sq.

10 El 1-a salvat pe copilul pe care trebuia Coronis să-1 nască, pe Asclepios. Acesta a devenit un medic atât de iscusit, încât la rugămintea zeiței Artemis 1-a reînviat pe Hippolyt. Acest miracol încălca legile fixate de Zeus şi Regele zeilor a azvârlit trăsnetul asupra lui Asclepios. Apollon s-a răzbunat masacrându-i pe ciclopii care făuriseră trăsnetul. Vinovat față de propriul său sânge (ciclopii erau titani, ca şi mama sa Leto), Apollon a fost surghiunit timp de un an printre muritori; el a muncit ca sclav la Admetos.

pe stăpânul acelui loc sfânt, Python. Această ispravă mitică a avut o importanță considerabilă şi nu numai pentru Apollon. Victoria unui zeu — luptător împotriva Dragonului, simbol atât al „autohtoniei" cât şi al suveranității primordiale a puterilor telurice, este unul din miturile cele mai răspândite (§ 45). Specific pentru Apollon este, pe de o parte, faptul că a trebuit să expieze această ucidere devenind astfel zeul, prin excelență, al purificărilor; şi, pe de altă parte, instalarea sa la Delfi. Procesul era deja terminat în secolul VIII11.

Cât priveşte „originea" sa, ea a fost căutată în regiunile septentrionale ale Eurasiei, ori în Asia Mică. Prima ipoteză se sprijină, mai ales, pe raporturile zeului cu hyperboreenii, pe care grecii îi considerau locuitorii unei țări „de dincolo de Boreas", adică dincolo de Vântul de Nord. După mitul delfic12, Zeus hotărâse ca Apollon să stea la Delfi şi să le dea legiuiri elenilor. Dar tânărul zeu a zburat, într-un car tras de lebede, în țara hyperboreenilor, unde a rămas timp de un an. Totuşi, cum delfienii nu conteneau să-1 evoce prin cântece şi dansuri, zeul a revenit. De atunci, el petrece trei luni de iarnă printre hyperboreeni şi revine la începutul anului, în timpul absenței sale, la Delfi domnea Dionysos, ca stăpân al Oracolului.

După Pindar, „nimeni, nici pe pământ, nici pe mare, nu putea descoperi calea minunată care ducea către jocurile hyperboreenilor" (Pyth., X, 29 sq.). Altfel spus, țara şi locuitorii ei aparțineau geografiei mitice. Ei sunt o seminție sfântă, scutită de boli şi bătrânețe. Tot Pindar (fr. 272, ed. Bowra) afirmă că hyperboreenii pot să trăiască o mie de ani; ei nu cunosc nici munca, nici luptele şi îşi petrec vremea dansând şi cântând din liră şi din flaut. Bacchylide (HI, p. 58) spune că, pentru a le răsplăti „pietatea", Apollon i-a transportat pe Cressus şi pe fiicele sale în țara hyperboreenilor. E vorba deci despre un loc paradisiac comparabil cu Insulele Fericiților unde se duceau sufletele eroilor.

Herodot (IV, 32-35) consemnează informațiile date de delieni privind ofrandele pe care Apollon le primea de la hyperboreeni: anumite obiecte învelite în paie de grâu erau transmise din om în om şi dintr-o țară în alta până ce ajungeau la Delos. Ar fi în zadar să se caute o eventuală amintire istorică în această tradiție, care, printre altele, plasa în țara hyperboreenilor măslinul, arbore mediteranean, prin excelență.

Si totuşi regiunile septentrionale — din Tracia si până la sciți şi issedoni — aveau un loc important în tradițiile fabuloase legate de Apollon. Unii din discipolii săi legendari (Abaris,

Aristeas) erau „hyperboreeni", şi Orfeu era mereu pus în legătură cu Tracia. Dar e vorba de un septentrion care, deşi treptat descoperit şi explorat, păstra o aura mitologică. Mai ales acest septentrion imaginar a incitat şi a hrănit creativitatea mitologică.

în favoarea originii asiatice a lui Apollon se invocă faptul că cele mai însemnate lăcaşuri de cult se află în Asia: Pătară în Lycia, Didymos în Caria, Claros în lonia etc. Ca atâția alți zei olympieni, el pare un nou venit în locurile sfinte din Grecia continentală, în plus, pe o inscripție hittită descoperită lângă un sat anatolian, s-a putut citi numele Apulunas, „zeu al porților", tot astfel cum — ne-o spune Nilsson — era şi Apollon în Grecia clasică13. ^

Dar „geneza" unui zeu nu e interesantă decât în măsura în care ne ajută să surprindem mai bine geniul religios al credincioşilor lui. Ca şi poporul grec însuşi, zeii săi sunt rezultatul unei grandioase sinteze. Grație acestui lung proces de confruntare, simbioză, coalescență şi sinteză, formele divine greceşti au reuşit să-şi revele toate virtualitățile.

11 Cf. Willamowitz, Glaube d. Hellenen, II, 34; Mărie Delcourt, L'oracle de Delphes, pp. 215 sq.

12 Cea mai veche referință se găseşte într-un poem al lui Alceu (în jur de 60 î.Hr.), rezumat de un retor târziu, Himerius (secolul IV).

13 Cf. Martin Nilsson, Greek Folk Rdigion, p. 79; W.K.K. Guthrie, The Greeks and their Gods, p. 86, n. l.

90. Oracole şi purificare

Abia născut, Apollon strigă: „Să mi se dea lira şi arcul încovoiat; voi vesti oamenilor voința inflexibilă a lui Zeus" (Imn homeric, 132). în Eumenidele lui Eschil, el asigură Furiile că „niciodată n-a dat vreun oracol pentru un bărbat, o femeie, ori o cetate, care să nu fi fost din ordinul lui Zeus" (v. 616-619). Această venerație pentru „tatăl olympienilor" explică raporturile lui Apollon cu ideea de ordine şi de lege. în epoca clasică el reprezintă prin excelență aspectul legal al religiei. Platon îl numeşte „exegetul național" (patrios exegetes; Republica, IV, 427 b). El îşi comunică sfaturile prin oracolele de la Delii, şi, la Atena şi Sparta, prin acei exegetai ai săi; aceştia transmit şi explică măsurile decise de zeu cu privire la liturghiile din temple şi, mai ales, purificările necesare în cazuri de homicid. Datorită faptului că Apollon însuşi a trebuit să fie purificat după omorârea lui Python, el a putut să devină zeul care îndepărtează răul (apotropaios) şi purificatorul prin excelență (katharsios). Orice crimă de homicid producea o murdărie malefică, forță de natură aproape fizică, miasma, flagel veritabil care amenința colectivități întregi. Apollon a făcut mai umane obiceiurile arhaice privind omuciderile14. El este acela care a reuşit să facă să fie achitat Oreste de vina de matricid (cf. Eschil, Eumenidele).

Delfi avea o preistorie, ca loc oracular, cu mult înainte de Apollon. Oricare ar fi etimologia sa, grecii legau numele său de delphys, „matrice"15. Cavitatea misterioasă era o gură, un stomios, termen care înseamnă şi vagin. Omphalos-u\ de la Delfi era şi el atestat din epoca preelenică. Simbol al buricului, el era încărcat cu o semnificație genitală16; dar el era, mai ales, un „Centru al Lumii". După legendă, doi vulturi cărora li se dase drumul de către Zeus, de la cele două margini ale lumii, s-au întâlnit în omphalos. Acest venerabil loc oracular, în care se manifestau, din cele mai vechi timpuri, sacralitatea şi puterile Mamei Pământ, a primit o nouă orientare

religioasă sub domnia lui Apollon.
Oracolul era săvârşit de Pythia şi de profetul care asista consultaţia. La început, consultările aveau loc o dată pe an (la aniversarea zeului), apoi o dată pe lună şi, în cele din urmă, de mai multe ori, cu excepţia lunilor de iarnă, când Apollon lipsea. Operaţia comporta sacrificiul prealabil al unei capre, în general consultanţii puneau întrebările în formă de alternativă: dacă să se facă cutare ori cutare lucru. Pythia dădea răspunsul trăgând la sorţi bob alb sau negru17.
în cazurile mai grave, Pythia, inspirată de Apollon,profetiza în cripta templului. S-a vorbit despre „delirul pythic", dar nimic nu indică transele isterice sau „posesiunile" de tip dionysiac. Platon compara „delirul" (maneisd) Pythiei cu inspiraţia poetică dată de Muze ori cu elanul amoros al Afroditei. După Plutarh: „zeul se mulţumeşte să o umple pe Pythia de viziunile şi lumina care clarifică viitorul; în aceasta constă enthousiasm-ul"18. Pe momentele figurate, Pythia este calmă, senină, concentrată, ca şi zeul care o inspiră.
Prin ce mijloace se obţine această „stare secundă", rămâne încă un mister. Pythia, aleasă dintre tărăncile de la Delfi, profetiza la dată fixă. Frunzele de laur pe care ea le mesteca, fumigaţiile cu laur, apa pe care o bea din izvorul Cassotis nu au nici o proprietate îmbătătoare şi nu explică transa. După tradiţie, trepiedul său oracular era situat deasupra unui hău (chasmă), de unde emanau vapori cu proprietăţi supranaturale. Săpăturile, totuşi, n-au revelat nici o fisură
14 Obiceiul cerea ca făptaşul, chiar involuntar, al unui omor să fie răpus de familie; era singura măsură posibilă pentru a împăca sufletul victimei şi a îndepărta murdăria (miasma) produsă de crimă. Codul lui Dracon introduce autoritatea de stat în locul vendetelor: tribunalul cetăţii judecă omuciderea şi îl predă pe vinovat familiei victimei.
15 Şarpele femelă Delphyne, zămislit de Terra, cedează locul lui Python, şarpele mascul.
16 Discutată de M. Delcourt, op. cit., pp. 145 sq.
17 Divinaţia antică, atât de simplă în aparenţă, avea un model venerabil: Zeus alegea dintre destinele din poală şi le atribuia după cum îi plăcea.
18 Plutarh, Pythia, VII, 397 c; cf. Oracles, XL, p. 432 D; Delcourt, op. cit., p. 227.

în sol, nici în antrul în care cobora Pythia (dar se poate admite că ar fi dispărut ca urmare a unor cutremure). S-a tras concluzia, cam pripită, că întreg ansamblul — chasma cu vapori, coborârea Pythiei în coridor (adytori) — ar fi o imagine mitică destul de recentă19. Totuşi adyton-ul exista şi, după cum arată Mărie Delcourt (pp. 227 sq.), vechimea şi structura telurică a sanctuarului de la Delfi implicau o „coborâre" rituală în regiunile subterane. Deoarece nu s-a aflat nici o „cauză naturală" care ar fi putut să producă transa, s-a bănuit autosugestia Pythiei sau sugestionarea ei de la distanţă de către profet. In fond, nu se ştie nimic.
91. De la „viziune" Ia cunoaştere
„Extazul" apollinian, deşi provocat adesea de „inspiraţia" (adică posesiunea) zeului, nu implica totuşi comuniunea din enthousiasmos-ul dionysiac (cf. § 124). Extaticii, inspiraţi sau posedaţi de Apollon, erau cunoscuţi mai ales prin puterile lor cathartice şi oraculare. (Dimpotrivă, iniţiaţii în Misterele lui Dionysos, bakkhoi-i, nu dau niciodată dovadă de.putere profetică.) S-a remarcat caracterul „şamanic" al anumitor personaje semimitice, reputaţi adoratori ai lui Apollon.

Hyperboreanul Abaris, preotul lui Apollon, era înzestrat cu puteri oraculare şi magice (de exemplu, bilocaţia). Herodot (IV, 36) scrie că el „şi-a purtat peste tot pământul celebra sa săgeată, fără să se hrănească", iar după Heraclid (fr. 51 c) se afirma că Abaris zbura pe o săgeată. Or, săgeata, care joacă un anumit rol în mitologia şi religia sciţilor, este prezentă în ceremoniile şamanice siberiene[20]; ea este, de asemenea, prin excelenţă arma lui Appollon. Legende similare — comportând transe extatice susceptibile de a fi confundate cu moartea, bilocaţie, metamorfoze, coborâri în Infern etc. — circulau în legătură cu alte personaje fabuloase: Aristeas din Proconnez, Hermotimus din Clazomene, Epimenide din Creta, Pitagora. în ce-1 priveşte Orfeu, ilustrul „profet" al lui Apollon, mitologia sa abundă în isprăvi şamanice (cf. partea a Il-a).

Aşa cum îl ştiau grecii, începând de la Homer încoace, Apollon era, fără îndoială, mai mult decât un zeu-patron al extaticilor. Se poate totuşi descifra o continuitate destul de semnificativă între două vocaţii: cea „şamanică" şi cea apolliniană. Şamanii descoperă ceea ce este ascuns şi cunosc viitorul; viziunile, daruri ale lui Apollon, prin excelenţă, acordă fidelilor zeului acelaşi prestigiu. Ca şi în unele tradiţii şamanice siberiene, „viziunile" apolliniene incită inteligenţa şi deschid calea meditaţiei; în fond, ele conduc la „înţelepciune". Walter Otto observa că obţinerea cunoştinţelor oculte „este întotdeauna însoţită de o exaltare a spiritului"[21], şi acest lucru este adevărat mai cu seamă în cazul extazului şamanic. Aceasta explică importanţa capitală a muzicii şi a poeziei în cele două tradiţii. Şamanii îşi pregătesc transa cântând şi bătând din tobă; cea mai veche poezie epică centrasiatică şi polineziană a avut ca model aventurile şamanilor în călătoriile lor extatice. Principalul atribut al lui Apollon este lira; cântând, el farmecă zeii, animalele sălbatice, şi chiar pietrele (Euripide, Alcesta, 579 sq.; Apollonios din Rhodos, 1,740).

Arcul, al doilea atribut al lui Apollon, face şi el parte din zestrea şamanică, dar folosirea sa rituală depăşeşte sfera şamanismului; cât priveşte simbolismul arcului, el este universal răspândit. Apollon este cel care „săgetează de departe"; totuşi acelaşi epitet i se aplică lui Rama, lui Buddha şi altor eroi şi personaje fabuloase. Dar geniul grec a revalorizat în chip strălucit această temă arhaică, după cum a transfigurat tehnicile şi simbolica şamanică. Graţie lui Apollon, simbolismul arcului şi al tragerii cu arcul revelă alte situaţii spirituale: stăpânirea

19 Primele mărturii privind văgăuna datează din secolul I î.Hr.

20 Vezi referinţele în cartea noastră De Zalmoxis ă Gengis-Khan, p. 44, n. 42-43 [trad. românească, p. 51 — nota trad.].

21 W. Otto, The Homeric Gods, p. 72

la distanţă şi deci detaşarea de „imediat", de vâscozitatea concretului; calmul şi seninătatea pe care le implică orice efort de concentrare intelectuală. Pe scurt, Apollon reprezintă o nouă teofanie, expresie a unei cunoaşteri religioase a lumii şi a unei existenţe umane specific greceşti şi irepetabile.

Heraclit afirma că „armonia este rezultatul unei tensiuni între contrarii, precum aceea a arcului şi a lirei" (fr. 51). în Apollon, contrariile sunt asumate şi integrate într-o nouă configuraţie, mai largă şi mai complexă. Reconcilierea sa cu Dionysos face parte din acelaşi proces de integrare care îl promovase la rangul de patron al purificărilor ca urmare a uciderii lui Python. Apollon

revelează oamenilor calea care duce de la „viziunea" divinatorie spre gândire. Elementul demonic, implicat în orice cunoaştere ocultă, este exorcizat. Lecția apolliniana este exprimată, prin excelență, în celebra formulă de la Delfi: „Cunoaşte-te pe tine însuți!" Inteligența, ştiința, înțelepciunea sunt considerate drept modele divine, acordate de zei, în primul rând de Apollon. Seninătatea apolloniană devine, pentru omul grec, emblema a desăvârşirii spirituale şi, prin urmare, a spiritului. Dar e semnificativ că descoperirea spiritului încununează o lungă serie de conflicte urmate de reconcilieri, şi stăpânirea tehnicilor extatice şi oraculare.

92. Hermes, „însoțitorul omului"

Fiu al lui Zeus şi al nimfei Maia,Hermes este cel mai puțin olympian dintre zei. El păstrează încă anumite atribute specifice divinităților prehomerice: el este reprezentat încă sub aspect itifalic; el posedă un „baston magic", caduceul, şi o bonetă care-1 face invizibil; pentru a-1 imuniza la vrăjile Circei, el îi dă lui Ulise iarba magică, moly (Odiseea, 10, 302-306). Pe deasupra lui Hermes îi place să se amestece cu oamenii. Zeus spune că „însărcinarea cea mai dragă a lui Hermes este să fie însoțitorul oamenilor" (Iliada, 24, 334 sq.). Dar, în raporturile sale cu omul, el se comportă în egală măsură ca un zeu, un trickster şi un artizan. El este dătătorul de bunuri prin excelență (Odiseea, 8, 335): despre orice şansă se spune că ea este un dar al lui Hermes. Dar, pe de altă parte, el este întruchipare a tot ce implică şiretlic şi viclenie. Abia născut, el fură turmele fratelui său Apollon; de aceea el a devenit tovarăşul şi protectorul hoților. Euripide îl numeşte „domnul celor care lucrează noaptea" (Rhesus, 216 sq.).

Dar, dacă patronează furtunile şi aventurile galante nocturne, el este şi protectorul turmelor şi al călătorilor întârziați pe drum. „Nu există alt zeu care să arate atâta grijă pentru turme şi sporirea turmelor", scrie Pausanias (2, 3, 4). El este zeul drumurilor şi şi-a luat numele de la mormanele de pietre (hermaiori) de pe marginea drumurilor: fiecare trecător arunca o piatră în grămadă[22]. Probabil că, la origine, Hermes a fost un zeu protector al păstorilor nomazi, poate chiar un Stăpân al Animalelor. Dar grecii au interpretat atributele şi prestigiile arhaice ale lui Hermes într-un sens mai profund. El guvernează drumurile, pentru că merge cu mare iuțeală (are „sandale de aur") şi nu se rătăceşte noaptea pentru că ştie bine drumul. De aceea, el este călăuza şi protectorul turmelor şi patronul hoților, în acelaşi timp. Din acelaşi motiv el a devenit şi mesager al zeilor.

Probabil că aceleaşi atribute i-au permis lui Hermes să devină psihopomp: el călăuzeşte morții în lumea de dincolo pentru că ştie drumul şi se poate orienta pe întuneric. Dar el nu este un zeu al morților, deşi muribunzii spun că sunt luați de Hermes. El îşi permite să circule nepedepsit în toate cele trei niveluri cosmice. Dacă însoțeşte sufletele în Infern, tot el este acela care le aduce pe pământ, cum se întâmplă cu Persephona, cu Euridice, sau, în Perşii

22 Obiceiul este atestat şi azi la numeroase popoare şi tot în legătură cu călătoriile.

(629) lui Eschil, cu sufletul Marelui Rege. Raporturile lui Hermes cu sufletele morților se explică, de asemenea, prin facultățile sale „spirituale". Căci şiretenia şi inteligența lui practică, inventivitatea (el descoperă focul) sa, puterea sa de a se face nevăzut şi de a ajunge pretutindeni într-o clipă anunță deja atributele de înțelepciune, şi mai ales de stăpânire a ştiințelor oculte, atribute care vor deveni, mai târziu, în epoca elenistică, specifice, prin excelență, lui Hermes. Cel

ce se orientează în întuneric, călăuzeşte sufletele morţilor şi circulă cu iuţeala fulgerului, fiind, deopotrivă, văzut şi nevăzut, reflectă, în ultimă instanţă, o modalitate a spiritului: nu numai inteligenţa şi viclenia, ci şi gnosa şi magia.

După ce analizează cu strălucire atributele lui Hermes, W. Otto recunoaşte că „lumea sa nu este o lume eroică" şi conchide că dacă această „lume nu este nobilă [...], ea e departe de a fi vulgară şi respingătoare"23. Ceea ce e exact, dar nu e destul. Căci ceea ce caracterizează figura lui Hermes, deja în epoca clasică, sunt raporturile sale cu lumea oamenilor, o lume prin definiţie „deschisă", mereu pe punctul de a se face, adică de a se îmbunătăţi şi autodepăşi. Atributele sale principale — vicleşugul şi inventivitatea, stăpânirea asupra întunericului, interesul pentru activitatea oamenilor, psihopompia — vor fi continuu reinterpretate şi vor sfârşi prin a face din Hermes o figură tot mai complexă, erou civilizator, patron al ştiinţelor şi imagine exemplară pentru gnosele oculte.

Hermes este unul dintre puţinii zei olympieni care nu-şi vor pierde actualitatea religioasă după criza religiei „clasice" şi nu vor dispărea o dată cu triumful creştinismului. Asimilat cu Thot şi cu Mercurius, el va cunoaşte o nouă vogă în epoca elenistică şi, în calitate de Hermes Trismegistul, va supravieţui, prin intermediul alchimiei şi hermetismului, până în secolul al XVII-lea. Deja de pe acum, filosofii greci vor vedea în Hermes logios-ul, personificarea gândirii. El va fi considerat posesorul tuturor cunoştinţelor şi în primul rând al gnosei secrete; ceea ce-1 va face „şeful tuturor magicienilor", victorios împotriva puterilor întunericului, căci „el cunoaşte totul şi poate face totul"24. Episodul din Odiseea, cu planta misterioasă moly, va fi continuu alegorizat, atât de greci cât şi de autorii creştini. Se va vedea, în această plantă care-1 salvează pe Ulise de soarta tovarăşilor săi metamorfozaţi de către Circe în porci, spiritul care se împotriveşte instinctului, sau educaţia care purifică sufletul. Iar Hermes, identificat de către filosofi cu Logosul, va fi comparat cu Hristos de către patristică, în aşteptarea nenumăratelor omologii şi identificări efectuate de alchimiştii Renaşterii (vezi partea a III-a).

93. Zeiţele I: Hera, Artemis

Poziţia privilegiată a Herei datorează mult lui Homer, care a reliefat faptul că ea era soţia lui Zeus. La început, Hera era zeiţa Argeşului; de aici cultul ei s-a răspândit în toată Grecia. Willamowitz explică numele ei ca fiind o formă feminină a lui heros, şi având sensul de despoina, „Stăpâna Noastră"25. E greu de decis dacă aheenii au adus cu ei zeiţa sau doar numele ei. Ei au fost probabil foarte impresionaţi de puterea şi maiestatea Stăpânei din Argos, şi au ridicat-o la rangul de soţie a principalului lor zeu26. Acesta este poate motivul pentru care Hera a devenit simbolul şi patroana instituţiei căsătoriei. Infidelităţile nenumărate ale lui Zeus i-au stârnit gelozia şi au provocat certuri îndelung povestite de către poeţi şi mitografi. Zeus se comportă cu Hera aşa cum niciodată un şef ahean n-ar fi îndrăznit să se poarte faţă de

23 W. Otto, The Homeric Godx, pp. 122 sq.

24 Vezi izvoarele citate de Hugo Rahner, Greek Myths and Christian Mystery, pp. 191-192. Cf. partea a II-a a lucrării.

25 U. von Willamowitz, Glaube, I, 2.

26 H.J. Rose, Handbook, p. 52; W.K.C. Guthrie, op. cit., p. 72.

soția sa: el o umple de lovituri si odată chiar o spânzură cu o greutate mare legată de picioare, tortură aplicată mai târziu sclavilor27.
După Hesiod (Theogonia, 923-924), Hera i-a născut lui Zeus trei copii: Hebe, Ares si Eileithya, şi 1-a zămislit singură pe Hefaistos (ihid., 926). Partenogeneza, facultate de autofecundare, subliniază că însăşi cea mai olympiană dintre zeițe îşi păstrează încă un caracter specific mediteranean şi asiatic. Este greu de precizat sensul originar al tradiției după care Hera îşi recăpăta în fiecare an fecioria, îmbăindu-se în izvorul Kanathos28. Este vorba oare de un simbol solidar concepției patriarhale a căsătoriei (căci, se ştie, fecioria era considerabil prețuită în societățile de tip patriarhal)? Oricum ar fi, grecii au transformat-o radical pe zeița din Argos. Dar se mai pot încă descifra câteva din trăsăturile ei originare. Ca majoritatea zeițelor egeene şi asiatice, Hera era o divinitate a fecundității universale şi nu numai a căsătoriei. Deşi ipoteza unei Hera-Mama Pământ a fost respinsă de unii savanți, este greu să explici altfel faptul că se vorbea despre un hieros gamos cu Zeus (mitic sau reactualizat în ritualuri), în numeroase locuri (Plateea, Eubeea, Atena, Samos etc.). Este imaginea tipică a unei împreunări între un zeu fecundator al furtunii şi Mama-Pământ. Pe deasupra, Hera era adorată la Argos ca „zeiță a jugului" şi „bogată în boi", (în Iliada, Homer o descrie „cu ochi de bou".) în sfârşit, ea era considerată drept mama unor monştri fioroşi precum Hydra din Lerna. Or, zămislirea de monştri le caracterizează pe zeițele telurice, într-adevăr, aşa cum am văzut (§ 83), după Hesiod, mama lui Typhon era Geea (Pământul). Dar toate aceste atribute şi prestigii chtoniene au fost progresiv uitate, şi de la Homer încoace, Hera a fost ceea ce va rămâne până la sfârşit: zeița, prin excelență, a căsătoriei.
Numele de Artemis, atestat sub forma Artimis pe o inscripție din Lydia, indică originea sa orientală. Caracterul arhaic al zeiței este evident: ea este înainte de toate, şi prin excelență, Stăpâna Animalelor (poînia theron, cum e calificată în Iliada, XXI, 470 sq.); adică iubitoare de vânătoare şi protectoare a animalelor sălbatice totodată. Homer o numeşte şi Agrotera, „A Sălbăticiunilor", iar Eschil (fr. 342) „Doamna Munților Sălbatici", îi place să vâneze mai ales în timpul nopții. Leul si ursul îi sunt animale favorite şi heraldice; fapt ce aminteşte de prototipurile asiatice. Homer (Iliada, V, 549) povesteşte cum Artemis 1-a învățat pe Scamandrius arta de a vâna orice vânat. Dar ea se înfurie când doi vulturi sfâşie şi devorează o iepuroaică gravidă (Eschil, Agamemnon, 133 sq.)
Artemis este prin excelență zeița fecioară, ceea ce putea să se înțeleagă, la început, ca liberă de jugul matrimonial. Dar grecii au văzut în perpetua ei virginitate indiferență față de dragoste. Imnul homeric către Afrodita (I, 17) recunoaşte frigiditatea zeiței, în tragedia lui Euripide, Hippolyt (1301), Artemis însăşi îşi declară deschis ura față de Afrodita.
Şi totuşi ea prezintă numeroase elemente de zeiță-mamă. în Arcadia, în cel mai vechi loc de cult al său, ea era asociată cu Demeter şi Persephone. Herodot (II, 156) asigură că Eschil o considera fiică a lui Demeter, adică o identifica lui Persephone. Unii autori greci afirmau că în Creta era numită Britomartis29, ceea ce indică raporturile sale cu zeița minoeană. Probabil că printre numele sale în alte limbi trebuie să menționăm Cybele în Frigia şi Mă în Cappadocia. Nu se ştie când şi în ce regiune a început ea să fie cunoscută ca Artemis. La Efes, funcția
27 Iliada, I, 567, 587; XV, 18 sq. Cf. Plaut, Asinaria, 303-304; H.J. Rose, op. cit., p. 106 si n. 15.

în măsura în care se poate descifra în atari scene amintirea unor realități istorice e vorba desigur de o epocă destul de veche de dinainte de sosirea aheilor în peninsulă. Ceea ce e semnificativ e faptul că Homer şi auditoriul său se puteau amuza de asemenea încăierări.
28 Pausanias, II, 36,2, care menționează si cultele secrete ale Herei din Argos, lucru ce i se pare excepțional lui Rose, op. cit., p. 128, n. 11. Dar vezi H. Jeanmaire, Dionysos, pp. 208 sq.
29 Cf. referințele în H.J. Rose, Handbook, p. 131, n. 59.
179
Olympienii si eroii
maternă era reprezentată plastic şi într-un chip atât de grotesc încât cercetătorii ezită să recunoască acolo o divinitate grecească. Artemis era venerată de către femei ca Locheia, zeița naşterilor. Ea era, de asemenea, kuroîrophos, „dădacă" şi instructoare a tinerilor, în unele din ritualurile sale atestate în epoca istorică se poate descifra moştenirea ceremoniilor inițiatice feminine a societăților egcene din mileniul al II-lea. Dansurile în cinstea lui Artemis de la Alpheea, ca de altfel dansurile zeiței din tot Peloponesul, aveau un caracter orgiastic. Un proverb rostea: „Unde n-a dansat Artemis?" Altfel spus: unde nu se dansează pentru Artemis?30
Sub aspectele ei multiple, şi adesea contradictorii, se ghiceşte pluralitatea formelor divine arhaice, revalorizate şi integrate într-o vastă structură de către geniul religios grec. Arhaica Doamnă a Munților şi Stăpână a Sălbăticiunilor din preistoria mediteraneană a asimilat foarte devreme atributele şi prestigiile Zeițelor Mame, dar fără a pierde prin aceasta trăsăturile ei cele mai arhaice şi mai specifice: patroană atât a vânătorilor cât şi a fiarelor sălbatice, şi a tinerelor fete. După Homer, profilul ei începe să se precizeze: Artemis guvernează sacralitatea vieții sălbatice care cunoaşte fertilitatea şi maternitatea, dar nu şi dragostea şi căsătoria. Ea a păstrat întotdeauna un caracter paradoxal, ilustrat mai ales prin coexistența temelor contradictorii (de exemplu, virginitate-maternițațe). Imaginația creatoare a poeților, mitografilor şi teologilor greci a ghicit că o atare coexistență a contrariilor poate sugera unul din misterele divinității.
94. Zeițele II: Atena, Afrodita
Atena este cu siguranță cea mai importantă zeiță greacă după Hera. Numele său nu a putut fi explicat prin greacă. Cât priveşte originea sa, ipoteza lui Nilsson, admisă de majoritatea savanților, pare destul de convingătoare: Atena ar fi fost o Stăpână a Palatului, protectoare a palatelor întărite ale regilor micenieni; deşi zeiță domestică, în legătură cu meseriile femeieşti ori bărbăteşti, prezența sa în citadelă în timp de războaie şi jafuri i-a conferit atributele şi prestigiile unei zeițe războinice. Ea iese din capul lui Zeus îmbrăcată în armură fluturându-şi lancea şi scoțând strigătul ei de război. Numeroase titluri ale sale îi proclamă acest caracter marțial: Promachos (Luptătoarea), Sthenias (Puternica), Areia (Războinica) etc.
Totuşi, aşa cum se arată în numeroase episoade din Iliada, Atena este duşmana implacabilă a lui Ares, pe care îl zdrobeşte, de altfel, în faimoasa bătălie a zeilor din cântul al XXI-lea (390 sq.)31. Dimpotrivă, ea îl admiră pe Herakles, adevărat model de erou. Ea îl ajută în încercările sale supraomeneşti şi, la sfârşit, îl călăuzeşte în cer (Pausanias, III, 18, 11 etc.). Atena îl admira, de asemenea, pe Tydeus şi voia să-1 facă nemuritor; dar când îl văzu pe eroul, grav rănit, cum despică țeasta vrăjmaşului şi îi soarbe creierul — zeița s-a îndepărtat dezgustată32. Tot ea este cea care, prin prezența ei, îl opreşte pe Ahile să ridice spada ca răspuns la insultele lui

Agamemnon (Iliada, I, 194 sq.).
Dar într-o epopee compusă pentru un auditoriu care exalta isprăvile războinice, Atena se revelă altfel decât zeiță marțială. Motivul pentru care ea participă la război este faptul că acesta este o ocupație prin excelență masculină. Căci, după cum spune ea însăşi: „inima mea în toate înclină de partea bărbatului, cu excepția căsătoriei" (Eschil, Eumenidele, 736). Imnul homeric către Afrodita (1,9) recunoaşte că zeița dragostei nu are putere asupra Atenei. Homer şi Hesiod
30 H. Jeanmaire, Dionysos, pp. 212 sq.
•" E adevărat că Ares e detestat de toți zeii care-i spun „nebun" pentru că nu cunoaşte „ce este drept" (Iliada, V, 761). Zeus însuşi recunoaşte că „nici un oiympian nu este atât de urât", căci Ares „nu se gândeşte decât la ră/boaie şi încăierări" (V, 890).
32 Bacchilide, IV. 41; Apollodor, Bibi., III, 6, 8, 3.

o numesc Pallas, „Fata", şi la Atena, ea este „Fecioara" (Parthenos}. Dar ea este alt gen de zeiță-fecioară decât Artemis: nu ocoleşte bărbații şi nu îi ține la distanță. Atena se împrieteneşte şi îl protejează pe Ulise, pe care îl prețuieşte pentru puternica sa personalitate şi înțelepciune: el este bărbatul „bogat în sfaturi" (polymetis), singurul pe care oamenii îndrăznesc să-1 compare cu Zeus (Iliada, II, 169,407,636). în Theogonia (896), Hesiod o consideră „egalul tatălui ei în forță şi înțelepciune prevăzătoare". Atena este unica dintre olympieni care nu are mamă. Imnul homeric (I, 9 sq.) aminteşte pe scurt că Zeus a născut-o din propriul său cap, dar cel ce povesteşte mitul în întregime este Hesiod. Zeus a înghițit-o pe Metis, zeița inteligenței, pe când ea era deja însărcinată, şi Atena a venit pe lume ieşind din țeasta tatălui ei (Theogonia, 886 sq.; cf. § 84). S-a văzut în acest episod o adăugare târzie; mitul originar ar fi evocat pur şi simplu apariția Atenei pe vârful muntelui Olymp. Dar Otto subliniază, pe bună dreptate, caracterul arhaic, „sălbatic", al temei înghițirii33.
Oricare ar fi originea lui, mitul naşterii miraculoase a Atenei ilustrează şi confirmă raporturile sale foarte strânse cu Zeus. „înclin cu totul înspre Tată", mărturiseşte ea în Eumenidele (736). în Odiseea (XIII, 297) zeița îi spune lui Ulise: „Eu între zei pe lume sunt vestită prin agerimea minții (metis'} şi prin iscusința mea", într-adevăr, metis, inteligența practică, este atributul ei cel mai caracteristic. Atena nu e numai patroana meşteşugurilor feminine prin excelență, cum ar fi torsul şi țesutul. Ea este mai ales „politehniciană", inspiratoare şi învățătoare a tuturor meşteşugarilor specializați. Fierarul învață de la Atena să făurească brăzdarul plugului şi olarii o invocă: „Vino la noi, Atena, ține-ți mâna deasupra cuptorului nostru!"34 Ea, îmblânzitoarea de cai, a inventat zăbala calului şi i-a învățat pe oameni cum să se folosească de car. Când e vorba de navigație, domeniu guvernat de drept de către Poseidon, Atena îşi revelează complexitatea şi totodată unitatea acelei metis care îi e proprie. Inițial, ca intervine în multiplele operații tehnice proprii construcției unei nave. Dar ea îl şi ajută pe cârmaci să-şi „conducă drept" corabia35.
Rareori se întâlneşte un exemplu de ceea ce s-ar putea numi sacralitatea invenției tehnice şi mitologia inteligenței. Alte divinități ilustrează nenumărate forme ale sacralității vieții, fertilității, morții, instituțiilor sociale etc. Atena revelă caracterul „sacru", sau originea „divină", a anumitor meserii şi vocații implicând inteligență, abilitate tehnică, invenție practică, dar şi autostăpânire de

sine, seninătate în încercări, încredere în coerența şi deci inteligibilitatea lumii. Se înțelege de ce patroana acestei metis va deveni, în vremea filosofilor, simbolul ştiinței divine şi al înțelepciunii umane.

Afrodita reprezintă o creație nu mai puțin remarcabilă a geniului grec, deşi se situează la un nivel cu totul deosebit. Zeița este cu siguranță de origine orientală, aşa cum stăruitor o indică tradiția (Herodot, 1,105; Pausanias, I, 14,7). în Iliada, Afrodita îi protejează pe troieni. în plus, ea prezintă analogii cu divinitățile de tip Iştar. Totuşi, în Cipru, centru milenar al sincretismului egeeano-asiatic, începe să se precizeze figura ei specifică (Odiseea, 8,362 sq.). Procesul de elenizare este destul de avansat în Iliada (5, 365), unde Homer o proclamă fiică a lui Zeus şi a Dionei, şi soție a lui Hefaistos36. Dar Hesiod a păstrat o versiune mai arhaică a naşterii ei: zeița a apărut din sămânța amestecată cu spumă (aphros) ieşită din părțile sexuale ale lui Ouranos azvârlite în mare. Or, tema castrării unui mare zeu este, după cum am văzut (§ 46), de origine orientală.

-'-' Cf. Homeric Gods, p. 51. Homer nu face alu/ie la acest mit (după cum trece, de altfel, sub tăcere povestea lui Cronos), dar o numeşte pe Atena „fiica puternicului Părinte" (obrimo-patre).

34 Cf. epigrama homerică (14-2) citată de W. Otto, p. 58.

35 Cf. M. Detienne, „Le navire d'Athena".

36 Abia mai târziu, Ares, /cui războiului, îi devine soț; în Odiseea (8, 266-366) el îi este amant.

181

Olympieniî şi eroii

în cultul ei, se disting anumite elemente asiatice (de exemplu, hierodulele) alături de elemente mediteraneene (porumbelul). Pe de altă parte, Imnul homeric către Afrodita (I,69 sq.) o prezintă ca o veritabilă Stăpână a Animalelor: „în urma ei, mergeau, linguşindu-o, lupi suri, lei cu coamă sălbatică, urşi şi pantere iuți şi lacome de pui de căprioară". Dar o trăsătură nouă, specifică Afroditei, se adaugă la aceasta: zeița „a pus dorința în piepturile lor; atunci ele s-au îndreptat toate deodată să se împreuneze în umbra văilor" (după traducerea lui Jean Humbert). Afrodita „pune dorința" nu numai în piepturile animalelor, ci şi ale oamenilor şi zeilor. Ea „tulbură chiar şi rațiunea lui Zeus"; tot ea îl face „cu uşurință să se împreuneze cu muritoarele, în pofida Herei" (ibid,, 36, 40). Astfel, Imnul homeric identifică în elanul sexual elementul de unitate a celor trei moduri de existență: animală, umană şi divină. Pe de altă parte, subliniind caracterul ireductibil şi irațional al concupiscenței, Imnul justifică aventurile amoroase ale lui Zeus (care vor fi de altfel repetate la nesfârşit de către zei, eroi şi oameni). Este vorba, pe scurt, de o justificare religioasă a sexualității; căci, stârnite de Afrodita, chiar excesele şi violențele sexuale trebuie recunoscute ca având origine divină.

întrucât domneşte în toate cele trei niveluri cosmice, Afrodita este atât celestă (Asteria, Ourania), cât şi marină (Anadyomene, „cea ieşită din mare")37 şi terestră: sub paşii ei drumurile se acoperă de flori; ea este „cauza primă" a fertilității vegetale (Eschil, Danaidele, fr. 44). Dar Afrodita nu va deveni niciodată zeița prin excelență a fertilității. Amorul fizic, împreunarea trupească este domeniul ei specific, pe care îl inspiră, îl exaltă şi-1 apără, în acest sens, se poate spune că datorită Afroditei grecii regăseau caracterul sacru al impulsului sexual primar. Vastele resurse spirituale ale dragostei vor fi călăuzite de alte figuri divine, în primul rând de către Eros. Scriitorii

şi artiştii plastici vor exploata exact această sexualitate iraţională şi ireductibilă a zeiţei; dovadă este faptul că, în epoca elenistică, „farmecele Afroditei" vor deveni clişee literare. Eşti aproape ispitit să vezi în această dezvoltare artistică sub semnul Afroditei, desacralizarea radicală a iubirii fizice, în fapt, este vorba de un camuflaj inimitabil şi bogat în semnificaţii, precum se pot regăsi în atâtea alte creaţii ale geniului grec. Sub aparenţa unei divinităţi frivole se ascunde una din sursele cele mai profunde ale experienţei religioase: revelaţia sexualităţii ca transcendenţă şi mister. Vom întâlni alte forme ale acestui tip de camuflaj, analizând procesul de desacralizare a lumii moderne (vezi partea a III-a).

95. Eroii

Pindar distingea trei categorii de fiinţe: zei, eroi, oameni (Olympice, 2,1). Pentru istoricul religiilor, categoria eroilor pune anumite probleme importante: care este originea şi structura ontologică a eroilor greci, şi în ce măsură sunt ei comparabili cu alte tipuri de intermediari între zei şi oameni? Urmând credinţa anticilor, E. Rohde considera că eroii „sunt strâns înrudiţi, pe de o parte cu zeii chtonieni şi pe de altă parte cu oamenii săvârşiţi din viaţă, în fapt, ei nu sunt altceva decât spirite de oameni decedaţi, care sălăşluiesc în interiorul pământului, care trăiesc acolo etern, aidoma zeilor, şi care se apropie de aceştia prin putere"38. Ca şi zeii, eroii erau cinstiţi prin sacrificii, dar numele şi procedeele acestor două categorii de rituri erau diferite. Dimpotrivă, în lucrarea sa Gotternamen (1896), publicată la trei ani după Psyche, H. Usener susţinea originea divină a eroilor: ca şi demonii, eroii provin din divinităţi „temporare" sau „particulare" (Sondergotter), adică fiinţe divine cu funcţii specifice.

37 Scoica, simbol acvatic şi totodată sexual, face parte din acele hiera proprii acestei zeiţe.

38 Erwin Rohde, Psyche (trad. franceză), p. 124.

în 1921, L. R. Farnell a propus o teorie de compromis care se bucură încă de un anume prestigiu. După acest autor, eroii nu au toţi aceeaşi origine; el distinge şapte categorii: eroi de origine divină sau rituală, personaje care au trăit cu adevărat (războinici sau sacerdoţi), eroi inventaţi de poeţi sau de cărturari etc. în fine, într-o carte bogată şi pătrunzătoare, G// eroi greci (1958), A. Brelich descrie astfel „structura morfologică" a eroilor: ei sunt personaje a căror moarte are un relief particular şi care au strânse relaţii cu lupta, agonistica, mantica şi medicina, iniţierea de pubertate şi Misterele; ei întemeiază cetăţi şi cultul lor are un caracter civic; ei sunt strămoşii grupurilor consangvine şi „reprezentanţii prototipici" ai anumitor activităţi umane fundamentale. Eroii sunt, în plus, caracterizaţi prin trăsături singulare, chiar monstruoase, şi printr-un comportament excentric, care trădează natura lor supraumană39.

S-ar putea spune, într-o formulare sumară, că eroii greci împărtăşesc o modalitate existenţială sui generis (supraumană, dar nu divină) şi acţionează într-o epocă primordială, şi anume aceea care urmează cosmogoniei şi triumfului lui Zeus (cf. § § 83-84). Activitatea lor se desfăşoară după apariţia oamenilor, dar într-o perioadă a „începuturilor", când structurile nu erau pentru totdeauna fixate şi normele nu erau încă suficient stabilite. Modul lor propriu de a fi trădează caracterul nedesăvârşit şi contradictoriu al timpului „originilor".

Naşterea şi copilăria eroilor sunt ieşite din comun. Ei sunt coborâtori din zei, dar uneori sunt

consideraţi ca având o „dublă paternitate" (astfel, Herakles se trage din Zeus şi Amphitryon, Teseu din Poseidon şi din Egeu) sau naşterea lor este în afara regulilor (Aegysthos, fruct al incestului lui Thyestes cu propria-i fiică). Ei sunt abandonaţi la scurtă vreme de la naştere (Oedip, Perseu, Rhesos etc.) şi sunt alăptaţi de animale40, îşi petrec copilăria călătorind în ţări îndepărtate, se singularizează prin aventuri fără număr (mai ales isprăvi războinice şi sportive) şi celebrează nunţi divine (printre cele mai ilustre sunt cele dintre Peleus şi Thetis, Niobe şi Amfion, lason şi Mcdeea).

Eroii se caracterizează printr-o formă specifică de creativitate, comparabilă cu aceea a Eroilor civilizatori din societăţile arhaice. Ca şi strămoşii mitici australieni, ei modifică peisajul, sunt consideraţi „autohtoni" (Le. primii locuitori ai anumitor regiuni) şi strămoşi ai raselor, popoarelor sau familiilor (Argienii descind din Argos, Arcadienii din Arkos etc:). Ei inventează — adică „întemeiază", „revelează" — numeroase instituţii umane: legile cetăţii, şi regulile vieţii urbane, monogamia, metalurgia, cântecul, scrisul, tactica etc., şi sunt primii în practicarea anumitor meserii. Ei sunt prin excelenţă fondatori de cetăţi şi personajele istorice care întemeiază colonii devin, după moarte, eroi41. în plus, eroii instaurează jocuri sportive şi una din formele caracteristice ale cultului lor este concursul de lupte. Conform unei tradiţii, cele patru jocuri panelenice, înainte de a aparţine lui Zeus, erau consacrate eroilor. (Cultul luptei de la Olympia, de exemplu, era celebrat în onoarea lui Pelops.) Acest lucru explică eroizarea atleţilor victorioşi şi celebri42.

Anumiţi eroi (Ahile, Teseu etc.) sunt asociaţi riturilor de iniţiere ale adolescenţilor şi cultul eroic este deseori oficiat de către efebi. Numeroase episoade din saga lui Teseu sunt, de fapt, confruntări iniţiatice: astfel, scufundarea sa rituală în mare, încercare iniţiatică echivalând cu o călătorie în lumea cealaltă, în palatul de sub mare al Nereidelor, zâne prin excelenţă courotrophoi; la fel, pătrunderea lui Teseu în labirint şi lupta sa cu monstrul (Minotaurul), temă exemplară a iniţierilor eroice; tot aşa, în sfârşit, răpirea Ariadnei, una din multiplele epifanii

39 G/i eroi greci, p. 313. Paginile care urmea/ă datorează mult analizelor lui Brelich.

40 Paris este hrănit de o ursoaică, Aegysthos de către o capră, Hippothous de o iapă etc.; acest motiv iniţiatic este
extrem de răspândit, cf. § 105.

41 A. Brelich, op. cit., pp. 129-185.

42 Precum Kleomedes în Jocurile olympice din 496 (Pausanias, VI, 9, 6).

ale Afroditei, confruntare iniţiatică în care Teseu îşi desăvârşeşte iniţierea printr-o hierogamie. După H. Jcanmaire, ceremoniile care constituiau Theseia vor fi ieşit din ritualuri arhaice care, într-o epocă anterioară, marcau întoarcerea adolescenţilor în oraş, după şederea lor iniţiatică în pădure43. Tot astfel, unele momente ale legendei lui Ahile se lasă interpretate ca nişte probe iniţiaţi ce: el a fost crescut de Centauri, adică a fost iniţiat în pădure de către Maeştri mascaţi sau care se manifestau sub aspect de animale; el a suferit trecerea prin foc şi prin apă, confruntări clasice de iniţiere, şi a trăit chiar, câtva timp, printre fete, îmbrăcat ca o fată, urmând unui obicei specific al anumitor iniţieri arhaice de pubertate44.

Eroii sunt asociați, de asemenea, cu Misterele: Triptolemos are un sanctuar şi Eumolpus un mormânt, la Eleusis (Pausanias, 1,38,6; 1,38,2). în plus, cultul eroilor este solidar oracolelor, mai ales riturilor de incubație care vizează vindecarea (Calchas, Amfiaraos, Mopsos etc.); anumiţi eroi au deci legătură cu medicina (în primul rând Asclepios)45.
O trăsătură caracteristică a eroilor este moartea lor. In mod excepțional, unii eroi sunt transportați în Insulele Fericiților (precum Menelaos), în insula mitică Leuke (Ahile), pe Olymp (Ganymede) sau dispar sub pământ (Trofonius, Amfiaraos). Dar enorma majoritate suferă o moarte violentă în război (precum eroii de care vorbeşte Hesiod, căzuți în fața Tebei şi la Troia), în lupte neobişnuite, sau prin trădare (Agamemnon răpus de către Clytemnestra, Laios de către Oedip etc.). De multe ori, moartea lor este deosebit de dramatică: Orfeu şi Penteu sunt rupți în bucăți, Acteon este sfâşiat de câini, Glaukos, Diomede, Hippolyt de către cai; ori sunt devorați sau trăsniți de către Zeus (Asclepios, Salmoneus, Lykaon etc.), ori muşcați de un şarpe (Oreste, Mopsos etc.)46.
Totuşi, moartea lor este aceea care confirmă şi proclamă condiția lor supraumană. Dacă nu sunt nemuritori, precum zeii, eroii se disting de oameni prin faptul că ei continuă să acționeze şi după moarte. Rămăşițele eroilor sunt încărcate de redutabile puteri magico-religioase. Mormintele, relicvele lor, cenotafurile operează asupra celor vii timp de secole. Intr-un anume sens, se poate spune că eroii se apropie de condiția divină grație morții lor; ei se bucură de o postexistență nelimitată, care nu este nici larvară, nici pur spirituală, ci constă într-o supraviețuire sui generis, pentru că ea depinde de rămăşițele, urmele sau simbolurile trupurilor lor.
într-adevăr, contrar obiceiului general, rămăşițele eroilor sunt înmormântate în interiorul cetății; ele sunt admise chiar în sanctuare (Pelops în templul lui Zeus din Olympia, Neoptolemus în acela al lui Apollon, la Delfi). Mormintele şi cenotafurile lor constituie centrul cultului eroic; sacrificii întovărăşite de jeliri rituale, rituri de doliu, „coruri tragice". (Sacrificiile destinate eroilor erau asemănătoare cu cele efectuate pentru zeii chtonieni, şi se distingeau de sacrificiile oferite olympienilor. Victimele dedicate olympienilor erau ucise cu gâtlejul spre cer, cele oferite zeilor chtonieni şi eroilor, cu gâtlejul înclinat spre pământ; victima olympienilor trebuia să fie albă, cea a chtonienilor şi a eroilor era neagră, ea trebuia arsă în întregime, şi nici un om nu avea voie să mănânce din ea; tipul altarelor olympiene era templul clasic, ridicat deasupra pământului, uneori clădit pe o înălțime, al chtonienilor şi eroilor, un cămin jos, un sălaş subteran sau un adyton, care reprezenta poate un mormânt; sacrificiile oferite olympienilor erau efectuate în dimineți însorite, cele oferite eroilor şi chtonienilor, seara sau la miezul nopții47.)
43 H. Jeanmaire, Couro'iet Couretes. pp. 323 sq., 338 sq. şi passim; M. Eliade, Naissances mystiques, p. 228; cf., de asemenea, A. Brelich, op. cit., pp. 124 sq.
44 Cf. M. Eliade, Naissances mystiques, p. 229.
45 Vezi documentarea la A. Brelich, op. cit., pp. 106 sq.
46 Izvoarele sunt citate de A. Brelich, p. 89.
47 E. Rohde, Psyche. pp. 123-124; cf,, de asemenea, W.G.K. Guthrie, The Greeks and their Gods, pp. 221-222 (= Leş Grecs et leurs dieux, pp. 246-247).

Toate aceste fapte reliefează valoarea religioasă a „morții" eroice şi a rămăşițelor pământeşti ale eroului. Decedând, eroul devine un geniu tutelar care ocroteşte cetatea împotriva invaziilor, a epidemiilor şi a tot felul de flageluri. La Marathon, a fost văzut Teseu în fruntea atenienilor (Plutarh, Thes., 35,5; vezi alte exemple la Brelich, pp. 91 sq.). Dar eroul se bucură de asemenea de o „imortalitate" de ordin spiritual, de glorie, de perenitatea numelui său. El devine astfel modelul exemplar pentru toți aceia care se străduiesc să-si depăşească condiția efemeră de muritori, să-şi salveze numele de uitarea definitivă, să supraviețuiască în memoria oamenilor. Eroizarea personajelor reale — regii Spartei, luptătorii căzuți la Marathon sau în Plateea, tiranoctonii — se explică prin faptele lor excepționale, care îi despart de restul muritorilor şi îi „proiectează" în categoria eroilor48.

Grecia clasica şi mai cu seamă epoca elenistică ne-a transmis o viziune „sublimă" asupra eroilor, în realitate, natura lor este în afara regulilor, ambivalență, chiar aberantă. Eroii se dovedesc „buni" şi „răi", în acelaşi timp, şi concentrează atribute contradictorii. Ei sunt invulnerabili (e.g. Ahile) şi totuşi sfârşesc prin a fi doborâți; ei se disting prin forța şi prin frumusețea lor, dar şi prin trăsături monstruoase (statură uriaşă — Herakles, Ahile, Oreste, Pelops — dar şi submijlocie49), sunt theriomorfi (e.g. Lykaon, „lupul") sau susceptibili de a se metamorfoza în animale. Ei sunt androgini (Cecrops) sau îşi schimbă sexul (Tiresias), sau se travestesc în femei (Herakles). în plus, eroii se caracterizează prin numeroase anomalii (acefalie sau policefalie; Herakles este înzestrat cu trei şiruri de dinți); ei sunt adesea şchiopi, chiori sau orbi. De multe ori, eroii cad victime nebuniei (Oreste, Bellerophon, chiar excepționalul Herakles, când îşi masacrează fiii pe care i-i dăduse Megara). Cât priveşte comportamentul sexual al eroilor, el este excesiv şi aberant: Herakles fecundează într-o noapte cele cincizeci de fete ale lui Thespios; Teseu este renumit pentru numeroasele sale violuri (Elena, Ariadna etc.), Ahile o răpeşte pe Stratonice. Eroii comit incest cu fiicele ori mamele lor, şi masacrează din invidie, mânie, sau de multe ori fără nici un motiv; ei îşi omoară chiar tații, mamele, ori rudele.

Toate aceste trăsături ambivalențe şi monstruoase, aceste comportamente aberante, reamintesc fluiditatea timpului „originilor", când „lumea oamenilor" nu era încă făurită, în acea epocă primordială, iregularitățile şi abuzurile de tot felul (adică tot ceea ce va fi denunțat mai târziu ca monstruozitate, păcat, ori crimă) suscită, direct ori indirect, opera creatoare. Totuşi, ca urmare tocmai a creațiilor lor — instituții, legi, tehnici, arte — apare „lumea oamenilor", în care infrac-țiunile şi excesele vor fi interzise. După epoca eroilor, în „lumea oamenilor", timpul creator, acel illud tempus al miturilor, este definitiv încheiat.

Provocarea eroilor nu cunoaşte limite. Ei îndrăznesc să violenteze chiar zeițele (Orion şi Acteon o asaltează pe Artemis, Ixion o atacă pe Hera etc.) şi nu şovăie în fața faptei sacrilege (Ajax o atacă pe Cassandra lângă altarul Atenei, Ahile îl doboară pe Troilos în templul lui Apollon). Aceste fărădelegi şi ofense arată un hybris nemăsurat, trăsătură specifică naturii eroice (cf. § 87). Eroii îi înfruntă pe zei ca şi cum aceştia ar fi egalii lor, dar hybris-ul lor este, mereu, necruțător pedepsit de către olympieni. Numai Herakles îşi desfăşoară nepedepsit hybris-ul său (când îi amenință cu armele pe zeii Helios şi Okeanos). Dar Herakles este eroul perfect, „eroul-zeu" cum îl numeşte Pindar (Nemeienele, 3, 22). într-adevăr, el este unicul erou care nu are nici mormânt, nici rămăşițe umane; el câştigă nemurirea prin acea sinuci-dere-apoteoză pe rugul înflăcărat, el este

înfiat de Hera şi devine zeu, aşezându-se printre celelalte divinităţi, în Olymp. S-ar putea spune că Herakles şi-a dobândit condiţia divină în urma unui şir de confruntări iniţiatice din care a ieşit învingător; spre deosebire de Ghilgames

48 Vezi, de asemenea, M. Eliade, Le mythe de l'eternel retour, cap. I.

49 Chiar Herakles; vezi sursele la A. Brelich, pp. 235 sq.

(cf. § 23) şi de anumiţi eroi greci, care în pofida hybris-ului lor nemăsurat au eşuat în eforturile lor către „nemurire".

Figuri comparabile eroilor greci se reîntâlnesc şi în alte religii. Dar numai în Grecia structura religioasă a eroului şi-a găsit o expresie atât de perfectă; numai în Grecia eroii s-au bucurat de un prestigiu religios atât de mare, au hrănit imaginaţia şi reflecţia, au stimulat creativitatea literară şi artistică50.

50 Metamorfozele ulterioare ale „eroului" din Evul Mediu până în romantism vor fi analizate în partea a III-a a lucrării de fată.

Capitolul XII

MISTERELE DIN ELEUSIS

96. Mitul: Persephone în Infern

„Fericit acel om de pe pământ care a văzut aceste mistere! strigă autorul Imnului către Demeter. Dar cel care nu a fost iniţiat şi nu a luat parte la rituri nu va avea parte, după moarte, de toate splendorile de dincolo, din sălaşurile întunecate" (v. 480—482).

Imnul homeric către Demeter relatează atât mitul central al celor două zeiţe, cât şi întemeierea Misterelor Eleusine. în timp ce aduna flori în câmp pe plaiul Nysei, Kore (Persephone), fiica lui Demeter, a fost răpită de Pluton (Hades), zeul Infernului. Nouă zile a căutat-o Demeter, şi în tot acest timp ea nu s-a atins de ambrozie, în cele din urmă, Helios îi spune adevărul: Zeus a hotărât să o căsătorească pe Kore cu zeul Pluton. Copleşită de tristeţe şi mânioasă pe regele zeilor, Demeter nu s-a mai întors în Olymp. Luând înfăţişarea unei femei bătrâne, ea s-a îndreptat spre Eleusis şi s-a aşezat lângă Fântâna Fecioarelor, întrebată de fetele regelui, Celeos, ea le răspunde că se numeşte Doso şi că a scăpat cu greu din mâinile piraţilor care o răpiseră şi o duceau cu forţa în Creta. Ea a acceptat invitaţia de a-i fi doică ultimului născut al reginei Metaneira. Dar intrând în palat, zeiţa s-a aşezat pe un taburet şi a rămas multă vreme tăcută, cu faţa sub văl. în cele din urmă, o servitoare, lambe, a izbutit să o facă pe zeiţă să râdă de glumele ei neruşinate. Demeter nu a primit cupa cu vin roşu oferită de Metaneira, ci a cerut ciceon, un amestec din boabe de orz, apă şi busuiocul cerbilor.

Demeter nu 1-a alăptat pe Demophon, ci îl freca cu ambrozie şi în timpul nopţii îl ascundea „ca pe un tăciune" în foc. Copilul a început să semene din ce în ce mai mult cu un zeu: într-adevăr, Demeter voia să-1 facă nemuritor şi veşnic tânăr. Dar într-o noapte Metaneira, surprinzând-o pe zeiţa care îi ţinea pe Demophon, ca de obicei, în flăcări, a scos un ţipăt. „Oameni neştiutori şi smintiţi, care nu vă cunoaşteţi nici norocul, nici nefericirea!" (v. 256, după traducerea lui J. Hubert) strigă atunci Demeter. Demophon nu va mai putea obţine nemurirea. Atunci zeiţa se revelă în toată splendoarea sa, într-o lumină orbitoare. Ea cere să i se ridice „un mare templu cu

un altar dedesubt", în care ea însăşi îi va învăța riturile pe oameni (v. 271 sq.). Apoi părăseşte palatul.

O dată clădit sanctuarul, Demeter se retrage înăuntru, mistuită de dorul fiicei sale şi o cumplită secetă începe să pârjolească pământul (v. 304 sq.). în zadar îi va trimite Zeus soli rugând-o să revină printre zei. Demeter îi răspunde că nu va pune piciorul în Olymp şi nu va mai .lăsa nimic să mai crească pe lume până când nu-şi va revedea fiica. Zeus se vede silit să-i ceară lui Pluton s-o înapoieze pe Persephone şi suveranul Infernului se supune. El reuşeşte totuşi să-i vâre Persephonei în gură o sămânță de rodie şi o sileşte să o înghită; acest fapt va determina reîntoarcerea timp de patru luni în fiecare an a Persephonei lângă soțul ei'. Regăsindu-şi fiica,

1 E vorba de o temă mitică destul de răspândită: cel ce gustă din bunătățile lumii de dincolo nu va mai reveni printre cei vii.

Demeter a acceptat să se reîntoarcă printre zei, si pământul s-a acoperit în chip miraculos de verdeață. Dar înainte de a se reîntoarce în Olymp, zeița îşi va dezvălui riturile şi va încredința Misterele sale lui Triptolemos, Diocles, Eumolpus şi Celeus, „riturile sfinte cu neputință de încălcat, de pătruns ori de divulgat: respectul față de Zeițe este atât de mare încât îți sugrumă glasul" (418 sq., traducerea lui J. Hubert).

Imnul homeric se referă la două tipuri de inițiere; mai precis, textul explică întemeierea Misterelor din Eleusis atât prin regăsirea celor două zeițe cât şi ca urmare a eşecului de imortalizare a lui Demophon. Povestea lui Demophon se poate compara cu vechile mituri relatând tragica eroare care, într-un anumit moment al „istoriei" primordiale, a anulat posibilitatea dobândirii nemuririi de către om. Dar, în acest caz, nu e vorba de greşeala, sau de „păcatul" unui strămoş mitic pierzând, pentru el şi pentru urmaşii lui, condiția sa inițială de nemuritor. Demophon nu era un personaj primordial; el era ultimul născut al unui rege. Se poate interpreta hotărârea lui Demeter de a-1 imortaliza pe Demophon ca o dorință de „a adopta" un copil (care să o mângâie de pierderea Persephonei) şi, în acelaşi timp, ca o răzbunare împotriva lui Zeus şi a olympienilor. Demeter era pe punctul de a transforma un om într-un zeu. Zeițele aveau această putere de a acorda nemurire oamenilor, şi focul, sau coacerea neofitului, se număra printre cele mai reputate mijloace. Surprinsă de Metaneira, Demeter nu si-a ascuns decepția în fața prostiei oamenilor. Dar imnul nu face nici o aluzie la eventuala generalizare a acestei tehnici de obținere a imortalitătii, adică la întemeierea unei inițieri susceptibile de a-i transforma pe oameni în zei prin intermedia! focului.

Zeița îşi va dezvălui identitatea si va cere să i se ridice un sanctuar, după ratarea imortalizării lui Demophon, şi îi va învăța pe oameni riturile sale secrete abia după ce îşi va fi regăsit fiica. Inițierea de tip misteric se distingea net de aceea pe care o întrerupsese Metaneira. Inițiatul în Misterele din Eleusis nu obținea nemurirea. Un foc mare ilumina la un moment dat sanctuarul din Eleusis. Dar, deşi se cunosc câteva exemple de cremațiune, este puțin probabil ca focul sa fi jucat un rol direct în inițieri.

Puținul pe care îl ştim despre ceremoniile secrete indică faptul că misterul central implica prezența celor două zeițe. Prin inițiere, condiția umană era modificată, dar într-un alt sens decât

transmutarea ratată a lui Demophon. Rarele texte vechi care se referă nemijlocit la Mistere insistă asupra beatitudinii post-mortem a inițiaților. Expresia: „Fericit acela dintre oameni..." din Imnul către Demeter revine ca un laitmotiv. „Fericit cel ce a văzut aceasta înainte de a pleca sub pământ!", exclama Pindar. „El cunoaşte sfârşitul vieții! El îi cunoaşte începutul!..." (Threnoi, fr. 10). „O, de trei ori fericiți sunt acei muritori, care după ce au contemplat aceste Mistere au plecat la Hades; numai ei vor putea trăi; pentru ceilalți totul va fi suferință" (Sofocle, fr. 719 Dindorf, 348 Didot). Cu alte cuvinte, ca urmare a celor văzute la Eleusis, sufletul inițiatului se va bucura după moarte de o existență fericită. El nu va fi câtuşi de puțin o umbră tristă şi decăzută, lipsită de forță şi de memorie, condiție atât de temută de eroii homerici.

Imnul către Demeter nu face decât o aluzie la agricultură, precizând că Triptolemus a fost primul inițiat în Mistere. Or, conform tradiției, Demeter 1-a trimis pe Triptolemus să-i învețe agricultura pe greci. Unii autori au explicat cumplita secetă ca o consecință a coborârii în Infern a Persephonei, zeiță a vegetației. Dar imnul precizează că seceta a fost provocată mult mai târziu de Demeter, şi anume, atunci când s-a retras în sanctuarul ei de la Eleusis. Se poate presupune, după Walter Otto, că mitul originar vorbea despre dispariția vegetației, nu însă a grâului, deoarece înainte de răpirea Persephonei grâul nu era cunoscut încă. Numeroase texte, precum şi monumente figurative, atestă şi faptul că grâul a fost procurat de către Demeter după drama Persephonei. Se poate descifra aici mitul arhaic ce explica crearea semințelor prin „moartea" unei divinități (§ 11). Dar, întrucât poseda condiția nemuritorilor olympieni,

Persephone nu putea să „moară", precum divinitățile de tip dema sau precum zeii vegetației. Străvechiul scenariu mitico-ritual, prelungit şi completat prin Misterele de la Eleusis, proclama solidaritatea de ordin mistic între hieros gamos, moartea violentă, agricultură şi speranța unei existențe fericite dincolo de mormânt2.

în cele din urmă, răpirea — adică „moartea" simbolică a Persephonei — a avut pentru oameni consecințe importante. De aici înainte, o zeiță olympiană şi binevoitoare locuia o parte din timp în împărăția morților. Ea anula astfel distanța de nestrăbătut dintre Hades şi Olymp. Mediatoare între cele două lumi divine, ea putea, de aici înainte, să intervină în soarta muritorilor. Folosind o expresie favorită a teologiei creştine, s-ar putea spune: felix culpa! La fel cum imortalizarea ratată a lui Demophon a provocat epifania strălucitoare a lui Demeter şi întemeierea Misterelor.

97. Inițierile: ceremonii publice si ritualuri secrete

Conform tradiției, primii locuitori din Eleusis erau tracii. Cele mai noi săpături arheologice au permis sa se reconstituie în mare parte istoria sanctuarului. Eleusis pare să fi fost colonizat către 1580-1500 î.Hr., dar primul sanctuar (o cameră cu două coloane interioare sprijinind acoperişul) a fost clădit în secolul al XV-lea; şi tot în secolul al XV-lea au fost inaugurate Misterele (Mylonas, Eleusis, p. 41).

Misterele au fost celebrate la Eleusis vreme de aproape două mii de ani, şi e foarte probabil că anumite ceremonii au fost modificate în decursul timpului. Construcțiile şi reconstrucțiile efectuate după epoca lui Pisistrate indică avântul şi prestigiul tot mai mare al cultului. Vecinătatea şi protecția Atenei au contribuit desigur la situarea Misterelor în însuşi centrul vieții

religioase panelenice. Mărturiile literare şi figurative se referă mai ales la primele etape ale inițierii, care nu reclamau păstrarea secretului. Astfel, artiştii puteau să reprezinte scene eleusine pe vase şi basoreliefuri, şi Aristofan (Broaştele, 324 sq.)3 şi-a permis să facă aluzie la anumite aspecte ale inițierii. Aceasta comporta mai multe trepte. Se deosebesc Micile Mistere, riturile Marilor Mistere (telete) şi experiența finală, epopteia. Adevăratele secrete ținând de teleîe şi epopteia nu au fost niciodată divulgate.

Micile Mistere erau celebrate de obicei o dată pe an, primăvara, în luna Anthesterion. Ceremoniile aveau loc la Agra, un cartier din Atena, şi presupuneau o serie de rituri (posturi, purificări, sacrificii) efectuate sub conducerea unui mystagog. Probabil că erau reactualizate unele episoade ale mitului celor două zeițe de către aspiranții la inițiere. Tot astfel, o dată pe an, în luna Boedromion (septembrie-octombrie), se celebrau Marile Mistere. Ceremoniile se desfăşurau timp de opt zile, şi „toți cei care aveau mâinile pure" şi vorbeau greaca, inclusiv femeile şi sclavii, aveau dreptul să participe la ele, evident dacă îndepliniseră riturile preliminare, primăvara, la Agra.

în prima zi, sărbătoarea avea loc la Eleusinionul din Atena, unde, în ajun, fuseseră solemn aduse de la Eleusis obiectele sacre (hiera). în ziua a doua, procesiunea se îndrepta spre mare. Fiecare aspirant, întovărăşit de tutorele său, aducea un purceluş pe care-1 spăla în valuri şi îl sacrifica la întoarcerea în Atena. Ziua următoare, în prezența reprezentanților poporului atenian,

2 Când, în secolul IV î.Hr., Isocrate a vrut să elogieze meritele atenienilor, el a reamintit că țării lor le-a acordat Demeter cele mai însemnate daruri: agricultura, prin care „omul se ridică deasupra animalelor", şi inițierea, care aduce speranță cu privire „la sfârşitul vieții şi la toată veşnicia" (Panegiric, 28).

3 Dar Aristotel (Nik., III, 1,17) aminteşte că Eschil a riscat să-şi piardă viața pentru că atenienii credeau că el a dezvăluit anumite secrete în tragediile sale (se cita Arcaşii, Preotesele, Ifigenia si SisiJ).

şi a altor cetăți, Archon Basileus şi soția lui efectuau marele sacrificiu. Ziua a cincea marca punctul culminant al ceremoniilor publice. O enormă procesiune pornea, în zori, din Atena. Neofiții, tutorii lor şi numeroşi atenieni le însoțeau pe preotesele care aduceau obiectele sacre, hiera. Spre sfârşitul după-amiezii, procesiunea traversa un pod pe râul Kefisios, unde oameni mascați aruncau insulte asupra celor mai de seamă figuri ale oraşului4. La căderea serii, cu torțe aprinse în mâini, pelerinii pătrundeau în curtea exterioară a sanctuarului. O parte din noapte era consacrată dansurilor şi cântecelor în cinstea zeițelor, în ziua următoare, aspiranții posteau şi aduceau sacrificii; în ce priveşte însă riturile secrete (telete) suntem constrânşi sa emitem doar ipoteze. Ceremoniile care se desfăşurau în fața şi înăuntrul telesterionului se raportau probabil la mitul celor două zeițe (G.E. Mylonas, op. cit., pp. 262 sq.). Se ştie că mystii, cu torțe în mâini, imitau rătăcirile lui Demeter, căutând-o pe Kore, cu făclii aprinse5. Vom arăta îndată eforturile făcute pentru a păstra secretul acestor teletai. Să adăugăm că unele ceremonii comportau legomena, scurte formule liturgice şi invocații asupra cărora nu suntem informați, dar a căror importanță era considerabilă; acesta este motivul pentru care inițierea era interzisă celor care nu vorbeau greaca. Nu ştim aproape nimic despre riturile efectuate în a doua zi petrecută la Eleusis.

Probabil că în timpul nopții, avea loc actul culminant al inițierii, viziunea supremă, epopteia, accesibilă numai acelora care fuseseră inițiați de anul trecut. Ziua următoare era consacrată mai ales riturilor şi libațiilor pentru morți şi apoi, în cealaltă zi — a noua şi ultima a ceremoniei — mystii se întorceau la Atena.

98. Pot fi cunoscute Misterele?

In eforturile lor de a pătrunde secretul riturilor telete şi epopteia, savanții au folosit nu numai aluziile autorilor antici, ci şi cele câteva informații transmise de apologeții creştini. Informațiile acestora din urmă trebuie examinate cu prudență; dar nu se pot ignora. De la Foucart încoace, s-a citat mereu un pasaj din Themistios, citat de Plutarh şi păstrat de Stobaios, în care încercările sufletului, imediat după moarte, sunt comparate cu confruntările celui inițiat în Marile Mistere: la început, acesta rătăceşte în întuneric şi suferă tot felul de terori şi spaime: apoi, brusc, este izbit de o lumină miraculoasă şi descoperă locuri şi pajişti pure, aude voci şi zăreşte dansuri. Mystul, cu o cunună pe creştet, se alătură „oamenilor sfinți şi puri"; îi contemplă pe neinițiații, îngrămădiți în noroi şi în ceață, rămaşi în mizeria lor din pricina spaimei de moarte şi din neîncrederea în lumea de dincolo (Stobaios, IV, p. 107, Meineke). Foucart considera că ritualurile (dromenci) comportau şi o călătorie prin întuneric, diverse apariții terifiante şi pătrunderea pe neaşteptate a mystului într-o pajişte iluminată. Dar mărturia lui Themistios este târzie şi reflectă mai ales concepții orfice6. Săpăturile de la sanctuarul lui Demeter şi al telesterion-ului au arătat că nu existau camere subterane în care mystii să coboare ritualic în Infern7.

S-a încercat, de asemenea, să se reconstituie ritualul inițiatic plecând de la formula secretă, acel synthema sau cuvântul de ordine al mystilor, transmise nouă de Clement din Alexandria (Protrepticos, II, 21,2); „Am postit; am băut ciceon; am luat panerul, şi după ce 1-am folosit,

4 Semnificația acestor gephyrismoi este controversată. Erudiții au insistat mai ales asupra funcției apotropaice a expresiilor obscene.

5 Seneca, Hercules furens 364-366; Phaedra 105-107; cf., de asemenea, Minucius Felix, Octavius, 22, 2 etc. 6Paul Foucart, Mysteres, pp. 392 sq. în Phaidon (69 C), Plafon susține că pedepsele păcătoşilor în Hades si imaginea
pajiştii drepților au fost introduse de către Orfeu, care se inspirase din obiceiurile funerare egiptene.

7 Aceasta nu exclude prezența simbolismului infernal, căci exista o peşteră — Ploutonion — care semnifica intrarea într-o altă lume, şi e probabil ca acolo să se fi aflat şi un omphalos; cf. K. Kerenyi, op. cit., p. 80.

am pus în coş, apoi, luând din coş, am pus la loc în paner". Unii autori consideră că numai primele două propoziții aparţin formulei eleusiene. Ele se referă, într-adevăr, la episoade cunoscute: postul zeiței Demeter şi băutul ciceonului. Restul acestui synthema este enigmatic. Mai mulți savanți au crezut că pot să identifice conținutul panerului şi al coşului: s-a presupus că acest conținut ar fi fost fie o replică a matricei, fie un falus, fie un şarpe, fie prăjituri în formă de organe genitale. Nici o ipoteză nu este convingătoare. Se prea poate ca recipientele să fi conținut obiecte-relicve din timpuri arhaice, solidare cu un simbolism sexual caracteristic culturilor

agricole. Dar, la Eleusis, Demeter îşi revela o altă dimensiune religioasă decât cele manifestate în cultul ei public. Pe de altă parte, este greu de admis ca un asemenea ritual să fi fost îndeplinit şi de copiii pe cale de a fi înfiaţi. De altfel, dacă se interpretează ritualul la care face aluzie synthema, prin simbolismul unei naşteri sau al unei renaşteri mistice, iniţierea ar fi trebuit să fie săvârşită în acel moment, în acest caz, cu greu se înţelege sensul şi necesitatea experienţei finale, epopteia. Oricum, mărturiile privind aceste hiera ascunse în recipiente indică nu mânuirea, ci arătarea lor solemnă. E deci probabil, aşa după cum susţin G.H. Pringsheim, Nilsson şi Mylonas, că synthema se referă la ceremonii atestate mult mai târziu, în epoca elenistică, în onoarea zeiţei Demeter (cf. G.E. Mylonas, op. cit., pp. 300 sq., şi n. 39).
S-a presupus că mystii participau la o masă sacramentală, ceea ce e plauzibil, în acest caz, masa avea loc la început, după băutul ciceonului, adică înainte de telete. Un alt ritual a fost dedus pornind de la o indicaţie a lui Proclos (ad Timaeus, 293 C): mystii priveau cerul şi strigau „plângi!", se uitau la pământ şi exclamau „concepe!". Hippolyt (Philosophoumena, V, 7, 34) asigură că aceste două cuvinte constituiau marea taină a Misterelor. E vorba, desigur, de o formulă rituală legată de un hieros gamos specific cultelor vegetaţiei; dar dacă ea era pronunţată la Eleusis, nu era deloc secretă, deoarece aceleaşi cuvinte figurau pe inscripţia unui puţ de lângă poarta Dipylon, la Atena.
O informaţie destul de surprinzătoare ne-a fost transmisă de episcopul Asterios. Acesta a trăit în jurul anului 440, când creştinismul devenise religia oficială a Imperiului. Ceea ce înseamnă că episcopul nu se mai temea de dezminţirile autorilor păgâni. Asterios vorbeşte despre un pasaj subteran, cufundat în întuneric, unde avea loc întâlnirea solemnă dintre hierofant şi preoteasă, despre torţe care se stingeau şi despre „mulţimea care crede că salvarea sa depinde de ceea ce fac cei doi în întuneric"8. Dar nici o cameră subterană (katabasion) n-a fost descoperită în telesterion, deşi săpăturile au explorat în întregime stânca. Mai probabil e că Asterios s-a referit la Misterele săvârşite în epoca elenistică, în Eleusionul din Alexandria. Oricum, dacă acel hieros gamos a existat într-adevăr în cadrul Misterelor, cu greu înţelegem cum ar fi putut Clement — după ce a vorbit despre Eleusis — să-1 desemneze pe Hrist ca „adevăratul hierofant".
în secolul al IH-lea, Hippolyt a adăugat la dosar alte două informaţii (Philosophoumena, V, 38-41). El afirmă că se arăta epopţilor, „într-o tăcere solemnă", un spic de grâu. Hippolyt adaugă că „în timpul nopţii, la lumina unui foc orbitor celebrând marile şi inexprimabilele mistere, hierofantul strigă: „Sfânta Brimo a născut un sfânt copil, Brimos!", adică: Puternica a dat naştere Celui puternic". Prezentarea solemnă a unui spic de grâu pare îndoielnică, întrucât se ştie că mystii trebuiau să aducă cu ei tocmai spice de grâu. Mai mult încă, spice de grâu sunt gravate pe numeroase monumente chiar la Eleusis. Desigur, Demeter era zeiţa grâului, şi Triptolemus era prezent în scenariul mitico-ritual de la Eleusis. Dar e greu de crezut ca revelarea unui spic proaspăt să fi constituit unul din marile secrete ale supremei epopteia, afară doar dacă se acceptă interpretarea lui Walter Otto, care vorbeşte despre un „miracol" specific
Engomion pentru Sfinţii Martiri, în Patrologia graeca, voi. 40, col. 321-324.

Misterelor din Eleusis: „Spicul de grâu care creşte şi se coace cu o repeziciune supranaturală face

parte din Misterele lui Demeter, la fel cum vița de vie crescând în câteva ore face parte dintre sărbătorile lui Dionysos" (op. cit., p. 25). Hippolyt afirmă totuşi că spicul tăiat este considerat de frigieni ca un Mister împrumutat mai târziu de către atenieni. E deci posibil ca autorul creştin să fi transpus asupra Eleusiniilor ceea ce ştia despre Misterele lui Attis (zeu care, după Hyppolyt, era numit de către frigieni „spicul de grâu proaspăt").

în ce priveşte vocabulele Brimo şi Brimos, ele sunt probabil de origine tracă. Brimo o indică mai ales pe regina morților; prin urmare, numele ei poate să se aplice lui Kore şi Hekate la fel de bine ca şi lui Demeter. După Kerenyi, hierofantul proclama că zeița morții născuse un copil în foc9. Se ştie, în orice caz, că viziunea finală, epopteia, se efectua într-o lumină orbitoare. Mai mulți autori antici vorbesc despre focul care ardea în micul edificiu, Anaktoron, şi ale cărui flăcări şi fum care ieşeau prin deschiderea acoperişului se vedeau de departe, într-un papirus din timpul lui Hadrian, Herakles se adresează hierofantul ui: „Am fost inițiat cu mult timp în urmă (sau altundeva)... [Am văzut] focul... şi am văzut-o pe Kore" (cf. Kerenyi, pp. 83-84). După Apollodor din Atena, când hierofantul o evoca pe Kore, el lovea într-un gong de bronz, şi contextul lasă să se înțeleagă că împărăția morților răsuna (W. Otto, p. 27).

99. „Secrete" şi „Mistere"

Se poate admite că epifania Persephonei şi regăsirea cu mama ei constituia episodul central al epopteiei şi că experiența religioasă decisivă era provocată chiar de prezența zeițelor. Nu cunoaştem cum se realiza această regăsire, nici ce urma după asta. Nu ştim nici de ce o asemenea viziune putea schimba radical situația post-mortem a inițiaților. Dar nu ne putem îndoi de faptul că epoptul percepea un „secret divin", care îl „familiariza" cu zeițele; el era, întrucâtva, adoptat de către divinitățile eleusiniene10. Inițierea revela atât apropierea de lumea divină cât şi continuitatea dintre viață şi moarte. Idei, desigur, împărtăşite de către toate religiile arhaice de tip agricol, dar respinse de religia olympică. „Revelarea" continuității misterioase dintre viață şi moarte îl reconcilia pe epopt cu ineluctabilitatea propriei sale morți.

Inițiații în Misterele din Eleusis nu formau o „Biserică", nici o asociație secretă comparabilă cu Misterele din epoca elenistică, întorşi acasă, myştii şi epopții continuau să participe la cultele publice, în fond, numai după moarte inițiații se regăseau din nou împreună, despărțiți de mulți-mea celor neinițiați. Din acest punct de vedere, Misterele eleusine de după epoca lui Pisistrate pot fi privite ca un sistem religios care completa religia olympică şi cultele publice, fără să se opună instituțiilor religioase tradiționale ale cetății. Principala contribuție a Eleusisului era de ordin soteriologic şi de aceea Misterele au fost repede însuşite şi patronate de către statul atenian.

Demeter era cea mai populară dintre zeițele venerate în toate regiunile şi coloniile greceşti. Ea era şi cea mai veche: morfologic, ea le continua pe Marile Zeițe din neolitic. Antichitatea mai cunoştea şi alte Mistere ale lui Demeter, cele mai ilustre fiind cele din Andania şi Lykosura. Să adăugăm că Samothrace, centru inițiatic pentru țările nordice — Tracia, Macedonia, Epir — era renumit prin Misterele Kabirilor şi că, din secolul al V-lea, se celebrau la Atena Misterele Zeului traco-frigian Sabazios, primul dintre cultele orientale care au pătruns

9 Se cunosc şi alte cazuri analoage; de exemplu Dionysos sau Asclepios, născut în rugul funerar al lui Coronis, şi scos din cadavrul mamei sale de către Apollon; cf. K. Kerenyi, op. cit., pp. 92 sq.

10 W.K.G. Guthrie (The Greeks and their Gods, pp. 292-293) reaminteşte un episod din Axiochus, dialog atribuit incorect lui Platou: Socrate îl asigură pe Axiochus că nu trebuie să se teamă de moarte; dimpotrivă, deoarece a fost inițiat în Misterele din Eleusis, el a devenit înrudit (gennetes) cu zeii. Guthrie consideră acest text ca o dovadă a adopțiunii divine. Dar termenul gennetes indică mai degrabă fidelitate: „tu, care eşti un credincios al zeițelor". Ceea ce, de altfel, nu exclude ideea unei înrudiri spirituale.

în Occident. Altfel spus, Misterele din Eleusis, în pofida prestigiului lor de neegalat, nu constituiau o creație unică a geniului religios grec: ele se inserau într-un sistem mai larg, despre care suntem, din păcate, destul de puțin informați, deoarece aceste mistere, ca şi cele din epoca elenistică, de altfel, presupuneau inițieri care trebuiau să rămână secrete.

Valoarea religioasă şi, în general, valoarea culturală a „secretului" sunt încă insuficient studiate. Toate marile descoperiri şi invenții — agricultură, metalurgie, tehnici diverse, arte etc. — implicau, la început, secretul: numai cei „inițiați" în secretele meseriei erau socotiți în stare să asigure succesul operației. Cu timpul, inițierea în tainele anumitor tehnici arhaice deveni accesibilă întregii comunități. Totuşi, tehnicile respective nu-şi pierdeau cu desăvârşire caracterul lor sacru. Exemplul agriculturii este deosebit de instructiv: la câteva milenii după răspândirea ei în Europa, agricultura îşi păstra încă o structură rituală, dar „secretele meseriei", adică ceremoniile destinate să asigure abundența recoltei, erau acum universal accesibile prin intermediul unei inițieri „elementare".

Se poate admite că Misterele din Eleusis erau solidare cu o mistică agricolă şi e probabil că sacralitatea operei sexuale, a fertilității vegetale şi a hranei a modelat, cel puțin în parte, scenariul inițiatic. în acest caz, trebuie presupus că era vorba de sacramente pe jumătate uitate, care îşi pierduseră semnificația primordială. Dacă inițierea eleusiniană făcea posibile astfel de experiențe „primordiale", care revelau misterul şi sacralitatea hranei, a activității sexuale, a procreației, a morții rituale — Eleusis merita, pe bună dreptate, renumele său de „loc sfânt" şi de sursă de „miracole". Totuşi, este greu de crezut că inițierea supremă se limita la o anamneză de sacramente arhaice. Eleusis descoperise, cu siguranță, o nouă dimensiune religioasă. Misterele erau vestite mai ales pentru unele „revelații" cu privire ia cele două zeițe.

Or, atari „revelații" reclamau „secretul" ca o condiție sine qua non. Nu altfel era în cazul diverselor inițieri atestate în societățile arhaice. Ceea ce singularizează „secretul" eleusinian, este faptul de a fi devenit un model exemplar pentru cultele de Mistere. Valoarea religioasă a „secretului" va fi exaltată în epoca elenistică. Mitologizarea secretelor inițiatice şi hermeneutica lor vor încuraja cu timpul speculații nenumărate, care vor sfârşi prin a modela stilul unei întregi epoci. „Secretul sporeşte prin sine valoarea lucrului care trebuie învățat", scrie Plutarh (Despre viața si poezia lui Homer, 92). Medicina, ca şi filosofia, posedă, se ştie, „secrete inițiatice", pe care diverşii autori le comparau cu aspectele eleusiniene1}. în epoca neopitago-ricienilor şi neoplatonicienilor, unul din clişeele cele mai folosite era scrisul anume enigmatic al marilor filosofi, ideea că maeştrii nu-şi revelau adevărata doctrină decât inițiaților.

Acest curent de idei îşi va afla sprijinul cel mai de nădejde în „secretul" de la Eleusis. Majoritatea

criticilor moderni nu acordă prea mare importanță interpretărilor alegorice sau her-metice propuse de mulți autori ai Antichității târzii. Totuşi, în pofida anacronismului lor, asemenea interpretări nu sunt lipsite de interes filosofic şi religios; ele prelungesc, de fapt, eforturile autorilor mai vechi de a interpreta Misterele din Eleusis, fără ca prin asta să le divulge „secretul".

în cele din urmă, alături de rolul central pe care Misterele din Eleusis 1-au jucat în istoria religiozității greceşti, ele au adus, indirect, o contribuție semnificativă la istoria culturii europene şi în special la interpretările secretului inițiatic. Prestigiul său unic a sfârşit prin a face din Eleusis un simbol al religiozității păgâne. Incendiul sanctuarului şi suprimarea Misterelor marchează sfârşitul „oficial" al păgânismului12. Acest lucru, însă, nu implică deloc dispariția păgânismului, ci numai ocultarea sa. Cât despre „secretul" de la Eleusis, el continuă să obsedeze imaginația cercetătorilor.

11 Cf., de exemplu, Galien, De usu partium, VII, 14; Plotin, Enneade, VI, 9. 11 etc.

12 Vezi partea a Il-a a lucrării.

Capitolul XIII

ZARATHUSTRA SI RELIGIA IRANIANĂ

100. Enigmele

Studiul religiei iraniene abundă în surprize, ba chiar în decepții. Te apropii de subiect cu cel mai atent interes, căci ştii dinainte contribuția iraniană la formarea religioasă a Occidentului. Dacă concepția Timpului linear, înlocuind noțiunea de Timp ciclic, era deja cunoscută la evrei, numeroase alte idei religioase au fost descoperite, revalorizate sau sistematizate în Iran. Să amintim doar pe cele mai însemnate: articularea mai multor sisteme dualiste (dualism cosmo-logic, etic, religios); mitul Mântuitorului; elaborarea unei eshatologii „optimiste" proclamând triumful definitiv al Binelui şi salvarea universală; doctrina învierii trupurilor; foarte probabil unele mituri gnostice; în fine, mitologia lui Magus, reelaborata în vremea Renaşterii, atât de către neoplatonicienii italieni cât şi de către Paracelsus sau John Dee.

Totuşi, de îndată ce lectorul nespecialist se apropie de izvoare, el este decepționat şi contrariat. Trei sferturi din Avesta veche s-au pierdut. Printre textele care ni s-au păstrat, numai gâthât compuse probabil de care Zarathustra, sunt susceptibile de a-1 fascina pe nespecialist. Dar înțelegerea acestor poeme enigmatice nu este încă sigură. Restul Avestei actuale, şi mai ales cărțile pehlevi redactate între secolele al ID-lea şi al IX-lea, se caracterizează prin uscăciunea, monotonia dezolantă şi platitudinea lor. Lectorii Vedelor şi Upanişadelor, chiar cititorii Brahmanelor, nu vor putea sa nu fie decepționați.

Şi totuşi, ideile pe care ajungem să le descifrăm uneori în gāthā, şi pe care le regăsim, elaborate şi sistematizate, în scrierile ulterioare, sunt pasionante. Dar ele sunt amestecate într-un talmeş-balmes de texte şi comentarii rituale. Cu excepția textelor gāthā — a căror lectură, în ciuda obscurităților, răsplăteşte întotdeauna efortul depus —, eşti rareori uluit de puterea verbului, originalitatea imaginilor, revelația unei semnificații profunde şi neaşteptate.

în ceea ce priveşte contribuția personală a lui Zarathustra, în descoperirea ori revalorizarea acestor concepții religioase, opiniile specialiştilor diverg şi tind să se excludă reciproc, în esență, este vorba de două perspective istoriografice: în prima, Zarathustra este considerat ca un personaj istoric, reformator al religiei etnice tradiționale, adică aceea care era împărtăşită de către indo-

iranieni în mileniul II î.Hr.; în cea de a doua perspectivă, religia lui Zarathustra reprezintă numai un aspect al religiei iraniene, i.e. mazdeismul, având în centrul său adorarea lui Ahură Măzdă; după autorii împărtăşind această poziție metodologică nu numai că n-a existat o „reformă" efectuată de către „profetul" Zarathustra, dar chiar istoricitatea acestui personaj este pusă la îndoială.
După cum vom vedea imediat, problema istoricității lui Zarathustra nu ar trebui să constituie o dificultate. Era normal ca personajul istoric Zarathustra să fie transformat în model exemplar al credincioşilor „religiei mazdeenc". După câteva generații, memoria colectivă nu reuşeşte să mai păstreze biografia autentică a unui personaj eminent: acesta sfârşeşte prin a ajunge un arhetip, adică exprimă numai virtuțile vocației sale, ilustrată de evenimentele paradigmatice

specifice modelului pe care îl încarnează. Aceasta e adevărat nu numai pentru Gautama Buddha sau lisus Hristos, ci şi pentru personaje de mai mică anvergură cum ar fi Marko Kraljevic sau Dieu-donne de Gozon. Dar se întâmplă că textele găthâ, considerate de către majoritatea savanților ca opera lui Zarathustra, să conțină câteva detalii autobiografice care confirmă istoricitatea autorului lor. De altfel, ele sunt singurele; ele au supraviețuit procesului de mitizare, activ în întreaga tradiție mazdeană, grație inserției lor în imnurile compuse de Zarathustra.
Se pot utiliza aceste câteva detalii biografice pentru o primă schiță a vieții şi activității religioase a lui Zarathustra. Cercetările şi completările ce par să se impună în urma cercetărilor recente vor fi făcute ulterior.
S-a propus să se situeze activitatea lui Zarathustra între - 1000-600 Î.Hr. Dacă se acceptă tradiția mazdeeană în care se vorbeşte de „cu 258 de ani înainte de Alexandru", se poate fixa viața lui Zarathustra între ~ 628 şi 551 î.Hr.1. Datele cele mai vechi au fost propuse ținând cont de caracterul arhaic al limbii imnurilor găthă, îndeosebi de analogiile cu Vedele, Analiza lingvistică permite să se tragă concluzia că profetul trăise în răsăritul Iranului, probabil în Korasmia sau în Bactriana2.
După tradiție, el era zaotar (Yast 33: 16), adică preot sacrificator şi cântăreț (cf. sanscritul hotar), şi găthăs ale sale se înscriu într-o veche tradiție, indo-europeană, a poeziei sacre. El aparținea clanului Spitama („cei străluciți în atac"), crescători de cai; tatăl său se numea Pourusaspa („cel cu calul pag"). Zarathustra era căsătorit şi se cunosc numele a doi copii ai săi, între care fiica, numită Pourucistă, era cea mai mică (Yasna, 53: 3). El era destul de sărac, într-o celebră găthă el imploră ajutorul şi protecția lui Ahură Măzdă, exclamând: „Ştiu, o înțeleptule, de ce sunt lipsit de putere: pentru că am turme sărace şi oameni puțini" (Yasna, 46: 2).
Comunitatea căreia el i-a adresat mesajul său era constituită din păstori sedentari având şefi numiți kavi, preoți karapan, „cel ce murmură" şi usig, „sacrificator". Pe aceşti preoți, păzitori ai religiei tradiționale ariene, n-a ezitat Zarathustra să-i atace în numele lui Ahură Mâzdă. Reacția nu a întârziat şi profetul a fost obligat să fugă. „în ce țară să pleci? Unde să fugi, unde să mergi? Ei mă despart de familia mea, de tribul meu: nici satul, nici căpeteniile rele ale țării nu mă mai lasă..." (Y., 46: 1). El s-a refugiat pe lângă Vistaspa, şeful tribului Fryăna, pe care a reuşit să-1 convertească şi care a devenit prietenul şi ocrotitorul său (Y., 46: 14; 15: 16). Totuşi rezistența nu

s-a domolit şi Zarathustra îi denunţă public în găthă pe unii din duşmanii săi personali: Bandva, „mereu obstacolul cel mai mare" (Y., 49: 1-2), şi „micul prinţ Vaepya" care „1-a jignit pe Zarathustra Spitama, refuzându-i la Podul de iarnă, lui şi animalelor înhămate, care dârdâiau de frig când au ajuns la el, oprirea şi popasul" (Y., 51: 12).

Se pot descifra în aceste imnuri găthă unele indicaţii privind activitatea misionarei a lui Zarathustra. Profetul este înconjurat de un grup de prieteni şi discipoli, supranumiţi „săraci" (drigii), „prieteni" (frya), „ştiutori" (vidva), „confederaţi" (urvatha)3. El îşi îndeamnă însoţitorii să-i „respingă cu armele" pe duşmani, pe „cel rău" (Y., 31: 18). Acestei cete zarathustriene i se opun „societăţile de bărbaţi" având deviza aesrna, „furie". S-a putut demonstra echivalenţa

1 Foarte probabil, că formula „cu 258 de ani înainte de Alexandru" se referă la cucerirea de către Alexandru a Persepolisului (330 î.Hr.) care a pus capăt imperiului Ahemenizilor. Primul succes al lui Zarathustra, convertirea regelui Vistaspa, a avut loc când profetul avea 40 de ani. Cronologia tradiţională („258 de ani înainte de Alexandru"), acceptată de majoritatea cercetătorilor (cf. W.B. \{&nnmg,Zoroaster. Politician or Witch-Doctor, pp. 38 sq.; J. Duchesne-Guillemin, La religion de l'Ir an ancien, pp. 136 sq.), a fost respinsă de către M. Mole (Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien, p. 531) şi G. G noi i („Politica Religjosa e concezione della regalitâ", pp. 9 sq.).

2 Cf. J. Duchesne-Guillemin, op. cit., pp. 138-140; G. Widengren, Leş religions de l'Iran, pp. 79-80. Textele găthă sunt citate după traducerea lui J. Duchesne-Guillemin, Zoroastre (1948).

3 După ce a reamintit echivalenţele indiene ale acestor termeni, Geo Widengren arată că e vorba de o instituţie la fel de veche, probabil, ca şi comunitatea indo-iraniană (op. cit., pp. 83 sq.).

195

Zarathustra şi religia iraniană

acestor societăţi secrete iraniene cu cetele de tineri războinici indieni, Măruţii, al căror şef, Indra, era calificat drept adhrigu, adică nondhrigu („cel care nu este sărac")4. Zarathustra atacă violent pe aceia care sacrifică boi (Y., 32: 12, 14; 44: 20; 48: 10); or, asemenea ritualuri sângeroase caracterizau cultul societăţilor de bărbaţi.

101. Viaţa lui Zarathustra: istorie şi mit

Aceste indicaţii, puţine şi aluzive, sunt departe de a constitui elementele unei biografii. Marjan Mole a încercat să arate că până şi rarele referinţe la personaje şi evenimente aparent reale nu oglindesc în mod necesar realităţi istorice: Vistaspa, de exemplu, reprezintă modelul iniţiatului. Totuşi istoricitatea lui Zarathustra reiese nu numai din aluzii la personaje şi evenimente concrete (micul prinţ Vaepya care, „la Podul de iarnă", i-a refuzat popasul etc.), ci şi din caracterul autentic şi pasionat al poemelor găthă. Pe deasupra, suntem surprinşi de urgenţa şi tensiunea existenţială cu care Zarathustra îşi interoghează Domnul; el îi cere să-i dezvăluie secretele cosmogonice, să-i dezvăluie viitorul său, dar şi soarta unora dintre persecutorii săi şi a tuturor răufăcătorilor. Fiecare strofă din celebrul Yasna 44 începe cu aceeaşi formulă: „Iată ce îţi cer, Doamne — răspunde-mi mie!" Zarathustra vrea să ştie „cine le-a croit drum soarelui şi stelelor" (3), „cine a pus Pământul jos, şi a fixat cerul cu norii, ca să nu cadă?" (4), şi întrebările sale referitor la Creaţie se succed într-un ritm tot mai năvalnic. Dar el vrea să ştie şi în ce chip sufletul său, „ajungând la Bine, va fi extaziat?" (8) şi „cum ne vom lepăda de rău?" (13), „cum voi da răul

în mâinile dreptății?" (14). El cere să i se dea „semne văzute" (16) şi mai ales cere să se contopească cu Ahură Măzdă şi „verbul său să fie eficace" (17). Dar el adaugă: „Voi dobândi ca plată, prin Dreptate (Artă), zece iepe şi un armăsar, şi cămila făgăduită, o, înțeleptule?" (18). El nu uită să-1 întrebe pe Domnul despre pedeapsa imediată a „celui ce nu dă plată cui a meritat", căci el ştie de pe acum pedeapsa „care îl aşteaptă la sfârşit" (19).

Pedepsirea răilor, răsplătirea celor virtuoşi îl obsedează pe Zarathustra. într-un alt imn, el întreabă „ce pedeapsă primeşte acela care dă împărăția (khshathra, „puterea") celui răufăcător" (Y., 31: 15). Altundeva, el exclamă: „Când voi afla puterea ta, o, înțeleptule (Mazda) cu Dreptatea (Arta}, asupra celor care mă amenință cu distrugerea?" (Y., 48: 9). El este revoltat față de impuritatea membrilor „societăților de bărbați" care continuă să sacrifice boi şi să bea haoma: „Când vei lovi, Doamne, această băutură scârboasă?" (48: 10). El speră să poată reînnoi „această existență" (Y., 30: 9) şi îl întreabă pe Ahură Măzdă dacă dreptul îl va învinge pe păcătos de pe acum (Y., 48: 2; vezi mai departe). Câteodată îl ghicim şovăitor, tulburat, umil, dornic de a cunoaşte mai concret voința Domnului: „Ce porunceşti tu? Ce laudă vrei să-ți aducem, în chip de cult?" (Y., 34: 12). '

Ar fi dificil de justificat prezența, în partea cea mai venerabilă a Avestei, a atâtor detalii concrete, dacă acestea nu ar reprezenta amintirile unui personaj istoric. E adevărat că elementele mitologice abundă în biografiile legendare ulterioare ale Profetului, dar aşa cum am amintit, e vorba de un proces bine ştiut: transformarea unui personaj istoric important în model exemplar. Un imn (Yast, 13) exaltă naşterea Profetului în termeni mesianici: „La naşterea sa şi în timpul creşterii sale, apa şi plantele s-au bucurat, la naşterea sa şi în timpul creşterii sale apa şi plantele au crescut" (13: 93 sq.). Şi se anunță că: „De acum încolo, buna religie mazdeană se va răspândi pe cele. şapte continente" (13: 95)5.

Textele târzii insistă îndelung asupra preexistentei celeste a lui Zarathustra. El se naşte „în mijlocul istoriei" şi în „Centrul Lumii". Când mama lui a primit xvarenah de Zarathustra,

4 Stig Wikander, Der arische Mănnerbund, pp. 50 sq.

5 Cf. G. Widengren, op. cit., pp. 120 sq.; J. Duchesne-Guillemin, op. cit., pp. 338 sq.

ea a fost înconjurată de o marc lumină. „Timp de trei nopți, laturile casei păreau că ard."6 In ce priveşte substanța trupului său, făurită în cer, ea a căzut o dată cu ploaia şi a făcut să crească iarbă pe care au păscut-o cele două juninci aparținând părinților Profetului: substanța a trecut în laptele, pe care, amestecat cu haoma, 1-au băut părinții: ei s-au împreunat întâia oară si a fost. conceput Zarathustra7. înainte de naşterea sa, Ahriman şi mulțimea c/ev-ilor s-au străduit în zadar să-i facă să piară. Cu trei zile înainte de a veni pe lume, satul a strălucit atât de tare, încât Spitamizii, crezând că a izbucnit un incendiu, 1-au părăsit. La întoarcere, au aliat un copil răspândind lumină înjurai său. După tradiție. Zarathustra a venit pe lume râzând. Abia născut, el a fost atacat de devi (= daeva), dar el i-a pus pe fuga rostind formula sacră a mazdeismului. El iese învingător din patru confruntări, al căror caracter inițiatic este evident (el e aruncat pe un rug, într-o vizuină de lupi etc.)8.

Ar fi inutil să continuăm, încercările, victoriile şi miracolele lui Zarathustra urmează scenariul exemplar al Salvatorului, pe cale de a fi divinizat. Reținem insistenta repetare a două motive

caracteristice mazdeismului; lumina supranaturală şi lupta cu demonii. Experienţa luminii mistice şi „viziunea" extatică sunt atestate şi în India antică, unde ele vor avea un viitor îndelungat, în ce priveşte lupta cu demonii, adică împotriva forţelor Răului, ea constituie, vom vedea, sarcina esenţială a oricărui mazdean.

102. Extaz şamanic?

Pentru a regăsi mesajul originar al lui Zarathustra, o întrebare se pune de la bun început: trebuie să-1 căutăm doar în găthă, sau ne este permis să folosim şi scrierile a vestice ulterioare? Nu există nici un mijloc de a demonstra că poemele găthă nc-au transmis întreaga doctrină a lui Zarathustra. în plus, numeroase texte ulterioare, chiar destul de târzii, se referă nemijlocit, dezvoltându-le desigur, la concepţiile gathice. Şi, după cum se ştie, elaborarea unei idei religioase, atestată pentru prima dată în texte târzii, nu implică în chip necesar că este vorba de o concepţie nouă.

Esenţialul este de a elucida tipul de experienţă religioasă specific zarathustriană. H.S. Nyberg a crezut că o poate apropia de extazul caracteristic şamanilor centrasiatici. Ipoteza a fost respinsă de majoritatea savanţilor, dar, recent, Geo Widengren a prezentat-o în termeni mai moderaţi şi mai convingători9. El aminteşte tradiţiile conform cărora Vistaspa utiliza cânepa (bhang) pentru a obţine extazul: în vreme ce trupul său era adormit, sufletul călătorea în Rai. în plus, în tradiţia avestică, Zarathustra însuşi era cunoscut ca „dăruindu-se extazului". El ar fi avut viziunile şi ar fi primit cuvântul lui Ahură Măzdâ în timp de transă10. Pe de altă parte, probabil cântecul juca un rol important în cult dacă interpretăm numele Paradisului, garo deinănâ, ca însemnând „casă de cântări". Se ştie că unii şamani acced la extaz cântând îndelung; să adăugăm totuşi că nu trebuie considerat drept „şamanic" orice sistem cultual în cadrul căruia se cântă. în afară de aceasta, s-au putut evidenţia elementele paraşamanice ale scenariului elaborat împrejurul Podului Cinvat (vezi, mai departe, § 111) precum şi structura şamanică a călătoriei lui Ardă Virăf la Cer şi în Infern11. Totuşi, rarele aluzii la o iniţiere specific şamanică —

6 Zâtspram 5, tradus de M. Mole, Culte, mythe et cosmogonie, p. 284. Asupra lui xvarenah, ve/.i n. 23.

7 Dcnkart, 7.2. 48 sq., traducere de M. Mole, op. cit., pp. 285-286.

8 Texte citate de M. Mole, op. cit., pp. 298 sq., 301 sq. Vezi şi G. Widengren, op. cit., pp. 122 sq.

9 G. Widengren, op. cit., pp. 88 sq.

"^ Vezi izvoarele citate de G. Widengren, op. cit., p. 91. Transa provocată de narcotice era cunoscută şi în India antică: cf. Rig Veda, X, 136, 7, şi comentariul în M. Eliadc, Le Chutnanisme (ediţia a 2-a), pp. 319 sq. 11 Cf. referinţele la lucrările lui H.S. Nyberg şi G. Widengren în Le Chamanisme, pp. 312 sq.

197

Zarathustra si religia iraniană

implicând dezmembrarea trupului şi regenerarea viscerelor — se întâlnesc doar în texte târzii, putând să reflecte influenţe străine (centrasiatice sau derivând din sincretismul elenistic, în special din religiile de Mistere)12.

Se poate admite că lui Zarathustra îi erau familiare tehnicile şamanice indo-iraniene (cunoscute de altfel de către sciţi şi de indienii epocii vedice), şi nu vedem de ce s-ar suspecta tradiţia

explicând extazul prin intermediul cânepei, al lui Vistaspa. Dar extazele şi viziunile atestate în gâthă şi, în altă parte, în Avesta, nu prezintă o structură şamanică. Patosul vizionar al lui Zarathustra îl apropie de alte tipuri religioase, în plus, raporturile Profetului cu Domnul său şi mesajul pe care el nu întârzie să-1 proclame, nu trădează un stil „şamanic". Oricare ar fi fost mediul religios în care a trăit Zarathustra şi rolul extazului în convertirea sa şi în aceea a primilor săi discipoli, extazul şamanic nu joacă un rol central în mazdeism. Aşa cum vom vedea îndată, „experienţa mistică" mazdeană este rezultatul unei practici rituale iluminate de speranţa eshatologică.

103. Revelaţia lui Ahurâ Măzdă: omul e liber să aleagă între bine. şi rău

Zarathustra primeşte revelaţia noii religii direct de la Ahură Măzdă. Acceptând-o, el imită actul primordial al Domnului — alegerea binelui (cf. Yasna, 32: 2) — si el nu le cere altceva credincioşilor săi. Esenţialul reformei zoroastriene constă într-o imitatio dei. Omul este somat sa urmeze exemplul lui Ahură Măzdă, dar el e liber în alegerea sa. El nu se simte sclavul ori servitorul lui Dumnezeu (cum se recunosc, de exemplu, credincioşii lui Varuna, ai lui Iahve ori ai lui Allah).

în găthăs, Ahură Măzdă ocupă primul loc. El e bun şi sfânt (spenta). El a creat lumea cu gândul (Yasna, 31: 7), 11), ceea ce echivalează cu o creatio ex nihilo. Zarathustra declară că 1-a „recunoscut" pe Ahurâ Măzdă „prin gândire", ca fiind „cel dintâi şi cel din urmă" (Y., 31: 8). început şi sfârşit a toate, Dumnezeu este însoţit de o escortă de Fiinţe divine (Amesa Spenta): Aşa (Justiţia), Vohu Manah (Gândirea dreaptă), Armai ti (Devoţiunea), Xshathra (Domnia, puterea), Haurvatăt şi Ameretăt (Integritatea [sănătatea] şi Nemurirea)13. Zarathustra invocă şi exaltă aceste Entităţi care-1 însoţesc pe Ahurâ Măzdă, precum în următoarea găthă: „Doamne, înţeleptule atotputernic, Devoţiune, Dreptate care faci să prospere viaţa, Gândire Dreaptă, Doamne, ascultaţi-mă: Miluiţi-mă, când va veni răsplata fiecăruia" (Y. 33: 11; vezi şi strofele următoare).

Ahurâ Măzdă este tatăl mai multor Entităţi (Aşa, Vohu Manah, Ârmaiti) precum şi a unuia din cele două Spirite gemene, Spenta Mainyu (Spiritul Binefăcător). Dar acest lucru presupune că el a dat naştere şi celuilalt geamăn, Angra Mainyu (Spiritul Distrugător). La început, se spune într-o celebră găthă (Yasna, 30), aceste două spirite au ales, unul binele şi viaţa, celălalt răul şi moartea. Spenta Mainyu îi declară Spiritului Distrugător la „începutul existenţei": „Nici gândurile, nici doctrinele, nici puterile gândirii noastre; nici alegerea, nici cuvintele, nici faptele noastre; nici cugetele, nici sufletele noastre nu pot cădea la învoială" (Y., 45: 2). Ceea ce arată că cele două Spirite sunt deosebite — unul sfânt, celălalt rău — mai degrabă prin alegere, decât prin natura lor.

'" Aşa, de pildă, în Zăt.spram este vorba de iniţierea lui Zarathustra de către acei Amahrspand (avestic, Amesa Spenta): între alte probe, „i s-a turnat pe piept metal topit şi s-a răcit", şi „i s-a tăiat trupul cu cuţitele, au apărut vederii măruntaiele, sângele a curs; a trecut mâna pe deasupra lui si îndată s-a vindecat" (Zătspram, 22: 12-13, după traducerea lui M. Mole, op. cit., p. 334). Acestea sunt încercări tipic şamanice.

13 Aceste Entităţi — sau „Arhangheli", cum au mai fost numiţi — sunt în legătură cu anumite elemente cosmice (foc, metal, pământ etc.).

Teologia lui Zarathustra nu este „dualista", în sensul strict al termenului, pentru că Ahurâ Măzdă nu este confruntat cu un „antizeu"; opoziția se declară, la origine, între cele două Spirite. Pe de altă parte, unitatea dintre Ahură Mâzdâ şi Spiritul cel Sfânt este de mai multe ori subînțeleasă (cf. Y., 43: 3 etc.); Pe scurt, Binele şi Răul, sfântul şi demonul distructiv purced de la Ahură Măzdă, dar întrucât Angra Mainyu şi-a ales el însuşi modul de a fi şi vocația sa malefică, Domnul înțelept nu poate fi considerat drept responsabil de apariția Răului. Pe de altă parte, Ahurâ Măzdă, în atotştiința sa, ştia de la început care va fi alegerea Spiritului Distrugător, şi totuşi nu 1-a împiedicat; ceea ce poate să însemne fie că Dumnezeu transcende toate contradicțiile, fie că existența Răului constituie condiția prealabilă a libertății umane.
Se ştie unde se poate căuta preistoria unei teologii asemănătoare: în diferitele sisteme mitico-rituale de bipartiții şi polarități, de alternanțe şi dualități, diade antitetice şi coincidentia oppositorum, sisteme care exprimă totodată ritmurile cosmice şi aspectele negative ale realității, în primul rând existența Răului. Dar Zarathustra conferă o nouă semnificație religioasă şi morală acestei probleme imemoriale, în câteva versuri ale textelor gâîhă se găsesc germenii nenumăratelor elaborări ulterioare care au dat spiritualității iraniene trăsăturile ei specifice.
Despărțirea primordială dintre bine şi rău este consecința unei alegeri, inaugurate de Ahură Măzdă şi repetate de cele două Spirite Gemene care au ales Aşa (Dreptatea) şi Drug (înşelăciunea). Pentru că daeva, zeu religiei tradiționale iraniene au ales înşelăciunea, Zarathustra le cere credincioşilor săi să nu-i mai celebreze în cult, în primul rând să nu le mai sacrifice bovidee. Respectul pentru bou joacă un rol considerabil în religia mazdeană. S-a văzut în acest fapt reflexul conflictului dintre cultivatorii sedentari şi nomazi. Dar antinomia proclamată de Zarathustra depăşeşte, prin înglobare, planul social. O întreagă parte a tradiției religioase naționale ariene este refuzată. Zarathustra îl numără printre păcătoşii Yima pe fiul lui Vivahvant, „care pentru a măguli poporul nostru 1-a îndemnat să mănânce carne de bou" (Y., 32: 8). în plus, cum am văzut, Profetul îl întreabă pe Ahură Măzdă când îi va zdrobi pe aceia care practică sacrificiul haoma (Y., 48: 10).
Totuşi, cercetări recente au arătat că ritualul haoma, ca şi cultul lui Mithra nu au fost total condamnate de către mazdeism, nici chiar în găthă14. în plus, sacrificiile de animale au fost practicate fără întrerupere, cel puțin de laici15. Se pare deci că Zarathustra s-a ridicat mai ales împotriva exceselor riturilor orgiastice, care comportau nenumărate sacrificii sângeroase şi ingerarea, fără măsură, de haoma. Cât priveşte calitatea de „bouar" aplicată lui Zarathustra, ea nu se referă, cum s-a susținut, la datoria fiecărui mazdean de a ocroti şi îngriji bine vitele. Expresiile metaforice „păstori" şi „turme", atestate peste tot în Orientul Apropiat antic şi în India veche, se referă la regi şi la supuşii lor. „Vitele", cărora le este Zarathustra „bouar", înseamnă oamenii care împărtăşesc Religia cea Bună16.
Aceste corecții şi retuşuri permit să se înțeleagă mai bine contribuția mazdeismului la istoria religioasă a Iranului, într-adevăr, se ştie că, în pofida „reformei" sale, Zarathustra a acceptat numeroase credințe şi idei religioase tradiționale, dându-le noi valori. Astfel, el reia tradiția indo-iraniană a călătoriei morților, insistând asupra importanței judecății. Fiecare va fi judecat după

alegerea pe care a făcut-o pe pământ. Cei drepți vor fi admişi în Paradis în „Casa Cântecului"; cât priveşte păcătoşii, ei vor rămâne „pentru totdeauna oaspeții Casei Răului" (Yasna, 46:11). Drumul către lumea de dincolo trece pe Podul Cinvat, şi acolo arc loc alegerea drepților

14 Cf. lucrările lui M. Mole, R.C. Zaehner, M. Boycc („Haoma, priest of the sacrifice" etc.), G. Gnoli (inter alia: „Lichtsymbolik in Alt-Iran").

15 Cf. M. Boyce, „Ătay-zăftr and Ab-zohr"; G Gnoli, „Questioni sull' interpreta/done della dottrina gathica", p. 350.

16 Vezi G.G. Cameron, „Zoroaster, the Herdsman",p<2.v.s/m.,' G. Gnoli, „Questioni", pp. 351 sq.

şi a păcătoşilor. Zarathustra însuşi anunță fatidica trecere, când îi va conduce pe aceia care 1-au adorat pe Ahură Măzdă: „Cu ei laolaltă voi trece Podul Celui care Alege!" (Y., 46: 10).

104. „Transfigurarea" lumii

Profetul nu se îndoieşte că daeva vor fi nimiciți şi că drepții vor triumfa asupra păcătoşilor. Dar când va avea loc această victorie a Binelui care va înnoi radical lumea? El îl roagă pe Ahură Măzdă: „învață-mă ştiința ta, Stăpâne: îl va învinge dreptul pe cel păcătos, înainte chiar de pedeapsa hotărâtă de tine, înțeleptule? Căci după cum se ştie, în aceasta constă prefacerea existenței" (Y., 48: 2). Transfigurarea existenței este lucrul aşteptat de Zarathustra —: „Dă-mi acest semn: transformarea totală a existenței acesteia. Pentru ca venerându-te şi lăudându-te să acced la bucuria cea mare!" (Y., 34: 6). „Fă-ne să-1 cunoaştem pe mântuitorul care va vindeca existența!", strigă el (F., 44: 16). El insistă: „Cu focul tău arzător şi metalul topit, dă semn sufletelor de răsplata pe care o meneşti celor două tabere, o, înțeleptule, pagubă celui păcătos şi celui drept recompensă" (F., 51:9).

Probabil că Zarathustra nădăjduise în iminenta „transfigurare" (fraso-kereti) a lumii. „Să putem fi noi aceia care vor înnoi existența aceasta!", exclamă el (F., 30: 9)17. De mai multe ori el se numeşte pe sine însuşi saosyant, „salvatorul" (F., 48: 8; 46: 3; 53: 2 etc.), noțiune ce va suscita mai târziu o mitologie fabuloasă. Ordalia eshatologică prin foc şi metal topit pe care o anunță el (vezi şi F., 30: 7; 32: 7) avea drept scop atât pedepsirea răilor cât şi regenerarea existenței. Cum s-a întâmplat de multe ori în istorie, aşteptarea judecății şi a reînnoirii lumii este proiectată progresiv într-un viitor eshatologic susceptibil de a fi calculat în chip diferit. Dar e important să subliniem interpretarea nouă dată de Zarathustra ideii de înnoire. Aşa cum am văzut (§ 21) şi vom mai vedea (§ 106), diferitele reprezentări mitico-rituale de înnoire a lumii erau cunoscute în Orientul Apropiat, la indo-iranieni şi la alte popoare. Ritualul, care reitera cosmogonia era celebrat cu prilejul Anului Nou. Dar Zarathustra recuză acest scenariu arhaic care avea drept scop să regenereze anual lumea şi anunță o „transfigurare" radicală şi definitivă o dată pentru totdeauna, în plus, renovarea nu va mai fi obținută prin efectuarea unui ritual cosmogonic, ci prin voința lui Ahură Măzdă. Această reînnoire comportă judecata fiecărei ființe şi implică pedepsirea răilor şi răsplata celor drepți (§ 122). Dacă textele găthă sunt opera lui Zarathustra — şi opinia aproape unanimă a savanților este aceasta —, ne e permis să tragem concluzia că Profetul s-a străduit să abolească ideologia arhaică a ciclului cosmic periodic regenerat şi a proclamat

eshaton-u\ iminent şi irevocabil, hotărât şi adus la îndeplinire de Ahură Măzdă.

Pe scurt, punctul de plecare al învăţăturii lui Zarathustra este revelaţia atotputerniciei, a sfinţeniei si bunătăţii lui Ahură Măzdă. Profetul o primeşte direct de la Stăpân, dar această revelaţie nu fondează un monoteism. Ceea ce proclamă Zarathustra, dând-o ca model adepţilor lui, este alegerea lui Dumnezeu şi a altor Entităţi divine. Optând pentru Ahură Măzdă, mazdeanul alege binele împotriva răului, religia adevărată împotriva celei a daevas-ilor. Prin urmare, orice mazdean trebuie să lupte împotriva răului. Nici o îngăduinţă faţă de forţele demonice întruchipate de daevas. Această tensiune nu va întârzia să se înăsprească în dualism. Lumea va fi împărţită în buni şi răi, şi va sfârşi prin a deveni o proiecţie, la toate nivelurile cosmice şi antropologice, a opoziţiei dintre virtuţi şi contrariul lor. O altă opoziţie este abia indicată,

17 Marjan Mole şi Gheraldo Gnoli au pus, cum trebuie, în lumină înnoirea imediată a lumii ca urmare a sacrificiilor (yasna) săvârşite de către preoţi.

dar ea va avea un mare viitor în speculaţia iraniană: cea dintre spiritual şi material, între gândire şi „lumea de oase" (cf. Y., 28: 2).

Eşti izbit de caracterul spiritual, întrucâtva „filosofic", al religiei lui Zarathustra18. Transformarea celor mai importante divinităţi ariene în Amesa Spenta (Sfinţii Binevoitori), care constituie escorta lui Ahură Măzdă, şi faptul că fiecare din aceste Entităţi conţine o valoare abstractă (Ordinea, Puterea, Devotiunea etc.) guvernând un element cosmic (focul, metalul, pământul etc.) denotă atât imaginaţie creatoare cât şi capacitate de reflecţie religioasă. Asociindu-i divinităţile Amesa Spenta, Zarathustra ajunge să precizeze chipul în care Ahură Măzdă intervine în lume — şi lămureşte de asemenea cum poate Domnul, prin „Arhanghelii" săi, să-i ajute şi să-i sprijine pe credincioşii lui. Faptul că profetul îl numeşte pe Domnul său „înţelept", că exaltă importanţa „adevărului", că evocă mereu „cugetarea cea dreaptă" arată noutatea mesajului său: el scoate în relief funcţia şi valoarea religioasă a „înţelepciunii", adică a „ştiinţei", a cunoaşterii riguroase şi utile. Nu e vorba, desigur, de o ştiinţă abstractă în sensul modern al cuvântului, ci de gândirea „creatoare", care descoperă şi în acelaşi timp construieşte structurile lumii şi universul corelativ al valorilor. Din acest punct de vedere, se poate compara efortul speculativ al lui Zarathustra cu meditaţiile şi descoperirile înţelepţilor evocate în Upanişade, meditaţii care au transformat radical concepţiile vedice despre lume şi existenţa umană (§ 80).

Dar comparaţia cu rsi-i Upanişadelor devine şi mai convingătoare dacă se observă caracterul iniţiatic şi eshatalogic al „înţelepciunii" mazdeene. Desigur, fiind o religie personală (ca şi vedismul şi brahmanismul), mazdeismul permitea dezvoltarea unei dimensiuni ezoterice, care, fără a fi interzisă, nu era totuşi accesibilă tuturor. Yasna, 48: 3 menţionează „doctrine secrete". Caracterul iniţiatic şi eshatologic este evident în cultul pe care Zarathustra îl propune în locul riturilor sângeroase şi frenetice tradiţionale. Cultul este în asemenea măsură spiritual încât însuşi termenul de „sacrificiu" (yasna) este echivalent, în găthă, cu noţiunea de „gândire"19. Când Ahură Măzdă s-a apropiat „în chip de Gând Bun" şi 1-a întrebat: „Cui vrei să-i adresezi cultul tău?", Zarathustra a răspuns: „Focului tău!" şi a adăugat: „Dându-i ofrandă de veneraţie, vreau să mă gândesc din to*ate puterile mele la Dreptate!" (Y., 43: 9). Sacrificiul este ocazia, mai exact,

„suportul" meditației teologice. Şi, oricare ar fi fost interpretările date mai târziu de către preoți, e semnificativ faptul că altarul focului a ajuns şi a rămas centrul religios al mazdeismului. în ce priveşte focul eshatologic, aşa cum îl concepea Zarathustra, pe lângă funcția sa justițiară, el purifică şi „spiritualizează" lumea.
Dar funcția cultului este mult mai mare. Potrivit unei interpretări recente20, oficiantul atinge, prin intermediul ritului (yasna), condiția de maga; adică se bucură de o experiență extatică, ce îi dă o „iluminare" (cisti). în timpul acestei iluminări, preotul sacrificator ajunge să-şi desprindă esența sa spirituală (menok) de natura sa corporală (getik}; altfel zis, recuperează condiția de puritate şi de inocență care preceda „amestecul" celor două esențe. Or, acest „amestec" a avut loc ca urmare a atacului lui Ahriman. Prin urmare, sacrificatorul contribuie la restaurarea situației primordiale, la „transfigurarea" (fraso-keretî) lumii, operă răscumpărătoare inaugurată de preotul exemplar Zarathustra. S-ar putea spune chiar că sacrificatorul ia parte deja la lumea transfigurată21. Starea de maga este dobândită în special prin sacrificiul haoma, al „băuturii nemuririi" pe care preotul o absoarbe în cursul ceremoniei22.
18 Aceasta corespunde de altfel cu imaginea pe care Antichitatea greacă şi-a făcut-o despre Zarathustra: filosof (după Aristoxene, Pitagora i-a fost discipol), mag, maestru de inițieri, autor de tratate hermetice si alchimice.
19 A. Meillet, Trois conferences sur Ies Găthă, p. 56; J. Duchesne-Guillemin, Zoroaxtre, p. 151.
20 Vezi lucrările lui G. Gnoli, în primul rând „Lo stato di «maga»" şi „La gnosi iranica", pp. 287 sq.
21 Cf. G. Gnoli, „Questioni sull'interpretazione", pp. 349 sq. Vom analiza mai târ/.iu (cf. partea a II-a) semnificația lui mcnok şi a lui getik.
22 Cf. M. Boyce, „Haoma, priest of the sacrifice"; Gnoli, „Lo stato di „maga"", pp. 114-115; id., „Questioni", p. 366.
201
Zaratliustra si religia iraniană
Or, haoma este bogată în xvarenah, fluid sacru, arzător, luminos, vivifiant şi spermatic, totodată. Ahurâ Mazda este posesorul, prin excelență, de xvarenah; dar această „flacără" divină țâşneşte şi din fruntea lui Mithra (Yast, X, 127) şi emană, ca o lumină solară, din creştetul suveranilor23. Totuşi orice ființă omenească are un xvarenah al său, şi în ziua transfigurării, i.e. a Reînnoirii finale, „lumina cea mare părând că emană din corpuri va străluci tot timpul pe acest pământ"24. Bând ritualic haoma, sacrificatorul îşi depăşeşte condiția umană, se apropie de Ahură Măzdă şi anticipează in concreta înnoirea universală.
E greu de lămurit dacă această concepție eshatologică a cultului era deja în întregime formulată în epoca lui Zarathustra. Dar ea era, desigur, implicată în funcția sacrificiului la indo-iranieni. Din perspectivă proprie, autorii Brahmane lor împărtăşeau o concepție similară: lumea era periodic restaurată, i.e. „recreată" de puterea nelimitată a sacrificiului. Dar funcția eshatologică a cultului în mazdeism reunea, ca să ne exprimăm astfel, promovarea supremă a sacrificiului, realizată în Brahmana, cu gnosa inițiatică şi „iluminarea" vizionară din Upanisade. în Iran, ca si în India brahmanică, tehnica sacrificială şi gnosa eshatologică erau cultivate de către o elită religioasă şi constituiau o tradiție ezoterică, în măsura în care cele câteva episoade privind folosirea cânepei

de către credincioşii lui Zarathustra corespund unei situații reale25, ele pot fi comparate cu situația din India veche: si acolo, alături de asceți, vizionari, yogini si contemplativi, se pot întâlni şi numeroşi extatici care folosesc anumite stupefiante (cf. § § 78 sq.). Dar transele si extazele provocate de stupefiante au jucat un rol destul de modest în religiile indiene. Tot astfel, cel mai vechi zoroastrism, atât de imperfect oglindit în textele găthă, pare să fi acordat întâietate „înțelepciunii", „iluminării" interioare lângă focul sacrificial.

Conform tradiției, Zarathustra a fost omorât la 77 de ani de turanianul Brătvarxsh într-un templu al focului. O sursa târzie precizează că ucigaşii se deghizaseră în lupi26. Legenda exprimă admirabil semnificația destinului lui Zarathustra; căci „lupii" erau membri ai „societăților de bărbați" ariene, atât de curajos atacate de către Profet.

Dar procesul de mitizare s-a prelungit de-a lungul a cel puțin cincisprezece secole. Am reamintit mai sus câteva exemple de apoteozare a lui Zarathustra în tradiția mazdeană (§ 101). în lumea elenistică, Zoroastru este exaltat ca mag exemplar, şi tot în calitate de Magus îl vor evoca filosofii Renaşterii italiene, în fine, reflexe ale celui mai frumos mit al său se regăsesc în Faust-ul lui Goethe.

105. Religia Ahemenizilor

Opoziția dintre Ahură Mazda şi dacva se preciza deja în epoca indo-iraniană, întrucât India vedică îi opunea pe devi asurilor. Cu deosebirea că în India valorile religioase ale acestor două grupuri au evoluat în sens contrar celui din Iran: devii au devenit „adevărații zei" triumfând asupra clasei de zeități arhaice, asum, care în textele vedice sunt considerate figuri „demonice" (§ 65). Un proces similar, deşi invers orientat, a avut loc în Iran: vechii zei, daeva, au fost demonizați. Se poate preciza în ce sens s-a făcut această transmitere: au devenit dacva mai

23 Ve/J J. Duchesne-Guillemin, „Le xvarena/i" si referințele bibliografice citate în studiul nostru „Spirit, Light and Seed",pp. 13 sq. Reamintim concepția mesopotamiană a „luminii înflăcărate", melummu; cf. § 20 (Tabloul problemelor).

24 Zătxpram, tradus de M. Mole, op. cit., p. 98; ve/J şi p. 475. Cf. alte exemple în G. Gnoli, „Questioni", pp. 367-368.

25 Cf. G. Widengren, pp. 88 sq.

26 Rivăyati pehlevi, 47: 3, citată de Menasce, Anthropoa, 35-36, p. 452 (cf. Duchesne-Guillemin, La reli^ion de l'Iran ancien, p. 341, n. 3).

ales zeii funcției războinice — Indra, Saurva, Văyu. Nici un zeu asura n-a fost „demonizat". Ceea ce corespundea în Iran marelui asura protoindian, Varuna, a devenit Ahură Măzdă.

Zarathustra a jucat într-adevăr un rol în acest proces. Dar promovarea lui Ahurâ Măzdă într-un rang foarte înalt nu este opera sa. Considerat Zeu Suprem, sau pur şi simplu Mare Zeu printre alți zei mari, Ahură Măzdă era venerat în țările iraniene înainte de Zarathustra. în inscripțiile regilor ahemenizi îl regăsim sub acest nume.

De ani de zile, o controversă pasionată îi opune pe savanți pe tema zoroastrismului lui Darius şi a urmaşilor lor. împotriva zoroastrismului Marilor Regi se invocă, printre altele, argumentele următoare: Zarathustra nu e numit în nici o inscripție; termeni şi nume atât de importante precum

spenta, Angra Mainyu şi spiritele Amesa Spenta (exceptându-1 pe Arta) sunt absenți; pe de altă parte, religia perşilor în vremea ahemenizilor, aşa cum a fost ea descrisă de Herodot, nu are nimic zoroastrian. în favoarea zoroastrismului ahemenizilor, se citează numele marelui zeu Ahură Măzdă glorificat în inscripții, precum şi faptul că, atunci când, sub Artaxerxes I (465-425), s-a introdus noul calendar, cu Entitățile zoroastriene, reforma n-a
provocat nici o împotrivire27.
Oricum ar fi, dacă ahemenizii nu erau zoroastrieni, teologia lor era la acelaşi nivel cu acela din textele găthă: ea abundă în expresii abstracte, comparabile cu acelea din gâthă şi e „plină de preocupări morale"28, în plus, după cum reaminteşte Marjan Mole, nu trebuie să aşteptăm de la un rege actele şi formulele preoților. El nu efectuează o liturghie, el îndeplineşte acte concrete; or, acest lucru este/ra&z, termen care exprimă tot „ceea ce c bun, ceea ce constituie fericirea omului, ceea ce permite regelui să-şi exercite facultățile"29, în prima inscripție pe care Darius a pus să i se graveze la Naqs-i-Rustam, lângă Persepolis, Ahură Mâzdâ este exaltat ca „mare zeu care a creat acest pământ, care a creat cerul, care a creat omul, care a creat fericirea omului, care 1-a făcut pe Darius rege, acest om unic, rege peste mulți, acest om unic, stăpânul multora"30. Inscripția insistă asupra creativității lui Ahură Măzdâ şi, aproape ca o consecință, asupra responsabilității religioase a suveranului. Darius a fost făcut rege pentru ca să păstreze creația lui Ahură Măzdă şi ca să „asigure fericirea omului'".
Această situație religioasă privilegiată a fost justificată de mitul întemeierii dinastiei Ahemenizilor. După Herodot (1,107-117), ca urmare a două vise pe care magii le-au tălmăcit ca fiind prevestiri rele pentru tron, Astyage, regele mezilor, şi-a căsătorit fata cu un pers (deci un bărbat de rang inferior) numit Cambyse, şi când ea a adus pe lume un prunc, pe Cyrus, Astyage a dat poruncă să fie omorât. Dar copilul a fost salvat şi a fost crescut de soția unui văcar, Mithradate31. Cyrus a trăit până în adolescență printre păstorii tineri, dar purtarea sa princiară 1-a trădat şi astfel i s-a descoperit identitatea, în cele din urmă, după multe aventuri, el a triumfat asupra mezilor, şi-a detronat bunicul şi a întemeiat Imperiul Ahemenizilor.
2/ Cf. J. Duchesne-Guillemin, op. cit., p. 167; dar recent (în Historia Religionum, I, pp. 326) autorul aminteşte că în urma unui articol al lui E. Bickerman a trebuit să ție abandonat argumentul unui „calendar x.oroastrian".
28 G. Dumezil, Naissances d'archanges, pp. 62 sq. Vezi şi R.C. Zaehner, Dawn and Twilight, pp. 157 sq.
29 M. Mole, Culte, mythe el cosmologie, p. 35. G. Gnoli („Considerazioni sulla religione degli Achemenidi", pp. 246 sq.), observă că, în inscripții, frasa înseamnă „excelent" şi nu are valoare religioasă: totuşi, valoarea religioasă este implicită în „excelența" oricărui act regal.
30 R.G. Kent, Old Persian, p. 138 (traducere); cf. G. Widengren, Religions d'Iran, p. 140, n. l. Formula poate fi de origine medică (Nyberg, Die Religionen des alten Irans, p. 349) si Widengren o crede influențată de concepțiile semitice asupra Zeului Creator (op. cit., p. 140).
31 După Justin (1,4), păstorul a găsit copilul abandonat şi pe cale de a fi alăptat de o cățea (trăsătură caracteristică miturilor despre eroii suverani). Or, Herodot ne spune că soția lui Mithradate se numea Spako, adică, în limba medică, „cățeaua"; cf. G. Widengren, „La legende royale", p. 226.

Tema mitică a Eroului abandonat şi persecutat se întâlneşte la numeroase popoare. Pentru ceea ce ne interesează, să reținem aceste motive: a) încercările suferite de Cyrus, începând cu abandonarea sa, echivalează cu o inițiere de tip războinic; b) simbolic, viitorul Rege este — sau devine — fiul zeului Mithra (părintele său adoptiv se numeşte „darul lui Mithra");
c) după victoria sa împotriva regelui mezilor, Cyrus a întemeiat un imperiu şi o nouă dinastie;
d) ceea ce înseamnă că el a creat o nouă lume şi a inaugurat o nouă eră, cu alte cuvinte, el a săvârşit o microcosmogonie; e) întrucât cosmogonia era ritualic repetată cu prilejul Anului Nou, putem să presupunem că scenariul mitico-ritual al întemeierii dinastiei era integrat în cadrul ceremoniilor Nawroz.

106. Regele iranian şi sărbătoarea Anului Nou

Darius a conceput şi a clădit Persepolis ca o capitală sacră rezervată celebrării Anului Nou, Nawro^2. într-adevăr, Persepolis nu era o capitală politică, nu avea nici o importanță strategică şi, spre deosebire de Pasargadae, Ecbatana, Susa şi Babylon, nu se găseşte citată în nici o sursă occidentală sau orientală33. Nawroz, ca orice scenariu ritual de Anul Nou, înnoia Lumea prin repetarea simbolică a cosmogonici. Concepția le era familiară indo-iranienilor; totuşi probabil că sub ahemenizi scenariul suferise şi influențe mesopotamiene34. Oricum ar fi, sărbătoarea de Anul Nou se desfăşura sub egida lui Ahură Măzdă, reprezentat hieratic pe mai multe porți la Persepolis.
într-o zonă geografică întinsă, şi începând de la un anume moment istoric, cosmogonia (ca, de altfel, toate celelalte forme de „creație" şi de „întemeiere") comporta lupta victorioasă a unui zeu sau a unui erou mitic împotriva unui monstru marin sau a unui dragon (cf., de exemplu, Indra-Vrtra, Baal-Yam, Zeus-Typhon etc.). S-a putut demonstra că un scenariu analog exista la indienii vedici şi în Iranul an tic j5, deşi în acest din urmă caz izvoarele sunt târzii şi prezintă mitul puternic istoricizat. într-adevăr, lupta eroului Thraetona împotriva dragonului Azi Dahâka la care face aluzie Avesta (Yast, 9: 145; 5: 34; 19: 92 sq.) este povestit de Firdusi ca lupta regelui Farîdun (<Freton <Thraetona) împotriva unui uzurpator străin, dragonul Azdăhăk, care le răpise şi se căsătorise cu cele două surori ale suveranului legitim Jamsed (<Yima Xsaeta). Farîdun — precum Thraetona — iese învingător, îl ucide pe dragon, eliberează (şi ia în căsătorie la rândul său) pe cele două prințese captive. Or, tradițiile târzii precizează că regele 1-ar fi învins pe Azdăhăk în ziua de Anul Nou36. Eroii şi regii iranieni sunt vestiți ca omorâtori de dragoni (cf., de exemplu, legenda lui Ardashir), motiv, de altfel, foarte răspândit si asupra căruia vom reveni. Să adăugăm că, în Iran ca şi în alte părți, procesul de istoricizare a temelor şi personajelor mitice este contrabalansat de un proces contrar; adversarii reali ai națiunii sau ai imperiului sunt imaginați ca monştri şi în special ca dragoni37.
Important de reținut, pentru moment, e faptul că regele iranian era responsabil de conservarea şi regenerarea Lumii, altfel spus, că, pe planul care-i era propriu, el combătea forțele Răului

32 R. Girshman, „Â propos de Persepolis", p. 265, 277; vezi şi A.U. Pope, „Persepolis, a Ritual City".

33 Nici chiar Ctesias, care trăise 24 de ani la curtea Marelui Rege, nu menționează Persepolis,

ceea ce indică valoarea ezoterică a acestui oraş sacru; cf. K. Erdmann, „Persepolis", pp. 46-47'. într-adevăr, lumea occidentală a aflat de existenţa lui Persepolis, când acesta a fost distrus de Alexandru cel Mare.
34 Cf. G. Gnoli, „Politica religiosa e concezione della regalitâ sotto i Sassanidi", pp. 23 sq.
35 Vezi Stig Wikander, Văyu, pp. 128 sq.; G. Widengren, Stand u. Aufgabe, pp. 51 sq.; ia., Leş religiom de Viran, pp. 58 sq.
36 Cf. G. Widengren, Religions de l'Iran. p. 66.
37 Cf. M. Eliade, Le mythe de l'eternei retour (ediţie nouă, 1969), pp. 51 sq.

şi ale morţii şi contribuia la triumful vieţii, al fecundităţii şi al Binelui. Zarathustra aştepta Renovarea universală prin intermediul Bunei Religii. La urma urmei, orice preot zoroastrian credea că anticipă, prin sacrificiile sale, transfigurarea eshatologică. Ceea ce regii împlineau la început şi-n fiecare an, preoţii sperau să realizeze în fiecare an, iar Saosyant îl va săvârşi în chip definitiv la înnoirea finală. Nu ştim dacă exista, în vremea ahemenizilor, un conflict sau o tensiune secretă între cele două ideologii religioase: regală şi sacerdotală. Prietenia Regelui Vistaspa cu Profetul putea constitui un model exemplar. Dar confruntarea se va preciza mai târziu, sub Sassanizi. Fenomenul este cunoscut şi în alte părţi: Prinţul Siddharta a devenit Buddha, şi soteriologia lui a înlocuit-o pe cea a brahmanilor.
107. Problema Magilor. Sciţii
Propagându-se spre apus, zoroastrismul s-a lovit de alte tipuri de religie şi a suferit influenţele lor. Tot astfel mazdeismul ahemenizilor nu a rămas nici el neschimbat. Xerxes, fiul lui Darius, a interzis în tot imperiul său cultul pentru dacva — ceea ce îl apropie şi mai mult de religia lui Zarathustra. Dar mai târziu, şi anume începând cu inscripţiile lui Arthaxerxes II (405-359), Mithra şi Anăhită apar alături de Ahurâ Măzdâ. Or, vom vedea, un sincretism analog se manifestă în Avesta recentă, unde aceleaşi nume de zei sunt citate alături de Ahură Măzdă şi de spiritele Amesa Spenta38.
Controversată rămâne şi problema magilor şi a raporturilor lor cu zoroastrismul. Ei au fost consideraţi, de exemplu, drept un trib aborigen de vrăjitori şi de necromanţi, răspunzători de degradarea zoroastrismului, sau, dimpotrivă, ca adevăraţii discipoli ai lui Zarathustra şi ai misionarilor săi în Iranul occidental. Ei par să fi fost, în epoca Imperiului medic (secolul al VTI-lea), o castă ereditară de preoţi mezi, comparabili cu leviţii şi brahmanii39. Sub ahemenizi el reprezintă clasa sacerdotală, prin excelenţă. După informaţiile lui Herodot, ei interpretau visele (I, 107 sq.), făceau profeţii sacrificând cai albi (VII, 113) şi în timpul sacrificiilor psalmodiau o „genealogie a zeilor" (1,132), ceea ce constituie indiciul că erau păstrătorii unei tradiţii de poezie religioasă40. Oricum ar fi, magii au reluat multe rituri şi obiceiuri zoroastriene şi au sfârşit prin a fi consideraţi drept discipoli ai lui Zarathustra; într-adevăr, acesta a fost considerat de unii scriitori greci drept un mag.
Tot Herodot ne-a transmis informaţiile cele mai preţioase privind iranienii de nord, în primul rând sciţii. Regăsim zeul cerului (Papaios), Mithra (Helios-Apollon), „Ares", zeul războiului, zeiţa Pământului şi Afrodita Ourania (IV, 59). Herodot reproduce o legendă naţională despre originea

triburilor scite şi despre puterea regală (IV, 5 sq.). Mitul se explică prin ideologia tripartită a indo-europenilor, şi supravieţuieşte în epopeea populară a ossetinilor din Caucaz, descendenţi ai sciţilor şi ai alanilor.

Istoricul grec afirmă (IV, 59) că sciţii nu aveau nici temple, nici altare, nici statui. Totuşi ei sacrificau anual lui Ares cai şi oi, şi unul din o sută de prizonieri de război; zeul era reprezentat printr-o spadă de fier înfiptă într-o movilă artificială. Sacrificii umane (una din concubine, numeroşi servitori) şi de cai însoţeau înmormântarea regilor (IV, 71 sq.). în fine, e important de observat caracterul „şamanic" al unui asemenea rit: sciţii aruncau seminţe de cânepă pe pietre înroşite în foc şi, adaugă Herodot — care n-a înţeles că era vorba de un act

38 Widengren consideră totuşi că Mithra se bucura deja în Persia de un cult important, în vremea lui Darius I (Religiom, p. 148).

39 Cf. R.C. Zaehner, Dawn..., p. 163.

40 G. Widengren, op. cit., p. 139; cf. şi pp. 135 sq.

religios —-, fumul îi făcea „atât de fericiţi încât urlau de plăcere" (IV, 73). Era, foarte probabil, o experienţă extatică, căreia i se pot afla paralele în tradiţia zoroastriană (§ 102).

108. Aspecte noi în mazdeism: cultul Haomei

Yasna-în-şapte-capitole, scrisă în proză şi constituind gāthā 35-42, oglindeşte începutul unui proces destul de complex de adaptare şi de integrare, înainte de toate, în vocabular se remarcă unele inovaţii semnificative: Amesa Spenta sunt menţionaţi pentru prima oară în grup, şi se găseşte termenul yazata („zei") care va deveni important în mazdeismul ulterior. Se distinge o anumită tendinţă de resacralizare a realităţilor cosmice. Focul este identificat cu Spiritul Sfânt, Spenta Mainyu (Yasna, 36: 3); împreună cu soarele, focul este asociat cu Ahură Mazda41. Soarele este forma vizibilă a Domnului, „mai înalt decât cele înalte" (Yasna, 36: 6). Aşa, Adevărul, este asociat totodată cu lumina. S-a remarcat de altfel preeminenţa lui Aşa în Yasna-ce-lor-sapte-capitole: e invocat împreună cu Ahură Mâzdă şi se proclamă unirea Domnului „pentru totdeauna" cu Adevărul (Yasna, 40: 2, 41: 6). Aşa înseamnă acum mai mult decât Adevărul, Justiţia, Ordinea; este o personificare de structură totodată cosmică şi spirituală42; este numit „cel mai prielnic, binefăcătorul, eternul, făcut din lumină" (Yasna, 37: 4). Vohu Manah, care-1 inspira pe Zarathustra în imnurile gāthā, e împins pe un loc subordonat.

Şi mai suprinzător: se vorbeşte de „soţiile bune" ale lui Ahură (Ahurănî), care sunt Apele: „Le venerăm pe Ahurănî, Apele" (Yasna, 38: 3)43. Haoma capătă un loc important în cult: „îl adorăm pe gloriosul Haoma de aur, îî adorăm pe strălucitorul Haoma care face să prospere viaţa, îl venerăm pe Haoma de care fuge moartea" (Yasna, 42: 5). Numeroşi autori interpretau această exaltare a Haomei ca o dovadă a sincretismului, posterior morţii lui Zarathustra, dintre mesajul Profetului şi religia tradiţională. Totuşi, dacă e adevărat că Zarathustra accepta în fond cultul lui Haoma, condamnându-i doar excesele, nu mai este vorba de sincretism, ci de o promovare solemna a valorilor vechii „religii cosmice" indo-iraniene.

Gāthā ale lui Zarathustra şi Gāthā-celor-şapîe-capitole fac parte din liturghia sacramentală, yasna, care constă în mare parte din invocaţii monotone, adresate Fiinţelor divine. Yast-ele sunt imnuri adresate, fiecare în parte, unor zeităţi deosebite. Este vorba de unii zei pe care Zarathustra îi

ignorase, ca, de pildă, Mithra, dar şi de personaje divine ori personificări ale realităţilor religioase, cum ar fi Haoma. Hom-yast (Yast, 20) justifică cultul haoma printr-un îndrăzneț mit de origine: în vreme ce Zarathustra sanctifica focul şi recita gāthă, Haoma s-a apropiat de el şi 1-a îndemnat să-1 culeagă şi să-1 sfărâme, întrebându-1 despre aceasta, Profetul află că Vivahvant a fost primul care a tescuit haorna şi a dobândit ca răsplată naşterea unui fiu, regele Yima, „cel mai religios dintre oameni" (Yast, 20: 45).

Ne vom reîntoarce la semnificaţia şi la preistoria acestui scenariu mitico-ritual: un urmaş dobândit, ca urmare, şi prin puterea unui sacrificiu (partea a Il-a). Remarcăm că Yima şi ritul plantei haoma sunt exaltaţi în mazdeism în strânsă legătură cu sacrificiile sângeroase (Yast, 11:4-7). O asemenea promovare a moştenirii indo-iraniene a trezit evident puternice rezistenţe:

41 în textele Yasna posterioare — I; 11; 3: 13; 7: 13 — Soarele va fi numit ochiul lui Ahură Măzdă, l'apt ce indica reactualizarea unei idei indo-iraniene arhaice, căci încă în Rig Veda (I, 50, 6) soarele este ochiul lui Varuna.

42 R.C. Zaehner, Dawn. p. 64.

43 După cum remarcă R.C. Zaehner (Dawn..., p. 65), în textele ulterioare, Apele sunt uitate: soţia lui Ahură Mă/dă va fi Armaiti, Gândirea cea buna din găthă, identificată mai târziu cu Pământul. E vorba, desigur, de o rămăşiţă a religiei tradiţionale iraniene.

într-adevăr, sacrificiile sângeroase au fost mai târziu definitiv suprimate şi haoma a dispărut ca băutură îmbătătoare, fiind înlocuită printr-un amestec de suc de plante, apă şi lapte44.

109. Exaltarea zeului Mithra

Mai surprinzător, şi mai important pentru istoria mazdeismului, este Mihr Yast (Yast, 10), lungul imn închinat lui Mithra. „Când 1-am creat pe Mithra cel cu întinse păşuni, declară Ahură Măzdă, 1-am făcut la fel de demn de veneraţie şi de închinare ca şi mine însumi" (Yast, 10: 1). Altfel spus, toată măreţia, puterea şi creativitatea lui Mithra sunt opera Stăpânului înţelept. Se recunoaşte în acest prolog efortul teologiei mazdeene de a reconfirma atotputerea unui singur Zeu Suprem, în fond, Mihr Yast înfăţişează şi justifică promovarea lui Mithra la rangul care-i fusese propriu înainte de reforma lui Zarathustra. Când, la sfârşitul imnului, zeii sunt adunaţi laolaltă, autorul foloseşte formula Mithra-Ahură (Yt., 10: 145), replică a binecunoscutului binom vedic Mitra-Varuna45.

Totuşi, zeul exaltat în Mihr Yast nu a fost reintegrat în mazdeism fără anumite transformări. Se pot descifra în imn chiar momentele deosebite ale unei discrete teogonii: o serie de acte şi de gesturi ale lui Ahură Măzdă vizează chiar glorificarea şi promovarea lui Mithra. Să subliniem, la început, multivalenţa sa: Mithra este, desigur, zeul contractelor, şi, promiţându-i adoraţie (Yt., 10: 4-6), credinciosul se obligă să nu rupă învoielile. Dar Mithra este şi zeu al războiului şi se arată violent şi crud (el îi masacrează cu furie pe daevi şi pe necredincioşi cu măciuca sa, vazra, trăsătură care-1 apropie de Indra); el este, de asemenea, zeul solar, asociat Luminii (10: 142), el are o mie de urechi şi zece mii de ochi (10: 141), adică este atotvăzător şi atotştiutor, ca orice zeu suveran, dar el este în plus izvorul universal al belşugului, care asigură fertilitatea ogoarelor şi a turmelor (10: 61 sq.). Fenomenul este curent în istoria religiilor: o divinitate este încărcată cu

atribute multiple si adesea contradictorii, cu scopul de a dobândi o „totalitate" necesară promovării sale, momentane sau permanente la treapta marilor zei.
Ahură Măzdă şi spiritele Amesa Spenta îi construiesc o casă deasupra muntelui Hară, adică în lumea spirituală care se află dincolo de bolta cerească (10: 49-52)46.
Totuşi Mithra se plânge Stăpânului că, deşi este ocrotitorul tuturor creaturilor, nu este adorat cu rugăciuni cum sunt ceilalți zei (10: 54). Probabil, el primeşte cultul pe care îl cere, căci urmarea imnului ni-1 înfățişează pe Mithra într-un car tras de cai albi (62 sq.) sau, alături de Sraosa şi Rasnu, parcurgând noaptea pământul şi nimicindu-i pe daeva (95-101), sau urmă-rindu-i pe aceia care nu-şi respectă legămintele (104-111). Şi mai semnificative încă sunt etapele înălțării lui Mithra la rangul de Zeu Suprem. La început, Ahură Măzdă îl consacră pe Haoma în calitate de preot al lui Mithra şi Haoma îl adoră (88), adică îi oferă sacrificii. Apoi, Ahură Măzdă prescrie ritul propriu cultului lui Mithra (l 19-122) şi îl îndeplineşte el însuşi în Paradis, în Casa Cântecului (124). După această apoteoză, Mithra se întoarce din nou pe pământ pentru a-i combate pe daeva, în vreme ce Ahură Măzdă rămâne în Casa Cântecului, întâlnirea dintre Ahură Măzdă şi Mithra pecetluieşte destinul divinităților demonice daeva. Mithra este slăvit ca lumina care iluminează întreaga lume (142-44). Şi imnul sfârşeşte cu
44 G. Widengren, op. cit., p. 131; cf. Duchesne-Guillemin, op. cit., pp. 96 sq.
45 G. Dumezil a arătat că locul lui Mithra a fost luat, în imnurile găthă, de Vohu Manah; cf. şi G. Widengren, op. cit., p. 31.
46 Se cunoaşte semnificația acestui motiv mitic: construirea unui templu în cer, de către membrii panteonului, exaltă victoria (de multe ori de tip cosmogonic; cf. Marduk) a unui zeu şi consacră promovarea sa la treapta supremă (cf. Baal). Evident, acest episod mitologic se traduce pe pământ prin ridicarea unui sanctuar în onoarea /eului (cf. § 50).

aceste cuvinte: „prin planta barsom noi îi adorăm pe Mithra şi Ahurâ, glorioşii (Stăpâni) ai Adevărului, incoruptibili în veac: (noi adorăm) stelele, luna şi soarele. Noi îl adorăm pe Mithra, Domnul tuturor țărilor" (145).
Mithra a fost promovat în mazdeism mai ales ca zeu victorios în lupta împotriva demonilor dadva şi a necredincioşilor. Faptul că Ahură Măzdă îi transferă în întregime această funcție indică o anumită tendință către otiositas a lui Ahurâ; dar, întrucât lupta împotriva forțelor Răului este obligația principală a mazdeismului, se poate interpreta imnul ca o „convertire" a lui Mithra, deci ca o victorie a Domnului.
110. Ahurâ Măzdă şi sacrificiul eshatologic
Procesul de sincretizare dintre vechea religie etnică şi mesajul lui Zarathustra se lasă descifrat în alte imnuri. Astfel, de exemplu, în Yast, Vin, dedicat lui yazata Tistrya (personificarea stelei Sirius), Tistrya se plânge că n-a reuşit să-1 învingă pe demonul Apaosa — care închidea Apele şi amenința să ruineze întreaga Creațiune — pentru că oamenii îl ignorau în riturile lor. Atunci Ahură Mâzdă îl venerează pe Tistrya, oferindu-i un sacrificiu (yasna); drept urmare, acesta iese învingător din lupta împotriva acelui da&va şi asigură belşugul pământului. Ahurâ Măzdă sacrifică şi lui Anăhita şi o roagă „să-i acorde această favoare: să-1 pot face pe piosul Zarathustra

să gândească, să vorbească şi să acţioneze conform Religiei celei Drepte" (Yt., 5: 17-19). în plus, Stăpânul înţelept sacrifică lui Văyu şi îl roagă „să-i acorde această favoare", să poată doborî creaturile lui Angra Mainyu (Yt., 15: 3). La fel de neaşteptată este declaraţia lui Ahură Măzdă că, fără ajutorul primit de la Fravasi — sufletele preexistente ale oamenilor — omenirea şi animalele ar fi dispărut şi lumea materială ar fi căzut sub împărăţia Minciunii (Yt., 13: 12).
Zaehner47 vede în aceste texte o contrazicere a doctrinei lui Zarathustra, şi anume autoumilirea lui Ahură Măzdă, care nu numai că venerează fiinţe subordonate, dar le şi cere ajutorul, într-adevăr, importanţa decisivă acordată ajutorului Fravasilor reaminteşte un anumit tip de deus otiosus, când Creatorul pare să sufere de o „oboseală mentală", care-1 obligă să facă apel la anumite animale şi chiar la adversarul său48. Dar faptul că Ahură Măzdă venerează (yaz-) cutare ori cutare zeu oferindu-i sacrificii (yasna) nu implică în mod necesar că se plasează pe o poziţie de subordonare. Yast subliniază puterea creatoare a riturilor şi a liturghiei, prezentându-1 pe Ahură Măzdă în funcţia sa sacerdotală49. Oferindu-i un sacrificiu, Ahurâ Măzdâ înzeceşte forţa magico-religioasă a destinatarului. Ceea ce reiese din imnuri este mai ales importanţa excepţională a sacrificiului, concepţie, desigur, indo-iraniană, dar care se dezvoltă mai ales în Brahmana, şi care va deveni tot mai centrală în mazdeism.
Ca şi la alţi indo-europeni, focul ritual joacă rolul capital. Yasna „este esenţial mente un sacrificiu haoma îndeplinit înaintea focului" (Duchesne-Guillemin, p. 71). întreţinerea, purificarea şi întemeierea focurilor sacre au luat, în mazdeism, proporţii necunoscute altundeva. Pentru orice rege mazdean, actul religios prin excelenţă constă în a întemeia un foc, adică în a ridica un templu, a-1 înzestra cu venituri şi a numi preoţi care să-1 slujească50. Deşi Zarathustra ar fi condamnat anumite sacrificii sângeroase, nu este sigur că le-ar fi respins pe

47 Dawn and Twilight, p. 81.

48 E vorba, în acest caz, de un motiv cosmogonic „dualist", destul de cunoscut în folclorul Europei Orientale, al Asiei Centrale şi al Siberiei, dar atestat, de asemenea, în zurvanism; cf. M. Eliade, „Le Diable et le Bon Dieu" (De Zalmoxis â Gengis-Khan, pp. 84 sq.) [trad. românească, pp. 87 sq. — nota trad.J.

49 Cf. G. Gnoli, „Note su Yasht VIII", pp. 95 sq.

50 Duchesne-Guillemin, La religion, p. 84, n.i. (bibliografie).

toate. Oricum, sacrificiile animale sunt cunoscute în Avesta (Yasna, II: 4; Yast, 8: 58). în plus, ele sunt din abundenţă atestate sub Ahemenizi, în epoca părţilor şi sub Sassanizi51.
S-a văzut (§ 104) în ce sens Zarathustra — care se numeşte pe el însuşi Saosyant şi striga: „să putem fi noi cei care vom înnoi existenţa aceasta" (Yasna, 30: 9) — a revalorizat vechiul scenariu mitico-ritual care asigura reînnoirea Lumii prin repetiţia anuală a cosmogonici, în zoroastrism, intenţia eshatologică a sacrificiului este continuu întărită, fără ca valoarea cosmică prin aceasta să se şteargă. Se poate discerne un proces analog cu „istoricizarea" ritmurilor şi fenomenelor cosmice în iahvism (§ 57). Lupta cu monştrii şi alte teme eroice tradiţionale sunt interpretate ca momente ale dramei eshatologice mazdeene, anume lupta împotriva demonilor daeva, aşteptarea şi pregătirea înnoirii universale (fraso-kereti). întrucât Lumea era simbolic recreată şi Timpul

reînnoit prin ritul de Anul Nou, până la urmă a început a se situa înnoirea eshatologică în cadrul aceluiaşi scenariu. Sacrificiul săvârşit de către preotul zoroastrian anticipează sacrificiul final prin care Saosyant va efectua înnoirea. Prin urmare, oficiantul se identifică cu Saosyant şi implicit cu Zarathustra52.

Mai târziu, cele două intenții ale sacrificiului — eshatologică şi cosmogonică — sunt din nou unite. Tradiția păstrată în textele pehlevi citează o serie de sacrificii prin care Ahură Măzdă a creat Cosmosul, omul primordial şi pe Zarathustra53. înnoirea eshatologică va avea loc în timpul sărbătorii de Anul Nou, şi atunci morții vor învia, vor fi judecați şi în cele din urmă „imortalizați". Să reținem că înnoirea universală, ca şi Creația originală, de altfel, va fi rezultatul unui sacrificiu. Textele pehlevi evocă în amănunțime sacrificiul final care va fi îndeplinit de către Saosyant şi de către ajutoarele sale şi la care vor participa Ohrmazd şi spiritele Amesa Spenta, şi în urina căruia oamenii vor învia şi vor deveni nemuritori, şi Universul întreg va fi radical regenerat54.

Se vede în ce sens a utilizat zoroastrismul valorile arhaice ale sacrificiului: Zarathustra proclamase un „război sfânt" împotriva forțelor Răului; fiecare credincios, alegând Dreapta Religie, era chemat să combată demonii daeva, să „curețe" lumea de demoni; cu alte cuvinte, el colabora la opera de însănătoşire universala a lui Ahură Măzdă şi a arhanghelilor săi. Funcția răscumpărătoare a Dreptei Religii a fost întărită treptat prin glorificarea puterii creatoare a ritului. Deoarece scopul ultim era regenerarea universală, a fost valorizată funcția fundamentală, cosmogonică a sacrificiului: într-adevăr, înnoirea eshatologică nu numai că „salvează" omenirea, ci o făureşte din nou, săvârşind învierea trupurilor. Acest lucru presupune o nouă Creație, indestructibilă, incoruptibilă. După cum vesteşte Yast, 19: 90: „Lumea materială nu se va stinge f...J. Minciuna va pieri".

111. Călătoria sufletului după moarte

Riturile funerare, mitologiile morții, concepțiile în legătură cu postexistența sufletului se schimbă încet, în ciuda reformelor şi convertirilor. Adică numeroase informații furnizate de textele avestice şi pehlevi sunt valabile şi pentru epoca prczarathustriană. Ritul atestat în Iranul occidental, anume, incinerarea trupurilor şi înmormântarea cenuşii într-o urnă, s-a răspândit cu zoroastrismul şi în alte regiuni. Si mai arhaic era un obicei specific stepelor din Asia Centrală:

51 Ihid., pp. 100 sq. Vezi, mai sus, § 103.

52 M. Mole, Culte, mythe ei cosmologie, p. 134. Saosyant şi Mântuitorul final, identificat cu Zarathustra şi, după anumite tradiții târzii, coborând din sămânța Profetului, miraculos conservată în lacul Kasaoya.

5-' Cartea Rivayăt pehlevi 16 B, fragment tradus de către M. Mole, op. cit. pp. 126 sq. 54 Vezi textele traduse de M. Mole, pp. 87 sq., 90, 126 sq. etc.

209

Zarathustra si religia iraniană

expunerea cadavrelor într-un loc anume, unde erau devorate de către vulturi şi câini55. Iranienii din est practicau bocetele rituale si îşi administrau lovituri puternice, ajungând chiar până la sinucidere. Dar zoroastrismul interzice drastic „planşetele şi bocetele", declarându-le născocirea lui Angra Mainyu56.

Cât priveşte experienţele sufletului după moarte, se regăsesc anumite motive familiare: traversarea unui pod, ascensiunea cerească, judecata, dar şi tema întâlnirii cu Şinele. Un poem care făcea parte din Hădoxt Nask (Yăst, XXI-XXII) relatează că sufletul (urvari) dreptului rămâne pe lângă corpul lui timp de trei zile. Către sfârşitul celei de a treia nopţi un vânt parfumat se iscă din sud şi dăenă mortului apare „sub forma unei frumoase fecioare, iradiind, cu braţe albe, viguroasă, cu mândră înfăţişare, dreaptă, mare, cu sânii săltaţi... având cincisprezece ani" (Hădoxt Nask, 9). Revelându-i mortului adevărata sa identitate, dăenă adaugă: „Eram vrednică de iubit, tu m-ai făcut şi mai plăcută prin gândurile tale bune, cuvintele tale bune, faptele tale bune, religia ta bună; frumoasă fiind, tu m-ai făcut şi mai frumoasă; demnă de dorit, tu m-ai făcut si mai dorită..." (ibid., 14). Apoi din patru salturi sufletul traversează cele trei sfere cereşti57 şi atinge „Luminile fără de început" (ibid., 15), adică Paradisul. Un mort se interesează de chipul în care a trecut „de la existenţa corporală la cea spirituală, de la existenţa plină de primejdii la cea fără primejdie" (ibid., 16), dar Ahură Măzdă intervine: „Nu îl întreba, căci tu îi aminteşti drumul îngrozitor, primejdios, legat de despărţire, prin care el a trecut, şi care constă dintr-o despărţire a corpului şi a conştiinţei" (ibid., 17) — aluzie la încercările dramatice ale călătoriei58. Ahură Măzdă porunceşte să i se dea „untul primăverii"59, care este pentru cel drept, „hrana de după moarte" (ibid., 18). Dimpotrivă, sufletul păcătosului întâlneşte în vântul de nord o zmeoaică îngrozitoare şi ajunge în lăcaşul Beznelor fără început, unde Angra Mainyu ordonă să i se dea venin (ibid., 20-35).

Să reţinem trăsăturile caracteristice: 1) sufletul îşi întâlneşte dăenă, adică Şinele propriu60, care îi preexista („Eram vrednică de iubit"), dar care este în acelaşi timp rezultatul activităţii sale religioase pe pământ („tu m-ai făcut şi mai vrednică de dragoste..."); 2) dăenă se înfăţişează într-o formă feminină arhetipală, continuând să-şi păstreze o aparenţă concretă; 3) e vorba, desigur, de o concepţie indo-iraniana, întrucât ea se regăseşte în Kăuşitakl-Upanisad, I, 3-6: sufletul celui care se angajează pe „drumul zeilor" (devayăna) este primit, printre alte zeităţi, de Mânaşi („înţeleaptă") şi de Căkshushî („Clarvăzătoarea"), traversează apoi un lac şi un râu, pătrunde într-o cetate şi ajunge înaintea lui Brahman care-1 întreabă: „Cine eşti?"61

Nici o aluzie la Podul Cinvat în Hădoxt Nask. Totuşi Zarathustra vorbeşte pe larg despre aceasta (§ 103). E vorba de o concepţie indo-iraniană, cunoscută de alte popoare indo-euro-pene, şi atestată si în alte părţi în istoria religiilor. Descrierea clasică62 relatează cum soseşte dăenă împreună cu câinii ei şi însoţeşte sufletul celui bun până la Podul Cinvat, peste Hara

55 H.S. Nyberg, Die Religionen d. alten Irans, p. 310; G. Widengren, Leş religions de l'Iran, p. 53.

56 H.S. Nyberg, op. cit., pp. 316 sq.

57 Acestea sunt sferele stelelor, a lunii şi a soarelui, desemnate în text prin „Bine gândit", „Bine spus" si „Bine făcut"; cf. G. Widengren, op. cit., p. 125, referindu-se la W. Bousset, „Die Himmelsreise der Seele", pp. 25 sq.

58 Suntem mai bine informaţi cu privire la aceste încercări în texte târzii, ca Menok i Xrat, II, 115-117 si 151-153; cf.,de asemenea, N. Soederblom, La vie future d'apres le mazdeisme, pp. 91 sq.; J.D.C. Pavry, Doctrine, pp. 19, 62 sq.

59 Asupra semnificaţiei religioase a „untului primăverii", cf. G. Widengren, op. cit., p. 126. ^

Despre dăenă, vezi G. Gnoli, „Questioni sull'interpretazione...", pp. 361 sq.
61 Cf. Stig Wikander, Văyu, pp. 47 sq. G. Widengren (op. cit., pp. 57 sq.) reaminteşte că Dătistăn i Denik, XXIV, 5 o numeşte pe tânăra fecioară „vistiernica faptelor bune", la fel cum după textul buddhist Dhammapada 219 sq., cei virtuoşi „sunt primiţi de faptele lor bune ca şi cum ar fi rudele lor cele mai apropiate". Călătoria cerească a mortului este întru totul asemănătoare ascensiunii extatice a sufletului în sfera stelară, cea lunară, apoi cea solară înainte de a ajunge în Rai (garodmân), ascensiune relatată în opera târzie Ardai Viraz Namak.
62 Videvdăt, 19:28-32; N. Soederblom, op. df.,pp. 89-90. După Videvdăt 13:19,câinii păzeau podul; cf. câinii lui Yama.

Berezaiti, Muntele Cosmic (în fapt, Podul — care se găseşte în „Centrul Lumii" — şi leagă Cerul de Pământ), întâmpinate de Vohu Manah, sufletele trec prin faţa lui Ahură Măzdâ şi a spiritelor Amesa Spenta. Despărţirea răilor de buni are loc fie înainte de Pod, fie la intrarea pe el. Cât priveşte judecata sufletului, de care ne vorbesc textele pehlevi şi în care judecători sunt Mithra însoţit de Sraosa şi de Rasnu (înarmată cu o balanţă), ea este necunoscută în textele găthă. Ea e de altfel de prisos în scenariu: trecerea Podului, comparabilă cu o încercare iniţiatică, constituie în ea însăşi judecata, căci, după o concepţie destul de răspândită, Podul se lărgeşte sub picioarele dreptului şi devine ca tăişul unei lame când se apropie un necredincios.

112. învierea corpurilor

Şi mai superficial atinse de zoroastrism sunt miturile şi credinţele eshatologice cristalizate în jurul lui Yima. în vreme ce în India Yama inspira mai ales mitologia Celui dintâi Mort, în Iran, Yima devine întâiul Rege şi modelul suveranului perfect. Pentru problema înfăţişată în acest capitol, e de ajuns să reamintim că tradiţia iraniană asociază paradisul originar cu domnia lui Yima: timp de mii de ani moartea şi suferinţa nu au existat şi oamenii rămâneau veşnic tineri63. Dar când Yima a început să rostească minciuni, xhvarena-ui său 1-a părăsit şi în cele din urmă el însuşi a pierdut nemurirea64.
Un alt mit eshatologic, deşi independent la început, a fost integrat de către teologia zoroastriană în mitologia lui Yima: Ahură Măzdă îl previne pe Yima că o iarnă de trei ani va nimici întreaga viaţă pe pământ, şi îi cere sa construiască o incintă (vară), în care va salva pe oamenii cei mai buni şi prăsila tuturor speciilor de animale. Vara a fost imaginată drept un lăcaş subteran, căci nici soarele, nici luna, nici stelele nu strălucesc acolo65. E vorba de o eshatologie arhaică, poate indo-europeană (cf. iama Fimbul, în tradiţia germanică), dar care nu corespunde deloc viziunii zoroastriene. Se înţelege totuşi de ce s-a introdus Yima în acest scenariu mitologic despre sfârşitul lumii: el era regele fabulos al Vârstei de Aur, şi în vara erau păstrate, mai exact „salvate", seminţele unei umanităţi viitoare, gata să cunoască, după catastrofa eshatologică, existenţa paradisiacă a „începuturilor".
O altă idee eshatologică vine să se adauge, aceea a învierii corpurilor. Credinţa pare destul de veche, dar ea este în mod expres proclamată în Yast, 19, 11 şi 89 (cf. şi Yt., 13, 129), care vorbeşte despre „învierea morţilor" în legătură cu venirea celui „Viu", adică a lui Saosyant anunţat de Zarathustra. Resurecţia se încadrează deci în înnoirea finală, care implică, de altfel,

judecata universală. Mai multe idei, dintre care unele destul de vechi, se articulează acumîntr-o viziune eshatologică grandioasă: lumea, radical şi complet reînnoită, reprezintă, în fond, o nouă Creaţie care nu va mai fi alterată de asaltul demonilor; învierea morţilor, recrearea efectivă a trupurilor, echivalează cu o cosmogonie, în virtutea paralelismului microcosm-ma-crocosm, concepţie arhaică comună la mai multe popoare indo-europene, dar care a cunoscut o dezvoltare considerabilă în India şi în Iran.

Aşa cum am văzut (cf. § 104), înnoirea finală, prefigurată deja în liturghia celebrată de Zarathustra, este anticipată în ritualurile de Anul Nou (Nawroz). Tradiţia a sfârşit prin a situa în jurul Anului Nou cele trei evenimente hotărâtoare ale dramei cosmice şi umane: creaţia,

61 Yasna, 9: 4 sq.; vezi alte referinţe în N. Soederblom, op. cit., pp. 175 sq. şi A. Christensen, Leş Types du premier homme..., II, pp. 16 sq.

64 Vezi A. Christensen, op. cit.,passim., şi G. Dumezil, Mythe et epopee, II, pp. 282 sq.

65 Videvdât, II, 20-32; cf. N. Soederblom, op. cit., pp. 172 sq. Vezi şi Bundahim, XXXIX, 14: Mcnok i Xrat, LXII, 15; G. Dumezil, op. cit., II, pp. 247 sq.

211

Zarathustra $i religia iraniană

revelaţia „religiei" şi înnoirea eshatologică66. Dar, întrucât anul întruchipează totalitatea timpului cosmic, ultimele zece zile ale fiecărui an anticipează întrucâtva drama eshatologică. Este intervalul fabulos, în care sufletele se reîntorc pe pământ: un Yast (13: 49-52) îi invocă pe Fravasi67 care circulă liber în timpul ultimelor zece zile ale anului. Credinţa este universal răspândită, dar zoroastrienii, ca şi alţi teologi de dinainte şi de după ei, o încadrează într-un sistem mai vast: conform tradiţiei pehlevi, Ohrmazd a săvârşit crearea omului în aceste ultime zece zile ale anului; prin urmare, spiritele Fravasi sosesc pe pământ în momentul creării omului şi revin la sfârşitul vremilor, în timpul învierii corpurilor68.

Textele târzii dezvoltă paralelismul între sărbătorile de Anul Nou şi înnoirea eshatologică, în care va avea loc învierea. Cu prilejul fiecărui An Nou se primesc veşminte noi, tot astfel cum, la sfârşitul Vremii, Ohrrnazd le va da celor înviaţi veşminte strălucitoare69. Aşa cum am văzut (§ 104), înnoirea universală şi învierea trupurilor vor avea loc, ca urmare a sacrificiului împlinit de către Saosyant, asistat sau nu de Ahură Măzdâ. Acest sacrificiu eshatologic repetă întrucâtva sacrificiul cosmogonic; de aceea, el este la fel de „creator". Resurecţia şi corolarul ei, indcstructibilitatea corpurilor, reprezintă o dezvoltare îndrăzneaţă a gândirii eshatologice a lui Zarathustra; e vorba, în fond, de o nouă concepţie a nemuririi70.

66 Cf. M. Mole, Culte, mythe et cosmologie, p. 120.

67 Fravasi sunt sufletele celor drepţi şi în acelaşi timp arhetipurile lor celeste, în calitate de „îngeri păzitori" ai credincioşilor, fravasi luptă împotriva încarnărilor Răului; izvoarele târzii îi descriu ca pe nişte cavaleri înarmaţi ocrotind Cerul; cf. G. Widengren, Religions de l'Iran, p. 39. Figura complexă a aces\orfruvasi pare a fi rezultatul unui lung proces de sincretism religios.

68 Vezi textele citate de M. Mole, op. cit., p. 109.

69 Saddar Bundehes, 32-37, tradus de Mole, p. 111.

70 Cele două creaţii — „spirituală" (menok) şi materială (getik) — ca şi mitologia Omului Primordial (Gayomart) vor fi discutate în cea de a III-a parte.

Capitolul XIV

RELIGIA LUI ISRAEL ÎN EPOCA REGILOR SI A PROFEȚILOR

113. Regalitatea: apogeul sincretismului

„Iar dacă a îmbătrânit Samuel, a pus pe fiii săi judecători peste Israel." Dar fiii săi nu-i urmează exemplul, şi atunci bătrânii vin să-1 găsească şi îi spun: „Pune peste noi un rege, ca să ne judece acela, ca şi pe celelalte popoare" (I Regi, 8,1-5). Regalitatea era, aşadar, o instituție străină. Unii adversari nu şi-au precupețit criticile, căci în ochii lor doar Iahve singur era regele lui Israel. Totuşi, de la început, regalitatea i-a fost plăcută lui Iahve. Când a fost uns de către Samuel, Saul a primit „spiritul lui Iahve" (I Regi, 10, 6). Căci regele era „unsul" (mâsiah) Domnului (l Regi, 24,7,11; 26,9,11,16,23 etc.); el era adoptat de Iahve, de venea întrucâtva fiul lui: „Eu voi fi aceluia tată, iar el îmi va fi fiu" (II Regi, 7, 14). Dar regele nu a fost născut de Iahve, el nu e decât recunoscut, „legitimat" printr-o declarație specială1. Iahve îi acorda dominația universală (Psalmul 11: 8) şi regele stă pe un tron alături de Dumnezeu (Ps. 109: l şi 5; I. Cronici, 28: 5; 29: 23 etc.). Suveranul este reprezentantul lui Iahve; prin urmare, el aparține sferei divine. Dar poziția unică a lui Iahve face imposibilă „divinizarea" regelui2: acesta e prin excelență „servitorul" lui Iahve (cuvântul e aplicat de 60 de ori lui David).

Ceremonia încoronării comportă, alături de alte rituri, oncțiunea, proclamarea regalității şi întronarea3. Ca reprezentant al lui Iahve, regele lui Israel, la fel ca şi suveranii Orientului antic, trebuie să mențină ordinea cosmică (Ps. 2: 10-12), să impună dreptatea, să-i ocrotească pe cei slabi (Ps. 72: l sq.), să asigure fertilitatea țării: „Ca să se pogoare dreptatea ca ploaia peste câmpul cosit... în țară va fi belşug de pâine, până şi pe vârfurile munților!" (Ps. 71: 16,6). Se recunosc imaginile tradiționale ale unei domnii „paradisiace", imagini pe care profețiile mesianice le vor relua cu strălucire. (De altfel, aşteptarea regelui ideal, Mesia, este solidară cu ideologia regală.) Regalitatea a fost interpretată ca o nouă alianță între Iahve şi dinastia lui David, prelungire a legământului de pe Sinai. în această valorizare a unei instituții străine, ca un nou act al istoriei sfinte, trebuie văzută originalitatea ideologiei regale israeliene4.

Solomon a clădit Templul de la Ierusalim lângă palatul regal; el asociază astfel cultul sanctuarului monarhiei ereditare. Templul devine reşedința lui Iahve printre isracliți. Chivotul legii, care însoțea până atunci armatele, este aşezat în obscuritatea „Sfintei Sfintelor" (debir). Dar din sanctuarul său, sfințenia lui Iahve iradiază peste oraşul şi pământul întreg (Ps. 14: 1; 23: 3; 45: 5; Isaia, 31: 4; 48: 2 etc.). Muntele S ion pe care a fost ridicat Templul este un Centru al Lumii5. Templul din Ierusalim devine sanctuarul național, şi cultul regal se identifică cu

1 Cf. G. Fohrer, Hixtory oflsraelite Religion, p. 147. Poporul lui israel era, de asemenea, „țiul" lui Iahve (G. Fuhrer, op. cit., pp. 185 sq.).

2 Chiar în texte atât de strâns legate de regalitate cum sunt Psalmii, Iahve şi nu regele deține un rol central (G. Fohrer, op. cit., p. 150).

3 Ve/i textele citate şi discutate de H. Ringgren, La religion d'Israel, pp. 236 sq.; G. Fohrer, op. cit., pp. 142 sq.

4 G. von Rad, OUI Testament Theology, I, pp. 319 sq.; H. Ringgren, op. cit., pp. 252.

5 Asupra importanței acestui simbolism pentru gândirea ulterioară, vezi M. Eliade, /> mythe de l'eternei retour, cap. I.

religia de stat. Oficiul constă în ritualuri mijlocitoare şi expiatoare pentru colectivitate, dar el comportă şi rugăciuni publice pentru rege, pentru gloria sa şi pentru exercitarea dreptății sale care asigură „pacea poporului" şi prosperitatea universală (Psalmii 19 şi 71). în cele din urmă, opera liturgică reînnoieşte structurile lumii.

Aşa cum Templul a fost construit după un model străin, cultul a împrumutat forme canaaneene. Sincretismul a atins proporții necunoscute până atunci, căci ;*.onarhia încuraja fuziunea ideilor şi practicilor împărtăşite de cele două straturi ale populației, israeliții şi canaaneenii. In plus, Solomon a acceptat cultele nevestelor sale străine şi a permis construirea de sanctuare în cinstea zeilor lor (III Regi, 1: 6-7), Regii se considerau şefii religiei de stat. Dar suntem puțin informați asupra funcției lor sacerdotale. Când Arca (Chivotul) a fost transportată la Ierusalim, David s-a manifestat ca un preot: el a dansat în fața Arcei, a oferit „holocauste înaintea lui Iahve [...] şi a binecuvântat poporul în numele lui Iahve Sabaoth" (II Regi, 6: 16-18). Tot astfel, Solomon a binecuvântat Adunarea în timpul sfințirii Templului (III Regi, 8: 14). Iar Psalmul 109: 4 îl proclamă pe rege „preot în veac după rânduiala lui Melchisedec". Dar cu alte ocazii regii au fost criticați pentru că au săvârşit rituri rezervate preoților. Foarte probabil că regele juca un rol în ceremoniile de ispăşire de Anul Nou. Pe de altă parte, unii Psalmi par să se raporteze la un ritual de moarte şi înviere simbolică a regelui. Se poate deci presupune o relație între sărbătoarea de Anul Nou — comportând o reactualizare simbolică a Creației — şi ritualul „morții şi învierii" regelui6.

La moartea lui Solomon, regatul s-a scindat în două: acela de la nord, sau al lui Israel, şi regatul de sud, sau al lui Iuda. Deoarece Chivotul a rămas la Ierusalim şi triburile din nord nu mai aveau acces la sanctuarul comun, Ieroboam, primul rege al lui Israel, a fundat două sanctuare, la Bethel şi la Dan, unde Iahve era adorat sub forma a doi viței de aur (III Regi, 12: 28-29). Este posibil ca statuile tauromorfe să fi servit de lăcaş Dumnezeului nevăzut. E vorba totuşi de o influență canaaneeană care viola interdicția „chipului cioplit", şi această inovație, vecină cu apostazia, a agravat neînțelegerea dintre cele două regate7.

^^sms,

l

114. Iahve şi creatura sa

Un întreg grup de psalmi, „Psalmii de întronare", îl exaltă pe Iahve ca Rege. El este „mare împărat peste toți Dumnezeii" (95: 4); „Iahve domneşte. Să tremure popoarele [...]. Puterea Regelui stă în iubirea dreptății; tu ai întemeiat legea, judecata şi dreptatea" (98: l şi 4). Dar ideea de regalitate divină nu depinde de instituția monarhiei. Concepția este arhaică: Dumnezeu este stăpânul lumii pentru că el a creat-o. Iahve a învins monstrul primordial (Rahab, Leviathan, Tannin Dragonul), simbol al Haosului, în calitate de Cosmocrator, Dumnezeu locuieşte în Cer şi îşi manifestă prezența ori voința în fenomene meteorologice — fulgere, tunete, ploaia. Am amintit deja atributele sale contradictorii (§ 59), formulă binecunoscută a „totalității". Iahve împarte binele şi răul, dă viață şi dă moarte, înjoseşte şi înalță (I Regi, 2: 6 sq.). „Mânia" sa este de temut, dar el este şi mărinimos. Iahve este prin excelență „sfânt" (qâdos), adică e inaccesibil si

periculos totodată, şi aduce salvarea8.
6Cf. G, Ahlstrom, Psalm 89. Eine Liturgie aus dem Ritueldes leidenden Konigs, pp. 143 sq.; G. Widengren,Sakrales Konigtum, pp. 15 sq.; H. Ringgren, op. cit., pp. 249 sq.; G. Fohrer, op. cit., pp. 142 sq.
7 E important de amintit că în timp ce monarhia ereditară a dinastiei davidice s-a menținut în sud, în nord regalitatea a fost mai mult sau mai puțin charismatică; cf. H. Ringgren, op. cit., pp. 76 sq.
8 H. Ringgren, op. cit., p. 86.

Creator şi Rege al Lumii, Iahve este, de asemenea, Judecătorul Creației sale. „La timpul hotărât, voi judeca cu dreptate" (Ps. 74: 2). El judecă întru dreptate (P.v. 95: 10). „Dreptatea" sa, în acelaşi timp morală, cosmică şi socială, constituie legea fundamentală a Universului9. Iahve este „Dumnezeul cel Viu", altfel spus el se deosebeşte atât de idolii care „nu grăiesc", şi „sunt purtați pentru că nu sunt în stare se meargă" (Ieremia, 10: 5), cât şi de oamenii „asemănători cu iarba câmpului" (Ps. 102: 15). Omul este şi el o făptură vie (nefes), deoarece Dumnezeu i-a insuflat „suflu" sau „spirit" (mați), dar existența sa este scurtă, în plus, în vreme ce Dumnezeu este spirit, omul este carne (basar). Această opoziție nu implică deprecierea religioasă a trupului; ea subliniază precaritatea şi caracterul efemer al existenței umane, în contrast cu atotputernicia şi eternitatea lui Dumnezeu. Distanța incomensurabilă între aceste două moduri de a fi se explică prin faptul că omul este o creatură a lui Dumnezeu. El se distinge totuşi de alte creații, deoarece a fost alcătuit după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu şi are stăpânire asupra Naturii.
Mortalitatea omului este consecința păcatului originar, anume a dorinței lui Adam de a fi asemeni lui Dumnezeu (§ 59). Textele biblice insistă asupra zădărniciei condiției umane. Omul din pământ a fost luat şi în pământ se va întoarce (Facerea, 3: 19). O viață lungă este bunul său cel mai de preț. Ca în atâtea alte culturi tradiționale, moartea este degradantă: ea reduce omul la o postexistență larvară în mormânt sau în şeol, regiune întunecată şi înfricoşătoare în adâncurile pământului. Deoarece moartea este prin excelență negarea operei sale, Iahve nu domneşte în şeol. Prin urmare, moartea este lipsită de raporturi cu Dumnezeu, ceea ce constituie pentru credincios cea mai teribilă încercare. Totuşi Iahve este mai puternic decât moartea: dacă ar voi, el ar putea să-1 smulgă pe om din mormânt. Unii psalmi fac aluzie la această minune: „Scos-ai din Şeol sufletul meu, mântuitu-m-ai de cei ce se pogoară în groapă" (29: 3); „De aceea nu voi muri, ci voi trăi [...]; De certat m-a certat Iahve, dar morții nu m-a dat" (117:18). Sunt singurele aluzii la învierea morților înainte de robia babiloniană (587-538 î.Hr.) când o parte a populației va fi supusă influenței eshatologiei iraniene (cf. partea a II-a)1().
„Sclav" sau „servitor" al lui Iahve, omul trebuie să trăiască în frica de Dumnezeul său. Supunerea este actul religios perfect. Dimpotrivă, păcatul este nesupunerea, încălcarea comandamentelor. Totuşi, conştiința precarității nu exclude încrederea în Iahve, nici bucuria născută de binecuvântarea divină. Dar raporturile Dumnezeu-om nu depăşesc acest stadiu: unio mystica a sufletului cu Creatorul lui este de neconceput de teologia Vechiului Testament. Recunoscându-1 drept creator şi suveran absolut, omul ajunge să cunoască cel puțin anumite atribute ale lui Dumnezeu. Deoarece Legea (Torăh) proclamă cu precizie voința divină, esențialul este de a urma

Comandamentele, adică de a se comporta în conformitate cu dreptatea sau justiția (sedhek). Idealul religios al omului este de a fi „drept", de a cunoaşte şi a respecta Legea, ordinea divină. După cum spune profetul Miheia (6: 8): „Ți s-a arătat, omule, ceea ce este bun şi ceea ce Iahve cere de la tine: dreptate, iubire şi milostivire şi cu smerenie să mergi înaintea Domnului Dumnezeului tău". Păcatul face să se piardă binecuvântarea (berâkhâh). Dar pentru că păcatul face parte din condiția umană, şi deoarece Iahve, în ciuda severității sale, este milostiv, pedeapsa nu este niciodată definitivă.

9 „Dreptatea" se apropie de măsaru babilonian si de ma'at egipteană; cf. H. Ringgren, Word and Wisdom, pp.49sq., 58.

10 Dar ideea învierii era deja pregătită de către teologie (atotputernicia lui Iahve) si de anumite credințe si rituri canaaneene; cf. H. Riesenfeld, The resurrection în Ez. XXXVII, pp. 5 sq.; G. Widengren, Sakrales Konigtum, p. 46; H. Ringgren, La religion d'Israel, p. 261.

115. Iov, dreptul pus la încercare

Un exeget considera că „întâlnirea dintre putere şi bunătate rezumă felul în care Vechiul Testament îl concepe pe Dumnezeu"11. E îndoielnic ca toți cititorii Cărții lui Iov vor subscrie la această judecată. Povestea este de o tragică simplitate12: e vorba de lovirea unui om drept, de care Iahve era foarte mândru. „Uitatu-te-ai la robul meu, Iov? — se adresează Dumnezeu lui Satan, „acuzatorul" ceresc — că nu este nici unul ca el pe pământ fără cusur şi drept temător de Dumnezeu şi care să se ferească de ce este rău" (1: 8). Dar Satan ripostează spunând că devoțiunea lui Iov se explică prin prosperitatea sa, adică prin binecuvântarea divină, şi atunci Iahve îi dă voie „acuzatorului" să-1 pună la încercare pe servul său cel mai credincios. Iov îşi pierde copiii şi averea, şi, lovit de „bubat negru din tălpile picioarelor până în creştetul capului", îşi găseşte culcuş în locul unde se aruncau gunoaiele. Se plânge, blestemându-şi ziua în care s-a născut, dar nu se revoltă împotriva lui Dumnezeu. Trei prieteni se apropie şi cuvântându-i îndelung, încearcă să-i arate că prin însuşi faptul că suferă deci e pedepsit, vina sa e dovedită. Prin urmare, el trebuie să recunoască şi să-şi mărturisească „păcatele". Dar Iov respinge explicația nefericirii sale prin doctrina retribuției. El ştie că „omul nu poate avea dreptate împotriva lui Dumnezeu" (9: 2) că Iahve „nimiceşte deopotrivă şi pe cel desăvârşit şi pe cel viclean" (9: 22); totuşi, adresându-se lui Dumnezeu, el îndrăzneşte să-i zică: „Tu ştii bine că sunt nevinovat şi că nimeni nu mă poate scăpa din mâna ta!" (10: 7). El nu înțelege de ce Dumnezeu se înverşunează împotriva propriei sale creații (10: 8-22), căci Iov nu se îndoieşte deloc de caracterul derizoriu al oricărei existențe umane: „Vrei oare să înspăimânți o frunză pe care o bate vântul, să te îndârjeşti împotriva unui pai uscat?" (13: 25). Dar el nu reuşeşte să identifice natura greşelii sale: „Câte greşeli şi câte păcate am săvârşit? Dă-mi pe față călcarea mea de lege şi păcatul meu!" (13: 23)l3.

Unul dintre prietenii lui Iov condamnă acest limbaj, căci, prin definiție, creatura este vinovată: „Ce este omul ca să se creadă curat, şi cel născut din femeie ca să se creadă neprihănit, dacă Dumnezeu nu are încredere nici în sfinții săi, şi dacă Cerurile nu sunt destul de curate înaintea ochilor săi?" (15: 14-15). Dar Iov repetă că e vorba, în cazul său, de o hotărâre personală a lui

Iahve, al cărei sens lui îi scapă (19: 6-7). Când un alt prieten îi vorbeşte de pedepsirea celor păcătoşi, Iov îi reaminteşte că răii, cei care nu îl slujesc pe Dumnezeu „rămân în viaţă" şi prosperă (21: 7-16). Dacă ar şti cum să ajungă la El, Iov ar deschide pricina sa în faţa lui Iahve, i-ar vorbi despre păcătoşii rămaşi nepedepsiţi — dar Domnul este depărtat, absent, invizibil (23, 24). Tocmai pentru că nu îşi părăseşte credinţa şi încrederea sa în Dumnezeu, Iov declară: „până când o fi să-mi dau duhul nu mă voi lepăda de nevinovăţia mea. Ţin cu tărie la dreptatea mea şi nu o voi lăsa să-mi scape; inima mea nu se ruşinează de zilele pe care le-am trăit" (27: 5-6). Totuşi Iov strigă şi Dumnezeu nu răspunde: „sunt în faţa ta şi tu nu mă vezi. Te-ai făcut cu mine fără milă..." (30: 20-21).

Un al patrulea prieten, Elihu, „foarte tânăr", intervine cu violenţă. El e indignat că Iov a putut că zică: „Eu sunt curat, şi fără nici o vină; sunt fără de prihană şi n-am nici o greşeală" (33: 9). Căci, proclamă Elihu, „Dumnezeu nu făptuieşte răul, şi cel Atotputernic nu strâmbă dreptatea" (34: 12); el nu îl loveşte pe omul fără pată (36: 5). După lungul discurs al lui Elihu14,

11 A. Weiser, Die Psalmen (1950), p. 308, citat de H. Ringgren, p. 137.

12 Data redactării este incertă. Deşi textul aşa cum îl cunoaştem pare postexilic, conţinutul este vechi.

13 Imposibilitatea de a-şi înţelege vina constituie tema centrală a lamentaţiilor lui Iov. „Totuşi, împotriva sărmanului nu ridicam mâna mea când striga către mine, în nenorocirea lui. N-am plâns oare si eu împreună cu cel care-şi ducea viaţa greu? Sufletul meu nu căina pe cel sărman?" (30: 24-25). „Umblat-am oare întru minciună şi picioarele mele au zorit întru înşelăciune?" (31: 5) „Datu-m-am oare în lături când săracul dorea ceva şi lăsat-am să se stingă de planşete ochii văduvelor? Mâncăm oare singur bucata mea de pâine şi orfanului nu-i dădeam din ea?" (31: 16-17; cf. 31: 19-34).

14 Această cuvântare pare să fie o interpolare.

răspunsul lui Iahve dezamăgeşte prin caracterul său impersonal. Dumnezeu vorbeşte „din sânul vijeliei" (38: 1), într-o veritabilă teofanie, dar el ignoră întrebările lui Iov. Iahve se mulţumeşte să-i reamintească atotputerea sa, opera sa cosmică, complexitatea Universului, varietatea infinită a manifestărilor vieţii. După ce a evocat marile structuri cosmice şi legile care guvernează Cerurile şi Pământul, Iahve îi vorbeşte despre lei, ţapi şi alte făpturi cărora el le asigură viaţa şi înmulţirea după ce i-a modelat fiecăreia forma sa particulară şi modul său specific de comportare. Şi el conchide apostrofându-1: „Cel ce judeca pe Dumnezeu va răspunde ceva?" (40: 2). în zadar încearcă Iov să se refugieze în tăcere: „Am fost uşuratic, ce răspuns să-ţi mai dau? Voi pune mâna pe gura mea" (40: 4).

Intr-un al doilea cuvânt, Iahve îi descrie pe larg fiara Behemot şi monstrul Leviathan. Răspunzându-i, Iov arată că a înţeles sensul secret al lecţiei lui Iahve: însăşi existenţa Universului este un miracol, modul de a fi al Creatorului desfide înţelegerea, ţelul actelor sale rămâne de nepătruns. „Ştiu că poţi să faci orice... Am vorbit fără să înţeleg despre lucruri prea minunate pentru mine şi pe care nu le ştiu... Din spusele unora şi altora auzisem despre tine, dar acum ochiul meu te-a văzut. Pentru aceea mă urgisesc eu pe mine însumi şi mă pocăiesc în praf şi în

cenuşă" (42: 1-6). în cele din urmă, Iov s-a recunoscut vinovat faţă de Dumnezeu. De îndată Dumnezeu i-a restaurat starea, i-a înapoiat îndoit toate averile şi Iov a trăit până la vârsta de o sută patruzeci de ani (42: 7-17).

După trei milenii, această carte febrilă, enigmatică şi neliniştită continuă să pasioneze. Faptul că Dumnezeu s-a lăsat ispitit de Satan tulbură încă multe suflete naiv religioase. Totuşi, Iov 1-a înțeles bine: dacă totul depinde de Dumnezeu, şi dacă Dumnezeu este impenetrabil, este imposibil să-i judecăm actele: este imposibil, aşadar, să-i judecăm atitudinea față de Satan. Lecția secretă a lui Iahve depăşeşte „cazul Iov". Ea se adresează tuturor acelora care nu ajung să înțeleagă prezența — şi triumful — răului în lume. Pe scurt, pentru omul credincios, Cartea lui Iov este o „explicație" a răului şi a injustiției, a imperfecțiunii şi a terorii, întrucât totul este vrut şi guvernat de Dumnezeu, tot ceea ce i se întâmplă credinciosului este încărcat de semnificație religioasă. Dar ar fi zadarnic — şi în acelaşi timp lipsit de pietate — să crezi că, fără ajutorul lui Dumnezeu, omul este capabil să sesizeze „misterul nedreptății.

116. Vremea profeților

„Acela care astăzi se numeşte «proroc» (nâbi), înainte se numea «văzător»" (I Regi, 9: 9). în fapt, tradiția de „vizionar" (ro'eh) din perioada nomadă a fost modificată, după cucerire, sub influența nâbîim-ilor, pe care israeliții i-au găsit în Palestina. Către ~ 1000, „vizionarii" iahvişti (precum Nathan) şi nâbîim-ii coexistau încă (I Regi, 10: 5). Treptat, cele două funcții au fuzionat şi rezultatul final a fost profetismul clasic vechi-testamentar. Ca şi nâbîim-ii, profeții erau asociați sanctuarelor şi cultului şi aveau experiențe extatice.

Ilie şi Elisei ilustrează perioada de tranziție, dar vocațiile şi activitățile lor religioase anunță de pe acum profetismul clasic. Ilie îşi face apariția în Regatul de nord, sub regii Ahab şi Ahazias (--874-850). El se răscoală împotriva politicii lui Ahab. Acesta voia să-i integreze pe israeliți şi pe canaaneeni acordându-le drepturi egale şi încurajând sincretismul religios cu cultul lui Baal sau Malkart, cult protejat de regina Izabel, originară din Tyr. Ilie îl proclamă pe Iahve suveran unic în Israel. Iahve, şi nu Baal, este cel care dă ploaia şi asigură belşugul țării, în faimosul episod de pe muntele Cârmei, când Ilie se angajează în duel cu profeții lui Baal ca să pună capăt unei secete de trei ani, el demonstrează neputința zeului canaanean de a aprinde

217

Religia lui Israel în epoca regilor 47 a profeților

altarul sacrificial, şi pornind de aici, de a aduce ploaia15, în plus, Ilie proferează violent la adresa regelui Ahab, care a ucis pe unul din supuşii săi pentru a-şi însuşi via acestuia, şi îi prevesteşte o moarte violentă (E Regi, 21). Faima postumă a lui Ilie îl apropie de Moise. Legenda ni-1 arată răpit de Iahve la cer într-un car de foc (IV Regi, 2: 2 sq.). Biografia lui Elisei, discipol şi succesor al lui Ilie, abundă în episoade miraculoase (cf. IV Regi, 2: 19) sq.; 4: l sq. etc.). Spre deosebire de Ilie, Elisei adună un grup de profeți în jurul său. Dar, ca şi Ilie, el participă activ la viața politică, dă oracole regelui şi chiar îl întovărăşeşte la război (IV Regi, 3: 11).

Lăsând la o parte ghicitorii şi vizionarii ambulanți, se disting două categorii de profeți: primul grup este constituit de către profeții cultuali: ei locuiesc în preajma templelor şi participă la rituri alături de preoți16. Aceştia sunt profeții de curte, asociați sanctuarelor regale. De multe ori ei prezic regelui victoria dorită (cf., de exemplu, HI Regi, 22). Această însemnată categorie de

profeți profesioniști îi cuprinde pe aceia care sunt cunoscuți în Vechiul Testament, ca profeți mincinoşi.
Mai important pentru istoria religioasă a lui Israel este al doilea grup, constituit de marii profeți scripturari, de la Amos la „Al doilea Isaia". Aceştia nu-şi proclamă mesajul în calitate de membri ai unei profesiuni, ci în numele unei vocații speciale. Ei nu reprezintă anumite clanuri sau anumite sanctuare, nici pe regi, ci se declară trimişi ai lui Dumnezeu17. Vocația lor este decisă de un apel direct al lui Iahve. După cum relatează Ieremia: „Fost-a cuvântul Domnului către mine şi mi-a zis: «înainte de a te urzi în pântece te-am cunoscut; înainte de a ieşi din pântece, te-am sfințit; şi te-am rânduit proroc pentru popoare»" (Ier., I: 4 sq.). La rândul său, Isaia a văzut într-o zi în templu pe „Domnul Iahve stând pe un scaun înalt", înconjurat de Serafimi, şi i-a auzit vocea zicând: „Pe cine îl voi trimite şi cine va merge pentru noi?". Isaia a răspuns: „lată-mă, trimite-mă pe mine!" Şi Dumnezeu i-a poruncit ce să spună poporului (îs., 6: 1-10). Apelul este ascultat în pofida opoziției auditoriului (cf. Osea, 9: 7; Ezechiel, 12: 21 sq.), dar se întâmplă ca propovăduirea să fie întreruptă prin forță (Amos, 7: 10 sq.) sau de către profetul însuşi când el consideră că şi-a ratat misiunea (îs., 8: 16-18).
Toți marii profeți sunt sincer şi pasionat convinşi de autenticitatea vocației lor şi de urgența mesajului lor. Ei nu se îndoiesc deloc de faptul că proclamă însuşi Cuvântul lui Dumnezeu, căci ei au simțit mâna lui Iahve ori spiritul său (ruah)1* punându-li-se pe creştet. Posesia divină se manifestă uneori prin extaz, deşi exaltarea ori transa extatică nu pare indispensabilă19. Unii profeți au fost chiar acuzați de „nebunie" [precum Osea (9: 7): „profetul este un nebun, un rătăcit, omul cu Duhul lui Dumnezeu"], dar nu se poate vorbi de o adevărată afecțiune psihopatologică. Este vorba de zguduiri afective provocate de prezența terifiantă a lui Dumnezeu şi de gravitatea misiunii pe care profetul şi-a asumat-o. Fenomenul este bine cunoscut, de la „bolile inițiatice" ale şamanilor până la „nebunia" marilor mistici din toate religiile, în plus, la fel ca şi „specialiştii sacrului" din societățile arhaice şi tradiționale, profeții sunt înzestrați cu facultăți divinatorii20 şi fac dovadă de puteri miraculoase de natură magică: el învie morții, hrănesc

15 Duelul face parte dintr-un război religios: aşa cum Izabel dăduse ordin să fie masacrați profeții lui lahve, Ilie, după victoria sa, cere poporului să pună mâna pe cei 450 de profeți ai lui Baal. Ilie „i-a dus la pârâul Chişonului şi i-a înjunghiat acolo" (III Regi, 18:40).
16 Eşantioane din discursurile lor se găsesc în unii Psalmi (fs. 2, 21; 81; 110; 132) şi în cărțile profeților Naum şi Avacum.
17 Cf. G. Fohrer, History oflxraelite Religion, pp. 237 sq. şi bibliografiile înregistrate la pp. 235 şi 238, n. 2.
18 Cf. S. Mowinckel, „The «Spirit» and the «Word» in the pre-exilic reforming prophets"; A. Haldar, Associations of cult prophets among the ancient Semites, pp. 115 sq.
19 Cf. bibliografiile înregistrate de H. Ringgren, La religion d'Israel, p. 268, n. l şi G. Fohrer, op. cit., p. 234, n. 17. Extazul era mai răspândit printre nâbîim (Fohrer, op. cit., p. 234).
20 Ilie prevede moartea iminentă a regelui Ohozia (IV Regi, I: 2 sq.); Elisei ştie unde să găsească apa în pustiu (IV Regi, 3: 16-17) şi ştie că regii au poruncit să-1 ucidă (IV Regi, 6: 32); el cunoaşte cuvintele pronunțate de regele Damascului în dormitorul său (IV Regi, 6: 32).

mulțimile cu o cantitate minimă de alimente, îmbolnăvesc anumite persoane21. Numeroase gesturi îndeplinite de profeți au o valoare simbolică: Ilie îşi aruncă mantaua peste Elisei (III Regi, 19: 19-21); ascultând porunca lui Iahve, Ieremia sparge un urcior de lut pentru a arăta ruina viitoare a lui Israel (Jer., 19: 10 sq.); el poartă un jug pentru a convinge poporul
să se supună regelui Babilonului (27)22.
Dar, oricare ar fi fost izvorul inspirației lor (vis, viziune, auzire ori cunoaştere miraculoasă etc.), ceea ce primeau profeții era întotdeauna cuvântul lui Iahvc. Aceste revelații, directe, personale, erau evident interpretate în lumina credinței lor profunde şi transmise după anumite modele tradiționale.
Profeții preexilici se caracterizează prin aceea că ei anunță îndeosebi judecata Domnului împotriva lui Israel: Iahve va trimite cuceritori nemiloşi ca să-1 nimicească: Domnul va folosi marile Imperii militare ca instrumente de pedepsire împotriva propriului său popor, care 1-a trădat. Se poate descifra şi o promisiune de nădejde în această judecată teribilă? S-a crezut a se putea recunoaşte în profetismul vechi-testamentar o variantă a alternanței bine cunoscute în Orientul Apropiat, între „vremi de restrişte" şi „vremi de bucurie", dar această schemă nu pare să se aplice la toate exemplele invocate23. După cum vom vedea (§ 118), singura speranță rezidă în „rămăşița" poporului ales, care va supraviețui catastrofei. Cu această „rămăşiță" Iahve va încheia un nou legământ.

117. Amos ciobanul; Osea cel-neiubit

, Amos şi-a împlinit propovăduirea sub domnia lui Ieroboam II (~780/782-733/746). El nu era un nabi de profesie. „Eram păstor şi cultivam sicomori. Şi de la turmă m-a luat Iahve şi rni-a zis: «Du-te şi proroceşte în poporul meu, Israel!»" (7: 14-15). El anunță că Dumnezeu va judeca popoarele vecine — Damasc, Gaza şi Filistia, Tyr şi Fenicia — care au păcătuit împotriva moralei. Ceea ce înseamnă că toate neamurile se află sub jurisdicția lui Iahve. Totuşi Amos tună mai ales împotriva lui Israel, a Regatului de nord, împotriva injustițiilor sociale şi a infidelității sale religioase. Bogații „au vândut pe cel drept... şi zdrobesc în pulbere capul celui sărman" (2: 6-7). Dar bogățiile lor vor fi nimicite (4: 7-11). în zadar aceşti păcătoşi sătui îşi înmulțesc jertfele. Amos aude şi repetă cuvintele lui Iahve: „Urât-am, disprețuit-am praznuirile voastre... Când îmi veți aduce arderi de tot şi prinoase nu le voi binevoi şi la jertfele de mântuire grase ale voastre nu voi pleca ochii" (5: 21 sq.). Ceea ce aşteaptă Domnul de la credincioşii săi este judecata şi dreptatea (5: 24-25).
Pe de altă parte, cultul a fost alterat de către introducerea elementelor orgiastice canaaneene (5: 26; 8: 14). Venerarea pur exterioară a locurilor sfinte este zadarnică. „Veniți la Betel şi păcătuiți şi în Ghilgal înmulțiți fărădelegile!" (4: 4). Numai o reîntoarcere la credință poate aduce salvarea: „Căutați binele şi nu răul, pentru ca să fiți vii, şi astfel Iahve, Dumnezeu Savaot, va fi cu voi precum ziceți că este!... Poate că Iahve se va milostivi de cei rămaşi ai lui losif' (5: 14—15)24.
Ca şi Amos, Osea, contemporanul său mai tânăr, predică în Regatul de nord. Vocația sa şi sensul mesajului său profetic par legate de vicisitudinile căsătoriei lui. Dar interpretarea

21 Vezi exemplele citate de G. Fohrer, p. 233.
22 Cf. G. Fohrer, Die symbolische Handlungen cler Propheten.

23 Cf. H. Ringgren, op. cit., p. 271.
24 Oracolele de restaurare şi de fecunditate paradisiacă, ce încheie cartea (9: 11-15) contrastează atât de puternic cu condamnarea de atâtea ori repetată, încât te poţi îndoi de autenticitatea lor: cf. H. Ringgren, op. cit., p. 280: totuşi, G. von Rad le consideră drept autentice, Old Testament Theology, II, p. 138.

câtorva din aluziile care se găsesc în textul discursurilor sale este foarte controversată, în prima sa expunere (I: 2-9), Iahve i-a poruncit să se însoare cu „o femeie desfrânată", ce îi va naşte copii, cărora le va da nume simbolice — „Ne-Iubita" şi „Nu Este Poporul Meu" — pentru a proclama în mod public că Iahve nu mai iubeşte poporul lui Israel şi că acesta nu mai e poporul său. în a doua povestire (3: 1-5), Iahve îi spune să se căsătorească, a doua oară, cu „o femeie desfrânată, iubită de un ibovnic aşa precum Iahve, Dumnezeu Savaot, iubeşte pe Israel deşi ei se întorc spre dumnezei străini". Probabil că prima soţie era o femeie care participase la riturile canaaneene ale fertilităţii. Cât despre a doua, aleasă în pofida trecutului ei detestabil, ea trebuia să indice atitudinea binevoitoare a lui Iahve, gata să-1 ierte pe Israel.
Oricum ar fi, proclamaţia lui Osea este dominată de amărăciunea lui Dumnezeu în faţa trădării poporului său. Israel a fost soţia lui Iahve, dar ea i-a fost necredincioasă, a devenit „desfrânată", altfel spus, s-a abandonat zeilor canaaneeni ai fertilităţii. Israel ignoră că fertilitatea este un dar al lui Iahve. „Ea a zis: «Duce-mă-voi după iubiţii mei, cei care îmi dau pâine, apă, lână şi in, untdelemn şi băuturi». Ea nu şi-a dat seama că eu am fost acela care i-am dat ei grâul, mustul, untdelemnul proaspăt, şi i-am înmulţit argintul şi aurul pe care 1-au întrebuinţat pentru Baali!" (2: 7-10). Regăsim iarăşi, exacerbat, conflictul dintre Baal şi Iahve, dintre o religie de structură cosmică, şi fidelitatea pentru un Dumnezeu unic, creator al lumii şi stăpânitor al istoriei.
Osea atacă neistovit sincretismul Baal-Iahve. „Au săvârşit destrăbălări, depărtându-se de Dumnezeul lor. Aduc jertfe pe vârfurile munţilor şi tămâieri pe înălţimile colinelor, sub stejari, plopi şi terebinţi" (4: 12-13). Israel şi-a uitat istoria: „Când Israel era copil, eu îl iubeam, şi din Egipt am chemat pe fiul meu. Dar cu cât îi chemam, cu atât fugeau dinaintea mea" (11: 1-2). Mânia provocată de nerecunoştinţa continuă izbucneşte. Pedeapsa va fi teribilă: „De aceea voi fi pentru ei ca un leu şi-i voi pândi, pe cale, ca o panteră şi mă voi azvârli asupra lor ca o ursoaică lipsită de puii ei şi le voi sfâşia învelişul cel tare al inimii lor; leii să-i mănânce şi animalele sălbatice să-i sfârtece" (13: 7-9).
Cultul pur exterior nu slujeşte la nimic „căci milă voiesc, iar nu jertfă şi cunoaşterea lui Dumnezeu mai mult decât arderile de tot" (6: 6). Locurile înalte, unde sunt celebrate ceremoniile sincretiste, vor fi distruse (10: 8). Singura salvare este o întoarcere sinceră către Iahve. „întoarce-te Israele, la Iahve, Dumnezeul tău, căci tu te-ai poticnit din pricina fărădelegii tale. Ziceţi-i lui: lartă-ne orice fărădelege ca să ne bucurăm de milostivirea ta..." (14: 2-3). Osea este conştient de faptul că decăderea lor nu le dă voie păcătoşilor „să se întoarcă la credinţa în Dumnezeul lor" (5: 4). Totuşi, iubirea lui Iahve este mai puternică decât mânia sa: „Nu voi dezlănţui arşiţa mâniei mele... căci eu sunt Dumnezeu Atotputernic şi nu om: eu sunt Sfântul în mijlocul tău şi nu voi veni să te nimicesc" (11: 9). El vrea să ducă seminţia lui Israel „în pustiu şi să vorbească inimii

ei... Si ea va fi voioasă ca în vremea tinereții ei, ca în ziua când tu ai scos-o din pământul Egiptului. Şi va fi în vremea aceea, că ea mă va numi «Bărbatul meu»... Si te voi logodi cu mine pe vecie: te voi logodi mie după dreptate şi bună cuviință, întru bunătate şi dragoste" (2: 16-21). Aceasta va fi o întoarcere la începuturile căsătoriei mistice dintre Iahve şi Israel. Această iubire conjugală anunță deja credința în mântuire: grația lui Dumnezeu nu aşteaptă convertirea omului, ci o precede25. Să adăugăm că simbolismul conjugal va fi utilizat de către toți marii profeți, de după Osea.
25 Cf. G. Fohrer, op. cit., p. 250 şi n. 17 (bibliografie), în chip paradoxal, imageria maritală folosită de Osea este tributară cultelor canaaneene ale fertilității pe care le combate; cf. H. Ringgren,o/>. cit., p. 283. Vezi, totuşi, Andre Neher, L'essence du prophetisme, pp. 247 sq., asupra semnificației „existențiale" a simbolismului conjugal în gândirea religioasă ebraică. Traducerea experienței mistice în termeni de unire conjugală va fi preluată în interpretările ebraice şi creştine ale Cântării Cântărilor, şi mai ales în teologia mistică a Contra-Reformei, în mistica vaisnava, în schimb, unirea mistică între suflet si Dumnezeu este ilustrată de iubirea adulteră dintre Radha si Krishna.

118. Isaia: „o rămăşiță din Israel" se va întoarce
Dincolo de similitudinea vocației lor, fiecare dintre marii profeți scripturari se distinge prin modul existenței sale, prin felul în care îşi asumă destinul. Isaia a trăit şi 1-a auzit pe Dumnezeu în Templul de la Ierusalim în 746 sau 740 î.Hr. Soția lui era şi ea profeteasă şi el a avut discipoli ca şi nâbîim-tt profesionişti26. Şi-a rostit ultimul discurs în anul ~ 701. La început, Isaia critică mai ales situația socială şi morală a regatului lui Iuda şi Israel. El nu ezită chiar să-i atace pe rege şi pe înalții demnitari (cf. 3: 12-15). El anunță că judecata lui Dumnezeu nu va cruța pe nimeni (2: 12-17; 1-9). Ca şi predecesorii săi, el declară că numai cultul nu e suficient: „Ce-mi foloseşte mulțimea jertfelor voastre? M-am săturat de arderile de tot cu berbeci şi de grăsimea viţeilor şi nu mai vreau sânge de tauri, de miei şi de țapi" (l: 11). Rugăciunea este vană, căci, „mâinile voastre sunt pline de sânge" (l: 15). Singura devoțiune constă în a săvârşii dreptatea şi a face binele: „învățați să faceți binele, căutați dreptatea, ajutați pe cel apăsat, faceți dreptate orfanului, apărați pe văduvă!" (1: 17).
Atacul asirian împotriva Siriei şi a Palestinei introduce un element nou în propovăduirea lui Isaia. în aceste grave evenimente militare şi politice, profetul vede intervenția lui Iahve în istorie: Asiria nu e decât instrumentul voinței acestuia. După Isaia este vorba de răzbunarea divină: Iahve este pe punctul de a pedepsi necredința religioasă mărită de nedreptatea socială şi de prăbuşirea valorilor morale. Acesta este motivul pentru care se opune politicii externe a regelui. Coalițiile şi manevrele politice sunt himere. Nu e decât o singură nădejde: credința şi încrederea în Iahve. „Dacă nu credeți, veți fi zdrobiți!" (7: 9 b). Credința în Iahve şi nu ajutorul Egiptului este ceea ce poate să ajute (31: 1-3). Pentru a-1 încuraja pe rege, Isaia anunță „un semn al Domnului": „fecioara este grea şi va naşte fiu şi vor chema numele lui Emmanuel" (7: 14). înainte ca acest copil „să ştie să dea la o parte răul şi să aleagă binele", Iahve va face minuni nenumărate (7: 16 sq.). Acest oracol a trezit nenumărate interpretări27. Speculația teologică creştină a văzut în

numele copilului „Emmanuel" („Dumnezeu e cu noi") vestirea naşterii lui Hristos. Oricum, sensul mesianic este evident: Iahve va scoate din spiţa lui David un rege drept care va fi triumfător şi ai căror urmaşi vor domni în veci.
Când regele din Assur a năvălit în Palestina, Isaia nu mai vede în el un instrument al lui Iahve, ci un simplu tiran lacom de putere (10: 5-15). Prin urmare, el va fi la rându-i nimicit (14: 23-25). Profetul revine neobosit asupra puterii si suveranităţii lui Dumnezeu şi anunţă, „ziua lui Iahve", când Domnul va judeca lumea (2: 12-17). De aceea el condamnă nu numai trufia regelui din Assur, ci şi păcatele sociale şi politice ale lui Iuda — oprimarea săracilor (3: 12-15), luxul (3: 16-24) şi desfrâul (5: 11-l3), nedreptatea (5: l-7,23), răpirea ogoarelor (5: 8-10) — păcate pe care le consideră tot atâtea acte de răscoală împotriva lui Iahve (l: 2-3). El îi condamnă, de asemenea, pe răii cârmuitori (28: 14-22) şi pe preoţii şi profeţii cultuali, care râd de el (28: 7-13).
Isaia crede în invulnerabilitatea Sionului: muntele sfânt a fost şi va fi ocrotit de către Iahve împotriva tuturor asalturilor duşmanilor (14: 24-32; 17: 2-14; 29: 1-8 etc.) El păstrează, de asemenea, speranţa unei „rămăşiţe a lui Israel" care „se va întoarce la Dumnezeul cel puternic" (10: 20-21)28. Dar esenţa mesajului său n-a fost urmată, şi profetul nu îşi ascunde dezamăgirea.
26 Trebuie să arătăm că numai primele 39 de capitole ale cărţii care îi poartă numele îi aparţin. Restul este constituit din diverse oracole care nu sunt anterioare secolului al Vl-lea; cele mai importante sunt „Deutero-Isaia" (cap. 40-55) şi „Trio-Isaia" (cap. 56-66). Un anumit număr de fragmente au fost introduse şi mai târziu în cartea lui Isaia (de exemplu, apocalipsa din cap. 24—27).
27 Vezi bibliografia esenţială în H. Ringgren, op. cit., p. 286, n. l. în plus, A. Neher, op. cit., pp. 228 sq.
28 Isaia îi dă primului său fiu numele Şear-Iaşub, „o rămăşiţă se va întoarce".
221
Religia lui Israel în epoca regilor si a profeţilor
Ultimul său discurs prevesteşte ruina „ţarinilor cele frumoase, a viilor rodnice"; „în toate casele de petrecere şi în vesela cetate" vor creşte spini şi ciulini „căci palatul va fi pustiu, cetatea cea zgomotoasă, părăsită..." (32: 9-14).
119. Făgăduinţa dată lui Ieremia
Originar dintr-o familie de preoţi, Ieremia şi-a asumat vocaţia în ~ 626 şi a practicat-o, cu întreruperi, timp de patru decenii, într-un pasaj celebru, el relatează împrejurările alegerii sale (1: l sq.). Şovăind înaintea grelei sarcini, el invocă vârsta sa fragedă: „Eu nu ştiu să vorbesc pentru că sunt încă tânăr" (1: 6). Dar Domnul i-a atins gura şi 1-a întărit (1: 9 sq.). Primele cuvântări ale lui Ieremia sunt dominate de un motiv excepţional de dramatic: catastrofa iminentă produsă de un „popor din ţara de la miazănoapte": Ei „ţin în mână arcul şi suliţa, şi sunt cruzi şi neînduraţi..." (6: 22-23). Ar fi în van să căutăm modelul istoric al acestor călăreţi cruzi. „Poporul din ţara de la miazănoapte" se încadrează printre imaginile distrugerii totale. Căci invazia va ruina definitiv ţara. „Mă uit la pământ şi iată: e dărăpănat şi pustiu; caut la ceruri şi iată: nu-i lumină în ele" (4: 23). Reducerea la haos va fi pedeapsa divină dată necredinţei religioase; ea pregăteşte totuşi o nouă creaţie, Noul Legământ pe care Ieremia îl va proclama mai târziu. Căci Iahve este milostiv şi profetul transmite apelul său: „întoarceţi-vă, copii răzvrătiţi, şi eu voi vindeca neascultarea

voastră!" (3: 22; cf., de asemenea, 4: l sq.).
în ~ 609, losias murind, fiul său loiachim i-a urmat la tron. El s-a arătat un despot urât de oameni şi Ieremia n-a şovăit să-1 atace, în piața din fața Templului, el tună contra tuturor acelor care — preoți, profeți, popor — se lasă amăgiți de securitatea iluzorie a activității lor religioase (7: 1-15; 26: l sq.). „Nu vă nădăjduiți în cuvintele amăgitoare: «Aici este biserica lui Dumnezeu!»" (7: 5). în zadar aleargă la Templu cei care au furat, au ucis, au comis adulter, au jurat strâmb, au adus tămâieri Iui Baal, zicându-şi: „lată-ne izbăviți!", ca apoi „să facă iar toate ticăloşiile". Căci Iahve nu este orb (7: 9-11). Domnul le aminteşte soarta sanctuarului din Silo, distrus de filisteni: Altădată făcusem acolo „să petreacă Numele meu; vedeți ce am făcut eu cu el, din pricina necredinței poporului meu Israel" (7: 12-13). Ieremia a fost prins şi probabil că, fără protecția unor înalți demnitari, ar fi fost condamnat la moarte (26: 10 sq.). Multă vreme după aceea, profetul n-a mai putut să vorbească în public29.
Ultima etapă a propovăduirii lui Ieremia a început în - 595, când Nabucodonosor a cucerit Ierusalimul şi a deportat o parte a elitei iudaice. Pe când noul rege Zedekia pregătea o revoltă cu ajutor din Egipt, Ieremia se străduia să linişească poporul. Arestat şi închis ca trădător, el a fost eliberat mai târziu de către babilonieni, îndată după aceasta, el pleacă în Egipt împreună cu un grup de compatrioți care se expatriau (cap. 37-39). Adresează un ultim discurs „către toți iudeii care trăiau în pământul Egiptului" (44: 1). Prin gura profetului său, Domnul le-a reamintit toate catastrofele recente: „Ați văzut tot necazul ce 1-am adus eu asupra Ierusalimului şi asupra tuturor cetăților Iudeii: iată acelea acum sunt pustii şi nimeni nu mai locuieşte într-însele" (44: 2). în zadar a trimis Dumnezeu pe „robii săi", prorocii; poporul stăruia în păcatele sale (44: 4 sq.). în fine, Iahve mai vesteşte o distrugere: „restul iudeilor" stabiliți în Egipt vor fi şi ei nimiciți (44: 12 sq.).
29 La somația lui Iahve, el si-a consemnat pe un sul prorocirile de nenorocire, într-o zi, servitorul său Baruh a vrut să citească unele pasaje în Templu, dar a fost oprit, cartea i-a fost dusă regelui care a ars sulul. Dar Ieremia a dictat o nouă carte (cap. 36).

Una din caracteristicile mesajului lui Ieremia este marele număr de confesiuni şi aluzii la sentimentele sale personale30. El îndrăzneşte să-i spună lui Dumnezeu: „Au fi-vei tu pentru mine ca un izvor amăgitor, şi ca o apă înşelătoare?" (15: 18). Ca şi Iov, el întreabă: „Pentru ce calea necredincioşilor este cu izbândă şi pentru ce toți călcătorii de lege sunt în fericire?" (12: 1). El vrea să înțeleagă căile Domnului31. Totuşi, în ciuda catastrofelor pe care le prezice şi care se adeveresc, Ieremia nu-şi pierde încrederea în răscumpărare, chiar într-o nouă Creație. Asemeni olarului, Iahve poate să-şi distrugă opera, dar e în stare să facă un vas şi mai bun (18: 6 sq.). într-adevăr, Dumnezeu anunță, prin gura profetului său, un nou Legământ: „Iată vin zile, când voi încheia cu casa lui Israel şi cu casa lui Iuda legământ nou... Voi pune legea mea înlăuntrul lor şi pe inimile lor o voi scrie şi le voi fi Dumnezeu, iar ei îmi vor fi popor" (31:31,33).
Amos aştepta mântuirea de la un nou act de dragoste al lui Dumnezeu, care va da posibilitatea întoarcerii lui Israel „la zilele tinereții sale". Ieremia îndrăzneşte să spere o regenerare radicală a omului. Căci, „Tu o ştii, Iahve, că nu e în voia omului calea lui..." (10: 23). De aceea, Dumnezeu

promite poporului său regenerarea viitoare. „Le voi da o inimă şi o cale, ca să se teamă de mine în toate zilele vieţii, spre binele lor şi spre binele copiilor de după dânşii. Voi încheia cu ei legământ veşnic după care nu mă voi mai întoarce de la ei, ci le voi face bine..." (32: 39-40). Ceea ce echivalează cu o nouă creaţie a omului, idee care va avea urmări considerabile (printre altele, concepţia creştină a unui Nou Legământ revelat prin Noul Testament)32.

120. Căderea Ierusalimului; misiunea Iui lezechiel

„Nici n-ar fi putut să creadă, regii pământului şi toţi locuitorii lumii, că vrăjmaşul şi apăsătorul ar putea să intre pe porţile Ierusalimului" (Plângeri, 4: 12). Astfel strigă autorul anonim al Plângerilor, martor al căderii Ierusalimului în 587 Î.Hr. „Vezi, Iahve, şi priveşte: cui ai făcut aceasta! Să mănânce femeile rodul pântecelui lor, copiii pe care îi poarta în braţe! Să fie ucişi în templul lui Iahve preotul şi profetul!" (2: 20). Catastrofa a avut consecinţe decisive pentru istoria lui Israel şi pentru dezvoltarea iahvismului. Căderea capitalei religioase şi politice însenina dispariţia statului şi sfârşitul monarhiei davidice. Templul a fost ars şi ruinat, ceea ce a avut ca rezultat încetarea sacrificiilor. O mare parte a populaţiei a fost deportată. Or, Babilonul era o ţară impură, în care cultul nu se putea efectua. Locul Templului a fost luat de către şcoala religioasă, care va deveni cu timpul sinagogă. Comunitatea se aduna periodic pentru rugăciuni, imnuri şi predici. Dar distrugerea Templului reamintea dispariţia naţiunii. De aceea rugăciunea pentru restaurarea independenţei naţionale era inseparabil legată de rugăciunea pentru reconstruirea Templului33.

Au fost mulţi aceia care, la Ierusalim ori în exil, s-au îndoit de puterea lui Iahve şi i-au adoptat pe zeii cuceritorilor. Unii s-au îndoit chiar de existenta lui Iahve. Dar pentru alţii, catastrofa era dovada supremă a mâniei Domnului, neobosit prezisă de către profeţi. A existat o reacţie plină de indignare împotriva „profeţilor optimişti". Dimpotrivă, marii profeţi ai

30 Ve/.i mai ales Ieremia \ l: 18-23; 12: 1-6,15: 10-12; 15-21; 17: 12-18; 18-23; 20: 7-18. Ci". H. Ringgren,f;/7. cit., p. 295 şi bibliografiile citate, n. 2 şi 3.

31 Cf. G. von Rad, Old Test. Theol., II, 203 sq.

32 Aşteptarea unui Rege ideal aparţine aceleiaşi speranţe a unui Nou Legământ: „îl voi apropia şi se va apropia de mine" (30: 21).

33 Autorul Psalmului 50 îl roagă pe Dumnezeu sa îl purifice şi să îl elibereze si, în acelaşi timp, „să se zidească zidurile Ierusalimului". „Atunci vei binevoi jertfa dreptăţii" (20-21).

scripturilor şi-au câştigat preţuirea şi admiraţia de care fuseseră privaţi în timpul vieţii. Totuşi, elita deportată la Babilon va caută altundeva în tradiţia religioasă sprijinul capabil să-1 salveze pe Israel (cf. partea a Il-a).

La Babilon, unde a sosit împreună cu un grup de deportaţi, în ~ 597, şi-a exercitat până în ~ 571 misiunea religioasă ultimul mare profet, lezechiel. El era preot, ceea ce explică importanţa acordată „curăţeniei" rituale. Pentru lezechiel, „păcatele", şi în primul rând idolatria, îl făcuseră pe Israel „impur". Iahve va îndeplini izbăvirea poporului său „curăţindu-1" cu o „apă curată" (36: 25)34. La început, lezechiel îşi considera sarcina ca o muncă ingrată, dar indispensabilă demistificării: el trebuia să nimicească speranţele primilor deportaţi iudaici în invulnerabilitatea

Ierusalimului şi, prin urmare, sa-i întărească, după zdrobirea oraşului sfânt35. în această primă perioadă a predicării sale, lezechiel anunța apropiatul sfârşit al Ierusalimului, urmare ineluctabilă a necredinței lui Israel. O alegorie (cap. 23) compară Israel şi Samaria (Iuda) cu două surori care, deşi erau iubite de către Iahve, „s-au desfrânat în Egipt, din tinerețile lor" şi şi-au continuat adulterul cu asirienii şi babilonienii.
lezechiel revine continuu la tema femeii adultere pe care totuşi Iahve întârzie să o părăsească din considerație pentru numele ei (cf., de exemplu, cap. 20). Situația privilegiată a lui Israel nu se datorează meritului său: alegerea lui Iahve e cea care 1-a singularizat dintre alte popoare. Dar mai semnificativă decât interpretarea catastrofei istorice ca o criză în unirea conjugală între Dumnezeu şi Israel este ideea omniprezenței lui Iahve. Prezența lui Dumnezeu nu este constrânsă la un anumit spațiu privilegiat. Prin urmare, contează mai puțin dacă cel credincios îl adoră pe Iahve în patria sa ori într-o țară străină. Ceea ce contează este viața sa interioară şi conduita față de semeni. Mai mult decât oricare alt profet, lezechiel se adresează individului36.
După căderea Ierusalimului începe o nouă perioadă în misiunea profetică a lui lezechiel, caracterizată prin speranța în răscumpărarea lui Israel. Pentru Dumnezeu, nimic nu e imposibil. în extaz, lezechiel vede un „câmp plin de oase"; atinse de duh, scheletele „au înviat şi mulțime multă foarte de oameni au stătut pe picioare". Aşa va face Dumnezeu cu casa lui Israel (37: 1-14). Altfel spus, deşi mort, Israel ar putea fi înviat de o minune dumnezeiască, într-un alt oracol (cap. 36), Iahve promite întoarcerea celor deportați, reconstrucția şi înmulțirea poporului. Dar, mai ales, el anunță izbăvirea lui Israel: „Vă voi stropi cu apă curată şi vă veți curați de toate întinăciunile voastre... vă voi da inimă nouă şi duh nou vă voi da. Voi face să umblați după legile mele şi să păziți şi să urmați rânduielile mele. Veți locui în țara pe care am dat-o părinților voştri. Veți fi poporul meu şi eu voi fi Dumnezeul vostru" (36: 25-28). Ca şi la Ieremia, e vorba de un Nou Legământ, implicând, în fond, o nouă creație. Dar pentru că împrăştierea lui Israel punea sub semnul întrebării atotputerea şi renumele Domnului, lezechiel explică această nouă creație prin dorința lui Iahve de a sanctifica „numele meu cel sfânt pe care 1-a necinstit casa lui Israel printre popoare" (36: 21). David, rege şi păstor, „slujitor" exemplar al lui Dumnezeu, va domni peste noul Israel (37: 25 sq., 34: 23 sq.). Şi, în ultimele capitole (40-48), lezechiel descrie în detaliu Templul viitor37 (a cărui imagine el a văzut-o în extaz) şi cultul, aşa cum va trebui să fie celebrat în noul Israel.
34 G. Von Rad, Old Test. TheoL, II, pp. 224 sq.; H. Ringgren, op. cit., p. 300.
35 Cf. G. Fohrer, Die Haptprobleme des Buches Ezechiel, passim.; id., History of Israelite Religion, pp. 317 sq.
36 Cf. G. Fohrer, History, p. 319 şi bibliografia înregistrată, ibid., n. 4.
37 Viziunea extatică a lui lezechiel constituie punctul de plecare al „teologiei Templului" caare va cunoaşte o magnifică dezvoltare în iudaism si în creştinism.
De la epoca de piatră la Misterele din Eleusis
224
121. Valorizarea religioasă a „terorii istoriei"
Profeții, în ultimii ani ai Exilului şi în perioada postexilică, nu dispar (cf. partea a Il-a). Dar mesajul lor dezvoltă ceea ce s-ar putea numi „teologia salvării" schițată de Ieremia. Putem deci

judeca de pe acum rolul profetismului în istoria religioasă a Israelului.
Ceea ce impresionează la profeți, de la început, este critica adusă de către ei cultului şi duritatea cu care atacă sincretismul, adică influențele canaaneene, ceea ce ei numesc „des-frânarea". Dar această „desfrânare" contra căreia ei nu încetează să fulmineze reprezintă una din formele cele mai răspândite ale religiozității cosmice. Specifică agricultorilor, religiozitatea cosmică prelungea dialectica cea mai elementară a sacrului, anume credința că divinul se întrupează, ori se manifestă, în obiectele şi ritmurile cosmice. Or, o asemenea credință a fost denunțată de către credincioşii lui Iahve ca idolatrie, de la pătrunderea în Palestina. Dar niciodată religiozitatea cosmică nu a fost asaltată atât de feroce. Profeții au reuşit în cele din urmă să evacueze orice prezență divină din natură. Părți întregi ale lumii naturale — „locuri înalte", pietre, izvoare, arbori, unele recolte, unele flori — vor fi denunțate ca „impure", pentru că sunt murdărite de cultul divinităților canaaneene ale fertilității38. Regiunea „pură" şi sfântă prin excelență este numai pustia, căci acolo Israel i-a rămas credincios lui Dumnezeu. Dimensiunea sacră a vegetației şi, în general, a epifaniilor exuberante ale Naturii va fi redescoperită destul de târziu, în iudaismul medieval.
Cultul, în primul rând sacrificiile sângeroase, era de asemenea criticat; el era nu numai adulterat de către elementele canaaneene, dar preoții şi poporul considerau activitatea rituală ca forma perfectă a adorației. Or, proclamă profeții, în zadar e căutat în sanctuare Iahve; Dumnezeu dispreţuieşte sacrificiile, sărbătorile şi ceremoniile (cf., inter alia, Amos, 5: 4-6; 14—15,21—23); el cere dreptatea (5: 24). Profeții preexilici n-au precizat niciodată care trebuie să fie activitatea cultuală a credinciosului. Problema nici nu se punea atâta vreme cât poporul nu se întorcea la Iahve. Profeții nu urmăreau ameliorarea cultului, ci transformarea omului39. Abia după căderea Ierusalimului, lezechiel propune un oficiu divin remediat.
Desacralizarea naturii, devalorizarea activității cultuale, pe scurt, refuzul violent şi total al religiozității cosmice şi mai ales importanța decisivă acordată regenerării spirituale a individului prin reîntoarcerea definitivă la Iahve constituiau răspunsul profeților la crizele istorice care amenințau însăşi existența celor două regate evreieşti. Pericolul era imediat şi considerabil. „Bucuria de a trăi", solidară oricărei religii cosmice, era nu numai o apostazie, ea era iluzorie, condamnată să dispară în iminenta catastrofă națională. Formele tradiționale ale religiei cosmice, i.e. misterul fertilității, solidaritatea dialectică dintre viață şi moarte, ofereau de acum înainte o falsă securitate, într-adevăr, religia cosmică încuraja iluzia că viața nu încetează, şi deci că națiunea şi statul pot supraviețui, în pofida gravității crizelor istorice. Altfel spus, poporul şi marii demnitari, dar şi preoții şi profeții optimişti erau înclinați să asimileze adversitățile de ordin istoric catastrofelor naturale (secetă, inundație, epidemii, mişcări seismice etc.). Or, asemenea catastrofe nu sunt niciodată totale, definitive. Dar profeții preexilici anunțau nu doar ruina țării şi dispariția statului, ci şi riscul nimicirii totale a națiunii.
Profeții reacționau împotriva optimismului politic oficial şi atacau monarhia davidică pentru a fi încurajat sincretismul în loc să instaureze iahvismul ca religie de stat. „Viitorul" pe care îl anunțau era, în fond, iminent. Profeții nu încetau să-1 prezică pentru a putea modifica astfel
18 Din acelaşi motiv, misionarii creştini în India nu acceptau în biserici decât florile care nu erau folosite în ceremoniile hinduse, adică pe cele mai puțin frumoase. 39 Cf. G, Fohrer, op. cit., p.

prezentul, transformându-i lăuntric pe credincioşi. Interesul lor pasionat pentru politica contemporană era de ordin religios, într-adevăr, mersul evenimentelor era susceptibil să determine convertirea sinceră a națiunii şi, pornind de aici, „salvarea" sa, singura posibilitate a supraviețuirii lui Israel în istorie. Realizarea prezicerilor rostite de profeți confirma mesajul lor, şi anume, că evenimentele istorice erau opera lui Iahve. Altfel spus, evenimentele istorice căpătau o semnificație religioasă, se transformau în „teofanii negative", în „mânia" lui Iahve. în acest chip ele îşi dezvăluiau coeziunea lor intimă, dovedindu-se astfel expresia concretă a unei aceleiaşi, unice, voințe divine.

Astfel, pentru prima dată, profeții valorizau istoria. Evenimentele istorice au de acum înainte o valoare prin ele însele, în măsura în care sunt determinate de voința lui Dumnezeu. Faptele istorice devin astfel „situații" ale omului față de Dumnezeu, şi ca atare capătă o valoare religioasă pe care nimic până aici nu putea să le-o asigure. Astfel avem dreptate să spunem că evreii au fost primii care au descoperit semnificația istoriei ca epifanie a lui Dumnezeu, şi această concepție, aşa cum era de aşteptat, a fost reluată şi amplificată de către creştinism40. Să precizăm totuşi că descoperirea istoriei ca teofanie nu va fi imediat şi deplin acceptată de către poporul evreu, şi că vechile concepții vor supraviețui încă multă vreme.

40 Cf. M. Eliade, Le mythe de l'eternei retour, pp. 122 sq. Cu privire la „salvarea" timpului la „valorizarea" sa în cadrul istoriei sfinte israeliene, vezi ibid., pp. 124 sq.

Capitolul XIV

DIONYSOS SAU BEATITUDINILE REGĂSITE

122. Epifanii şi ocultări ale unui zeu „de-două-ori-născut"

După mai mult de un secol de cercetări, Dionysos rămâne încă o enigmă. Prin originea sa, prin modul său de a fi, prin tipul de experiență religioasă pe care îl inaugurează, el se desparte de ceilalți mari zei greci. Conform mitului, el este fiul lui Zeus şi al unei prințese, Semele, fiica lui Cadmos, regele Tebei. Geloasă, Hera îi întinde o capcană — şi Semele îi cere lui Zeus să-1 poată contempla în forma sa deplină de zeu al cerului. Imprudenta este lovită de fulger şi naşte înainte de termen. Dar Zeus îşi coase copilul în coapsă şi după câteva luni Dionysos vine pe lume. El este într-adevăr „născut-de-două-ori". Numeroase mituri de origine fac ca întemeietorii familiilor regale să se nască din unirea dintre zei şi muritoare. Dar Dionysos e născut a doua oară, din Zeus. De aceea este el însuşi zeu1.

P. Kretschmer a încercat să explice numele de Semele prin termenul traco-frigian Semelo, care o desemna pe Zeița Pământului şi această etimologie a fost acceptată de savanți renumiți precum Nilsson şi Willamowitz. Corectă sau nu, etimologia nu ajută deloc la înțelegerea mitului. De la început, cu greu putem concepe un hieros gamos între zeul celest şi Pământul Mamă care să se sfârşească prin combustia acesteia din urmă. Pe de altă parte, şi e esențial, cele mai vechi tradiții mitologice insistă asupra acestui fapt: muritoare2, Semele a zămislit un zeu. Această dualitate paradoxală a lui Dionysos îi interesa pe greci, căci numai ea putea să explice paradoxul modalității de a f i a zeului.

Născut dintr-o muritoare, Dionysos nu aparţinea de drept panteonului olympian; el a reuşit totuşi să se facă acceptat, şi în cele din urmă, el a introdus-o şi pe mama sa, Semele. Homer îl cunoştea, cum o dovedesc numeroase aluzii, dar nici rapsodul, nici ascultătorii săi nu se interesau de acest zeu „străin", atât de diferit de olympieni. Şi totuşi Homer este acela care ne-a transmis cea mai veche mărturie asupra lui Dionysos. în Iliada (VI, 128-40) există un episod celebru: eroul trac Lycurg le urmăreşte pe doicele lui Dionysos, „şi toate într-un singur gest şi-au aruncat la pământ instrumentele lor de cult", în timp ce zeul, „cuprins de spaimă, s-a năpustit în valurile mării şi Thetis 1-a primit în sânul ei, tremurând: un fior puternic îl cuprinsese când a dat strigăt războinicul". Dar Lycurg „şi-a atras mânia zeilor", Zeus „1-a orbit", şi el n-a mai trăit multă vreme „pentru că ajunsese duşmănit de toți zeii nemuritori".

Se poate descifra în acest episod, în care e vorba de o urmărire de către un „om-lup" şi de o scufundare în mare, amintirea unui vechi scenariu inițiatic3. Totuşi, în vremea când Homer îl evocă, sensul şi intenția mitului sunt altele. El ne revelă una din trăsăturile specifice ale destinului lui Dionysos: „persecutarea" sa de către personaje antagonice. Dar mitul mărturiseşte,

1 Pindar, fr. 85; Herodot II, 146; Euripide, Bacchantele, 94 sq.; Apollodor, Bibliotheke, III, 4, 3 etc.

2 Iliada, XIV, 323 o numeşte pe Semele „o femeie din Teba" şi Hesiod, Theogonid 940 sq., o „femeie muritoare".

3 Cf. H. Jeanmaire, Dionysos, p. 76, asupra lui Lycurg şi a inițierilor de pubertate, cf. id., Couroiet Couretes, pp. 463 sq.

227

Dionysos sau beatitudinile regăsite

în plus, că Dionysos este recunoscut ca membru al familiei divine, căci nu numai Zeus, tatăl său, ci şi ceilalți zei s-au simțit lezați de gestul lui Lycurg.

„Persecuția" exprimă într-o manieră dramatică rezistența împotriva modului de a fi şi mesajul religios al zeului. Perseu şi-a îndreptat armata împotriva lui Dionysos şi a „femeilor-de-mare" care îl întovărăşeau; conform unei tradiții, 1-au aruncat pe zeu în adâncul lacului din Lerna (Plutarh, De Iside, 35). Vom regăsi tema persecuției analizând Bacchantele lui Euripide. S-a încercat să se interpreteze atari episoade ca amintiri mitizate ale opoziției întâlnite de cultul dionysiac. Teoria subiacentă presupune că Dionysos a sosit destul de târziu în Grecia, că, implicit, este un zeu „străin". După Erwin Rohde, majoritatea savanților îl consideră pe Dionysos un zeu trac, introdus în Grecia, fie direct din Tracia, fie din Frygia. Dar Walter Otto a insistat asupra caracterului arhaic şi panelenic al lui Dionysos, şi faptul că numele său — di-wo-nu-so-jo — se află într-o inscripţie miceniană4 pare să-i dea dreptate. Pe de altă parte, nu e mai puţin adevărat ca Herodot (II, 49) îl considera pe Dionysos ca „introdus târziu", şi în Bacchantele (v. 219) Pentheu vorbea despre „acest zeu târziu venit, oricare ar fi el".

Oricare ar fi fost istoria pătrunderii cultului dionysiac în Grecia, miturile şi fragmentele mitologice care fac aluzie la opoziția întâlnită au o semnificație mai profundă: ele ne informează atât asupra experienței religioase dionysiace cât şi asupra structurii specifice a zeului. Dionysos trebuia să stârnească rezistență şi persecuție, deoarece experiența religioasă pe care o suscita amenința un întreg stil de existență şi un întreg univers de valori. Era vorba, desigur, de su-

premația, amenințată, a religiei olympiene şi a instituțiilor sale. Dar opoziția trăda, de asemenea, o dramă mai intimă, şi care este de altfel abundent atestată în istoria religiilor: rezistența împotriva oricărei experiențe religioase absolute, care nu se poate efectua decât negând restul] (oricare ar fi numele care i se dă: echilibru, personalitate, conştiință, rațiune etc.).
Walter Otto a sesizat bine legătura dintre tema „persecuției" lui Dionysos şi tipologia multiplelor sale epifanii. Dionysos este un zeu care se arată dintr-o dată şi dispare apoi în chip misterioşi. La sărbătorile Agrionia din Cheroneea, femeile îl căutau zadarnic şi se întorceau cu vestea că zeul plecase la Muze, care îl ascunseseră (Otto, Dionysos, p. 79). El dispare aruncându-se în fundul Lernei, sau în mare, şi reapare — ca la sărbătoarea Anthesteriilor — într-o barcă pe valuri. Aluziile la „trezirea" sa în leagănul de plante (ibid., pp. 82 sq.) indică aceeaşi temă mitică. Aceste epifanii şi ocultări periodice îl situează pe Dionysos printre zeii vegetației5, într-adevăr, el manifestă o anume solidaritate cu viața plantelor; iedera, pinul au devenit aproape atributele sale, şi sărbătorile cele mai populare se înscriu în calendarul agricol. Dar Dionysos este în legătură cu totalitatea vieții, cum o arată raporturile sale cu apa şi semințele, sângele sau sperma, şi excesele de vitalitate ilustrate de epifaniile sale animale (taur, leu, țap)6. Manifestările şi disparițiile sale neaşteptate reflectă întrucâtva apariția şi ocultarea vieții, adică alternanța dintre viață şi moarte şi, în cele din urmă, unitatea lor. Dar nu e vorba deloc de o observație „subiectivă" a acestui fenomen cosmic, a cărui banalitate nu putea să trezească nici o idee religioasă, nici să producă vreun mit. Prin epifaniile şi ocultările sale, Dionysos revelă misterul, sacralitatea, conjugarea dintre viață şi moarte. Revelație de natură religioasă, deoarece ea este efectuată prin prezența însăşi a zeului. Căci aceste apariții şi dispariții nu sunt întotdeauna în relație cu anotimpurile. Dionysos se arată în timpul iernii, şi dispare la acelaşi festival de primăvară la care îşi săvârşeşte şi cea mai triumfală epifanie.
4 E vorba de un fragment din Pylos (X a O 6) în Linearul B.
5 S-a încercat să se vadă în Dionysos un zeu al arborelui, al „grăuntelui" sau al viței de vie şi s-a interpretat mitul sfâşierii sale ca ilustrând „pătimirea" cerealelor sau prepararea vinului; deja mitografii citați de Diodor, III, 62.
6 Cf. Textele şi referințele discutate de W. Otto, op. cit,, pp. 162-164.

„Dispariție", „ocultare" sunt expresii mitologice ale coborârii în Infern, deci ale „morții", într-adevăr, era arătat la Delfi mormântul lui Dionysos; se vorbea, de asemenea, de moartea sa la Argos. De altfel, atunci când Dionysos era invocat din adâncul mării (Plutarh, De Iside, 35), în ritualul de la Argive. el revenea din lumea morților. Conform unui imn orfic (n. LIII), se crede că atunci când Dionysos e absent el se află lângă Persephona. în fine, mitul lui Zagreus-Dionysos — care ne va reține mai jos — povesteşte moartea violentă a Zeului, ucis, sfâşiat şi devorat de către Titani.
Aceste aspecte multiple, dar complementare, ale lui Dionysos, sunt încă perceptibile în ritualurile sale publice, în ciuda inevitabilelor lor „purificări" şi reinterpretări.
123. Arhaismul câtorva sărbători publice
începând de la Pisistrate, se celebrau la Atena patru sărbători în cinstea lui Dionysos7.

„Dionysiile Câmpeneşti", care aveau loc în decembrie, erau sărbători rustice. Un cortegiu plimba în procesiune un falus de mari dimensiuni, pe fundal de cântece. Ceremonie arhaică prin excelenţă şi amplu difuzată în toată lumea, faloforia a precedat desigur cultul lui Dionysos. Alte divertismente rituale comportau concursuri şi întreceri, şi mai ales defilări de măşti ori de personaje deghizate în animale. Şi aici riturile 1-au precedat pe Dionysos, dar se poate înţelege în ce mod a sosit zeul vinului ca să se pună în fruntea cortegiului de măşti.

Suntem mult mai puţin informaţi asupra Leneielor, sărbătorite în mijlocul iernii. Un citat din Heraclit precizează că cuvântul Lenai şi verbul „a îndeplini Lenaf\ se foloseau ca echivalent pentru „baccante" şi „a baccantiza". Zeul era invocat printr-un daduchos. După o glosă la un vers de Aristofan, preotul eleusian, „cu o torţă în mâini rosteşte: Chemaţi-1 pe zeu! şi publicul strigă: Fiu al Semelei, lacchos8, dătător de bogăţie!". Anthesteriile erau celebrate cam în februarie~martie, iar „Marile Dionysii", de instituire mai recentă, în martie-aprilie. Tucidide (II, 15, 4) considera Anthesteriile drept cea mai veche sărbătoare a lui Dionysos. Ea era, de asemenea, cea mai importantă. Prima zi se numea Pithoigia, deschiderea butoaielor de pământ (piîhoî) în care se păstra vinul de la recolta din toamnă. Se aduceau butoaiele în sanctuarul lui „Dionysos din mlaştină" pentru a face libaţiuni zeului, şi apoi se gusta vinul cel nou. în ziua a doua (Choes, „urcioarele") avea loc un concurs de băut: băutorii aveau câte un urcior care era umplut cu vin, şi la un semnal ei înghiţeau cât mai repede cu putinţă conţinutul. Ca şi unele concursuri ale „Dionysiilor de Câmp" (de exemplu, askoliasmos-ul, în care tinerii se străduiau să se ţină cât mai mult timp în echilibru pe o bârnă unsă cu ulei în prealabil), această competiţie se articulează şi ea în scenariul bine cunoscut al concursurilor şi luptelor de tot felul (sportive, oratorice etc.) urmărind înnoirea vieţii9. Dar euforia şi beţia anticipează întrucâtva viaţa dintr-o lume de dincolo care nu mai seamănă cu mohorâta lume-de-dincolo homerică.

în aceeaşi zi de Choes se forma un cortegiu care înfăţişa sosirea zeului în cetate. Cum se credea că el se iveşte de pe mare, cortegiul purta o corabie transportată pe patru roţi de car, în care se găseau: Dionysos, ţinând o viţă de vie, precum şi doi satiri goi cântând din flaut. Procesiunea, înşiruind diverşi figuranţi, probabil deghizaţi, şi un taur de sacrificiu precedat

7 Faptul că două din aceste sărbători purtau numele lunilor care le corespundeau — Lenaion şi Anthesterion — dovedeşte vechimea şi caracterul lor panelenic.

8 Este geniul procesiunilor Misterelor eleusine care a fost asimilat cu Dionysos; sursele sunt discutate de W. Otto, op. cil., p. 80; cf. H. Jeanmaire, op. cit., pp. 47.

9 Amintim că e vorba de un scenariu extrem de arhaic şi universal răspândit, una din cele mai importante moşteniri din preistorie, care se bucură încă de un loc privilegiat în orice formă de societate.

de un cântăreţ din flaut şi purtători de ghirlande, se îndrepta către singurul sanctuar deschis în ziua aceea, vechiul Limnaion. Acolo aveau loc ceremonii variate, la care participau Basilmna, „Regina", adică soţia Arhontelui-Rege, şi patru doamne de onoare, începând din acea clipă, Basilmna, moştenitoarea vechilor regine ale cetăţii, era considerată drept soţia lui Dionysos. Ea se urca alături de el în car şi un nou cortegiu, de tip nupţial, se îndrepta către Boucoleion, vechea

reşedinţă regală. Aristotel precizează că în Boucoleion (literal, „grajdul boilor") avea loc hierogamia dintre zeu şi regină (Ath. Pol., 3,5). Alegerea lui Boucoleion arată că epifania taurină a lui Dionysos le era încă familiară contemporanilor.
S-a încercat să se interpreteze această unire într-un sens simbolic, sau să se presupună că zeul era personificat de către arhonte. Dar W. Otto subliniază pe bună dreptate importanța mărturiei lui Aristotel10. Basilinna primeşte zeul în casa soțului ei, moştenitorul regilor — şi Dionysos se revelă ca rege. Probabil că această unire simbolizează căsătoria zeului cu toată cetatea, cu urmări faste imaginabile. Dar este un act caracteristic pentru Dionysos, divinitate a epifaniilor brutale, care cere să i se proclame public supremația. Nu se cunoaşte nici un alt cult grec în care un zeu să se împreuneze cu regina.
ODar cele trei zikTaTe Ănthesteriilor, mai ales a doua, aceea a triumfului lui Dionysos, sunt zile nefaste, pentru că se întorc pe pământ sufletele morților şi, o dată cu ele, fcere-le, purtătoare de influențe malefice, din infern. Ultima zi a Ănthesteriilor le era de altfel consacrată. Se făceau rugăciuni pentru morți, se pregătea o panspermie, o fiertură din diferite semințe, care trebuia consumată înaintea nopții. O dată cu noaptea se striga: „Alungați kere-\Q\ s-au sfârşit Anthesteriile!" Scenariul ritual e bine cunoscut şi el e atestat mai peste tot în civilizațiile agricole. Morții şi puterile lumii de dincolo guvernează rodnicia şi bogățiile şi sunt cei care le distribuie. „De la morți, stă scris într-un tratat hippocratic, ne vin hrana, creşterea şi semințele", în toate ceremoniile care îi sunt consacrate, Dionysos se revelă în acelaşi timp ca zeu al fertilității şi al morții. Deja, Heraclit (fr. 15) spunea că „Hades şi Dionysos [...] sunt unul şi acelaşi".
S-a amintit mai sus legătura lui Dionysos cu apele, umezeala, seva vegetală. Trebuie, de asemenea, să semnalăm „miracolele" care întovărăşesc epifaniile sale, sau le anunță: apa care țâşneşte din stâncă, râurile care se umplu de lapte si miere. La Teos, apa unui izvor învolburat se transforma în vin în ziua festivalului dionysiac (Diodor din Sicilia, III, 66,2). La Elis, trei străchini goale, lăsate în timpul nopții într-o cameră sigilată, erau găsite a doua zi pline cu vin (Pausanias, VI, 2,6,1-2). „Miracole" asemănătoare sunt atestate şi în altă parte. Cel mai vestit era „vița de o zi" care înflorea şi făcea struguri în câteva ore; „miracolul" se producea în diverse locuri, căci numeroşi autori vorbesc despre aceasta11.

124. Euripide şi cultul orgiastic dionysiac

Asemenea „miracole" sunt specifice cultului frenetic şi extatic al lui Dionysos, care reflectă elementul cel mai original şi probabil cel mai arhaic al zeului, în Bacchantele lui Euripide avem o mărturie de mare preț despre ceea ce a putut fi întâlnirea dintre geniul grec şi orgiasmul dionysiac. Dionysos însuşi este protagonistul Bacchantelor, fapt fără precedent în vechiul teatru grec. Jignit de faptul că în Grecia cultul său era încă ignorat, Dionysos soseşte din Asia împreună cu o ceată de Menade şi se opreşte la Teba, locul de naştere al mamei sale. Cele trei fiice ale

10 E vorba de o cu totul altă unire decât aceea, de pildă, a lui Bel la Babilon (pre/ența unei hierodule când zeul se găsea în templu), ori preoteasa care trebuia să doarmă în templul lui Apollon, la Pătară, pentru ca să primească direct de la zeu înțelepciunea pe care ea trebuia să o reveleze în oracol; cf. W. Otto, Dionysos, p. 84.
11 Soibcle, Thyestes (ir. 234), si alte surse citate de Otto, pp. 98-99.

regelui Cadmos negau că sora lor, Semele, fusese iubită de către Zeus şi că născuse un zeu. Dionysos le loveşte cu „nebunie" şi mătuşile sale, împreună cu alte femei din Teba, se năpustesc în munți, unde celebrează rituri orgiastice. Pentheu, care urmase pe tronul bunicului său Cadmos, interzisese cultul şi în ciuda sfaturilor pe care le primise, el se încăpățâna în neclintirea lui. Deghizat în oficiant al propriului său cult, Dionysos este capturat şi închis de către Pentheu. Dar el scapă în mod miraculos şi reuşeşte chiar să-1 convingă pe Pentheu să le spioneze pe femei în timpul ceremoniilor lor orgiastice. Descoperit de Menade, Pentheu e rupt în bucăți; propria-i mamă, Agave, îi aduce triumfătoare capul crezând ca este capul unui leu12.
Oricare ar fi fost intenția lui Euripide când, la capătul vieții sale, a scris Bacchantele, această capodoperă a tragediei greceşti constituie în acelaşi timp cel mai important document privind cultul dionysiac. Tema „rezistență, persecuție şi triumf' îşi găseşte cea mai strălucită ilustrare13. Pentheu se opune lui Dionysos pentru că este „un străin, un predicator, un vrăjitor [...] cu frumoase bucle blonde, înmiresmate, cu obrajii trandafirii şi ochii dogorind de harurile Afroditei. Sub pretextul că le învață dulcile şi frumoasele taine evoe, el corupe fecioarele" (233 sq.). Femeile sunt stârnite să-şi abandoneze casele, să alerge noaptea prin munți, dansând în zgomot de timpane şi flaute. Pentheu se teme mai ales de influența vinului, căci „de îndată ce se arată vinul la o petrecere de femei, totul este nesănătos în aceste devoțiuni" (260-262).
Totuşi nu vinul a provocat extazul baccantelor. Un servitor al lui Pentheu, care le zărise pe Kithairon în zori, le descrie îmbrăcate în piei de căpriori, încununate de iederă, încinse cu şerpi, purtând şi alăptând la sâni, unele pui de căprioare, altele, căței de lup (695 sq.) „Miracolele" specific dionysiace abundă: bacchantele lovesc cu tirsurile lor în stâncă, şi izvorăşte apă ori țâşneşte vin; zgârie cu degetele pământul şi din pământ iese lapte înspumat; iar din tirsurile încinse cu iederă brobonesc picături de miere (703 sq.). „Cu siguranță, urmează slujitorul, dacă ai fi fost acolo, tu însuți te-ai fi convertit după un asemenea spectacol, aducându-i zeului pe care îl dispretuieşti, rugăciuni" (712-714).
Surprinşi de către Agave, servitorul şi tovarăşii săi erau cât pe ce să fie sfâşiați. Bacchantele se aruncă atunci asupra vitelor care păşteau pe câmp şi„„fără nici o bucată de fier în mâini". le sfârtecă în bucăți. „Sub mii de mâini de tinere fete", tauri amenințători sunt sfârtecați cât ai clipi din ochi. Menadele se năpustesc apoi asupra câmpiilor. „Ele smulg copiii din case si toate prăzile, chiar cele de bronz şi de fier, le stau pe umeri, nelegate, fără să cadă în noroi. în păr le pâlpâie flăcări, dar fără să le ardă. Oamenii furioşi de jaful bacchantelor aleargă la arme. Atunci, să vezi minune, Stăpâne: lăncile le înțepau în zadar, căci sânge nu curgea, dar ele, azvârlind cu tirsul, îi răneau" (754-763).
Inutil de subliniat deosebirea dintre aceste rituri nocturne, frenetice şi sălbatice şi sărbătorile dionysiace publice de care am vorbit mai sus (§ 123). Euripide ne prezintă un cult secret, specific misterelor. „Aceste mistere, după tine, ce sunt ele?" întreabă Pentheu. Şi Dionysos răspunde: „Taina lor interzice să fie arătate celor ce nu-s bacchanți". — „Dar ce câştigă oamenii care le împlinesc?" — „Nu-mi este permis să îți arăt, dar sunt lucruri care merită să fie cu-npscute" (470-474).
' JVIisterul consta în participarea bacchanților la epifania totală a lui Dionysos/Riturile sunt

celebrate noaptea, departe de oraşe, pe munţi şi în păduri, în cursul jertfirii victimei prin
12 Se cunosc alte exemple de „nebunie" provocată de Dionysos când nu era recunoscut zeu: e.g. femeile din Argos (Apollodor, II, 2, 2; III, 5, 2); fiicele lui Minyas la Orchomenos au sfâşiat si devorat pe fiul uneia din ele (Plutarh, Quaest. gr., XXXVIII, 299 e).
13 în secolul al V-lea, Teba devenise centrul cultului, căci acolo se născuse Dionysos şi se găsea mormântul Semelei. Totuşi, nu fusese uitată rezistenţa începuturilor, şi una din lecţiile piesei Bacchantele era aceasta: să nu fie refuzat cultul unui zeu numai pentru că era considerat „nou".
231
Dionysos sau beatitudinile regăsite
sfârtecare (sparagmos} şi mâncatul de carne crudă (omophagya) se realizează comuniunea cu zeul. Căci animalele sfâşiate ori devorate sunt epifanii sau încarnări ale lui Dionysos. Toate celelalte experienţe — forţa fizică excepţională, invulnerabilitatea la foc şi la arme, „minunile" (apa, vinul, laptele, ţâşnitul din pământ), „familiaritatea" cu şerpii şi micile animale sălbatice
— devin posibile prin enthousiasmos, prin identificarea cu zeul. Extazul dionysiac înseamnă înainte de toate depăşirea condiţiei umane, descoperirea eliberării totale, dobândirea unei libertăţi şi a unei spontaneităţi inaccesibile oamenilor. Că printre aceste libertăţi a figurat şi eliberarea de interdicţii, de reguli şi de convenţii de ordin etic şi social, acest lucru pare sigur; aceasta explică, în parte, adeziunea masivă a femeilor14. Dar experienţa dionysiacă atingea niveluri mai profunde JBacchantele care devorau carne crudă reintegrau un comportament refulat de zeci de mii de ani;/frenezii asemănătoare revelau o .comuniune cu forţele vitale şi cosmice si ele puteau fi interpretate doar ca o posesiune divină. Era de aşteptat ca această posesiune să fi fost confundată cu o „nebunie", mania. Dionysos însuşi cunoscuse „nebunia", şi bacchantul nu făcea decât să împărtăşească încercările şi suferinţa zeului; la urma urmei, era unul din mijloacele cele mai sigure de a intra cu ci în comuniune.
Grecii cunoşteau alte cazuri de mania provocată de către zei. în tragedia Herakles de Euripide, nebunia eroului este opera Herei; în Ajax de Sofocle, Atena e zeiţa care produce rătăcirea. „Corybantismul" comparat, de altfel, de către cei vechi cu orgiasmul dionysiac era o mania provocată de Corybanţi şi vindecarea ajungea la o adevărată iniţiere. [jQeea ce distinge totuşi pe Dionysos şi cultul său nu sunt crizele psihopatice, ci faptul că ele erau valorizate cu experienţă religioasă: fie ca o pedeapsă, fie ca o favoare a zeului15. La urma urmelor, interesul comparaţiilor cu riturile ori mişcările colective aparent similare — de exemplu, anumite dansuri convulsive din Evul Mediu ori omofagia rituală a cultului Aissâua, confrerie mistică din Africa de Nord16 — rezidă exact în faptul că pun în evidenţă originalitatea dionysismului.
Rareori a apărut în epoca istorică vreun zeu încărcat de o moştenire atât de arhaică: rituri cojţnportâjnd._jrjiLăjti_JeriorriQrfe, faloforie, sparagmos, omofagie, antropofagie, nurnia, enthousiasmos. Cel mai remarcabil lucru este faptul că, păstrându-şi această moştenire, rămăşiţă din preistorie, cultul lui Dionysos, o dată integrat în universul spiritual al grecilor, n-a încetat, în acelaşi timp, să creeze noi valori religioase. Desigur, frenezia provocata de posesia divină
— „nebunia" — a intrigat pe numeroşi autori, şi de multe ori a provocat deriziunea şi ironia. Herodot (IV, 78-80) relatează întâmplarea unui rege scit, Skylas, care, la Olbia, pe Borysthene (Nipru), se „iniţiase în riturile lui Dionysos Baccheios". în timpul ceremoniei (te le te), posedat de

către zeu, ci se prefăcea/drept „bacchant şi nebun". Era, foarte probabil, o procesiune în care inițiații, „sub puterea zeului", se lăsau purtați de o frenezie considerată de către public, ca şi de posedații înşişi, drept „nebunie" (mania).
Herodot se mulțumea să reproducă o istorie care i se povestise la Olbia. Demostene, într-un pasaj celebru (Despre coroană, 259), încercând să-şi ridiculizeze adversarul, pe Eschine, ne revelă, în fond, anumite rituri din micile tyasii (numite Bacchein) pe care le celebrau, la Atena,
14 Tiresias îl apără totuşi pe zeu: „Dionysos nu le obligă pe femei să fie caste. Castitatea depinde de caracter, si aceea care este prin natura sa castă va participa la orgii, fără să se corupă" (Bacch., 314 sq.).
15 Reamintim că ceea ce îl deosebeşte pe un şaman de un psihopat e faptul că el reuşeşte să se vindece şi sfârşeşte prin a dispune de o personalitate mai puternică şi mai creatoare decât restul comunității.
16 E. Rohde comparase expansiunea religiei extatice a lui Dionysos cu epidemiile de dansuri convulsive din Evul Mediu. R. Eisler atrăsese atenția despre Aissâua (Issawiya) care practică omofagia rituală (numită frissa, de la verbul farassa, „a sfâşia"). Identificați mistic cu carnivorele, ale căror nume le poartă (şacali, pantere, lei, pisici, câini), adepții sfâşie, scot măruntaiele şi devorează boi, lupi, berbeci, oi, capre. Masticația de cărnuri crude este urmată de un dans frenetic de jubilare, „pentru a se bucura sălbatic de exta/, şi a comunica, cu divinitatea" (R. Brunnel).

în secolul al IV-lea î.Hr. credincioşii lui Sabazios, zeu trac omolog cu Dionysos. (De altfel, cei vechi îl considerau drept Dionysos trac, sub numele său indigen17.) Dcmostene se referă la rituri urmate de citirea „cărților" (probabil un text scris, conținând hieroi logoi); el vorbeşte despre „nebrizo" (aluzie la pielea de căprioară nebris\ era vorba poate de un sacrificiu însoțit de consumarea cărnii crude a animalului), despre „kraterizo" (de la krater, vasul în care se amesteca vinul cu apă, „băutura mistică"), despre „purificare" (catharmos), constând mai ales în a-1 freca pe inițiat cu argilă şi făină, în cele din urmă, slujitorul îl ridica pe inițiatul prosternat ori întins la pământ, şi acesta repeta formula: „am scăpat de rău, am găsit lucrul cel mai bun" şi toată adunarea izbucnea în ololyge. A doua zi avea loc procesiunea adepților, încununați cu mărar şi rămurele de plop alb. Eschine mergea în frunte, agitând şerpi, strigând: „evoe, misterele lui Sabazios!" şi dansând în țipete de Hyes, Atte's, Attes, Hyes. Demostene menționează şi un coş în formă de vânturătoare, liknon, „vânturătoarea mistică", leagănul primitiv al lui Dionysos-copil.
iîntr-o formă sau alta, se găseşte mereu, în centrul ritualului dionysiac, o experiență extatică de o frenezie mai mult sau mai puțin violentă: mania. Această „nebunie" constituia întrucâtva dovada „divinizării" (entheos) adeptului. Experiența era, desigur, de neuitat, căci ea constituia o participare la spontaneitatea creatoare şi libertatea îmbătătoare, la puterea supraumană şi la invulnerabilitatea lui Dionysos. Comuniunea cu zeul făcea să explodeze, pentru un timp, condiția umană, dar nu reuşea să producă o transmutație. Nu există aluzie la nemurire în Bacchantele, şi nici într-o operă atât de târzie ca Dionysiacele lui Nonnos. Acest lucru este suficient ca să-1 deosebim pe Dionysos de Zalmoxis, cu care e comparat, şi câteodată confundat, de la Rohde încoace; căci zeul geților îi „nemurea" pe inițiații în misterele sale. Dar grecii nu îndrăzneau încă

să depăşească distanţa infinită, care, în ochii lor, despărţea divinitatea de condiţia umană.
125. Când grecii redescoperă prezenţa Zeului...
Caracterul iniţiatic şi secret al tyasiilor particulare pare sigur (vezi, mai sus, Bacchantele, 470-^474)18, deşi cel puţin o parte din ceremonii (de exemplu, procesiunile) ar fi fost publice. E greu de precizat când, şi în ce împrejurări, riturile secrete şi iniţiatice dionysiace şi-au asumat funcţia specifică a religiei Misterelor. Savanţi de vază (M. Nilsson, A.-J. Festugiere) contestă existenţa unui mister dionysiac, pentru motivul că lipsesc referinţe precise cu privire la speranţa eshatologică. Dar mai ales pentru epoca veche, cunoaştem foarte puţin despre riturile secrete, ca să nu mai vorbim de semnificaţia lor ezoterică (ce, cu siguranţă, a trebuit să existe, din moment ce semnificaţiile ezoterice ale riturilor secrete şi iniţiatice sunt atestate în întreaga lume, la toate nivelurile de cultură).
în plus, nu trebuie să limităm morfologia speranţei eshatologice la expresiile cu care ne-au familiarizat orfismul ori misterele epocii elenistice. Ocultarea şi epifania lui Dionysos, coborârile sale în Infern (comparabile cu o moarte urmată de o resurecţie) şi, mai ales, cultul lui Dionysos-copil19, cu rituri celebrând „trezirea" sa — lăsând deoparte tema mitico-rituală a lui Dionysos-Zagreus, asupra căruia vom insista îndată — indică voinţa şi speranţa unei înnoiri spirituale. Copilul divin este, pretutindeni în lume, încărcat de un simbolism iniţiatic revelând
17 Conform gloselor antice, termenul saboi (sau sabaioi) era echivalentul, în limba frigiană, al grecescului bacckhos; cf. Jeanmaire, Dionysos, pp. 95-97.
18 Amintim că, în timpul sărbătorii Anthesteriilor, anumite rituri erau săvârşite, în cel mai strict secret, numai de femei.
19 Cultul lui Dionysos-copil era cunoscut în Beoţia şi în Creta, dar a sfârşit prin a se răspândi şi în Grecia.
233
Dionysos sau beatitudinile regăsite
misterul unei „renaşteri" de ordin mistic. (Pentru experienţa religioasă, e mai mult, ori mai puţin indiferent dacă un asemenea simbolism este, ori nu este, „înţeles" intelectual.) Reamintim că cultul lui Sabazios, identificat cu Dionysos, prezenta deja structura unui mister („Am scăpat de rău!"). Desigur, Bacchantele nu vorbesc despre nemurire; totuşi, comuniunea, chiar provizorie cu zeul, nu era fără consecinţe pentru condiţia post-mortem a lui bacchos. Prezenţa lui Dionysos în Misterele de la Eleusis lasă să se presupună semnificaţia eshatologică cel puţin a unor experienţe orgiastice.
Dar pornind mai ales de la Dionysos-Zagreus se precizează caracterul „misteric" al cultului. Mitul dezmembrării copilului Dionysos-Zagreus ne este cunoscut mai ales prin intermediul autorilor creştini20. Cum era de aşteptat, ei îl prezintă evhemerizat, incomplet si cu rea voinţă. Dar tocmai pentru că erau eliberaţi de interdicţia de a vorbi deschis despre lucruri sfinte şi secrete, scriitorii creştini ne-au comunicat multe detalii preţioase, îjjera îi trimite pe Titani, care îl atrag pe copilul Dionysos-Zagreus cu nişte jucării (zurgălăi de sugar, crepimdia, o oglindă, un joc de arşice, o minge, o sfârlează, un romb), îl masacrează şi îl taie în bucăţi. Ei îi fierb părţile trupului într-un cazan şi, după unii, le mănâncă. O zeiţă — Atena, Rhea sau Demeter — primeşte ori îi salvează inima şi o aşază într-un sipet. Informat despre crimă, Zeus îi trăsneşte pe Titani.

Autorii creştini nu fac aluzie la învierea lui Dionysos, dar acest episod erSretinoscut de către antici. Epicurianul Philodemos, contemporan cu Cicero, vorbeşte despre trei naşteri ale lui Dionysos, „prima din pântecul mamei sale, a doua din coapsă şi a treia când, după sfâşierea de către Titani, Rhea i-a reunit membrele sfârtecate şi el a prins din nou viață"21. Firmicus Materaus a conchis adăugând că, în Creta (unde el îşi localizează povestirea evhemerizată), omorul era comemorat prin rituri anuale, în care se repeta ceea ce „copilul în clipa morții făcuse şi suferise": „în adâncul pădurii, ei simulează, prin țipetele stranii pe care le scot, nebunia unui suflet furios", lăsând să se creadă că omorul a fost săvârşit din nebunie şi „sfâşie cu dinții un taur de viu".

Tema mitico-rituală a patimilor şi a învierii copilului Dionysos-Zagreus a dat loc la controverse interminabile, mai cu seamă din cauza interpretărilor sale „orfice". Pentru ceea ce ne interesează este suficient să precizăm că informațiile transmise de către autorii creştini pot fi coroborate cu documente mai vechi. Numele de Zagreus este menționat pentru întâia dată într-un poem epic din ciclul teban, Alcmeonis (secolul al VI-lea)22; el înseamnă „mare vânător", ceea ce corespunde caracterului sălbatic, orgiastic, al lui Dionysos. Cât despre crima Titanilor, Pausanias (VIII, 37,5) ne-a transmis o informație care,în pofida scepticismului lui U. von Willamowitz şi a altor savanți, rămâne prețioasă: Onomacrit, care trăia la Atena în secolul al VI-lea, în vremea Pisistratizilor, scrisese un poem cu acest subiect: „luând numele Titanilor din Homer, el întemeiase nişte orgia pentru Dionysos, făcând din Titani autorii suferințelor zeului". Conform mitului, Titanii se apropiaseră de copilul divin mânjiți cu ipsos ca să nu fie recunoscuți. Or, în misterele lui Sabazios, celebrate la Atena, unul din riturile inițiatice consta în mânjirea candidaților cu o pulbere ori cu ipsos23. S-a făcut încă din Antichitate apropierea între cele două fapte (cf. Nonnos, Dionys., XXVII, 228 sq.). Este vorba despre un ritual arhaic de inițiere, bine cunoscut în societățile „primitive": novicii îşi freacă fața cu o pudră ori cu cenuşă, pentru ca

20 Firmicus Maternus, De errore profanarum religionum 6; Clemens din Alexandria, Potreptikos 11, 17, 2; 18,2; Aniobius, Adv. Nat., V, 19; textele sunt reproduse în O. Kern, Orphicorum fragmenta, pp. 110-111.

21 De piet., 44; H. Jeanmaire, op. cit., p, 382.

22 Fr. 3,Kinkel I, p. 77; cf., de asemenea, Euripide.fr. 472; pentru Callimachos (fr. 171),Zagreus este un nume special al lui Dionysos; vezi alte exemple în W. Otto, op. cit., pp. 191 sq.

^ Demostene, De coronis, 259. Când luau parte la sărbătorile dionysiace, Argienii îşi dădeau pe față cu ipsos. S-a subliniat relația dintre ipsos (titănos) şi Titani (Titanes), Dar acest complex mitico-ritual a fost prilejuit de contuzia între cei doi termeni (cf. deja L.R. Farnell, CM/W, V, p. 172).

să fie asemeni unor fantome; altfel spus, ei suferă o moarte rituală. Cât priveşte „jucăriile mistice", ele erau cunoscute de mult timp; un papirus din secolul al III-lea î.Hr., găsit la Fayum (Gurub), din nefericire mutilat, citează sfârleaza, rombul, arşicele şi oglinda (Orphicomm Fr., 31).

Episodul cel mai dramatic al mitului — anume faptul că după ce au sfâşiat copilul Titanii i-au aruncat mădularele într-un cazan, unde le-au pus să fiarbă şi apoi le-au fript — era cunoscut, în

toate amănuntele, în secolul al IV-lea; în plus, aceste amănunte erau amintite în legătură cu celebrarea Misterelor"24. Jeanmaire a arătat pe bună dreptate că fierberea într-o căldare sau trecerea prin foc constituie rituri inițiatice conferind imortalitate (cf. episodul cu Demeter şi Demophon) sau reîntinerire (fetele lui Peleas îşi sfâşie tatăl şi îl fierb într-un cazan)25. Menționăm că cele două rituri — sfârtecarea şi fierberea ori trecerea prin foc — caracterizează inițierile şamanice.

Se poate deci recunoaşte în „crima Titanilor" un vechi scenariu inițiatic căruia i se uitase semnificația originară j Căci Titanii se comportă ca maeştri de inițiere, adică „omoară" novicele ca să-1 facă să „renască" la un mod superior de existență (în exemplul nostru, s-ar putea spune că ei îi conferă divinitate şi imortalitate copilului Dionysos). Dar, într-o religie care proclama supremația absolută a lui Zeus, Titanii nu puteau să joace decât un rol demonic — şi ei au fost trăsniți. După unele variante, oamenii au fost creați din cenuşa lor — şi acest mit a jucat un rol considerabil în orfism.

Caracterul inițiatic al riturilor dionysiace se lasă ghicit şi la Delfi, când femeile celebrau renaşterea zeului. Căci vânturătoarea delfică „conținea un Dionysos dezmembrat şi gata să renască, un Zagreus", aşa cum ne spune Plutarh (De Iside, 35), şi acest Dionysos „care renăştea ca Zagreus era în acelaşi timp Dionysosul teban, fiul lui Zeus şi al lui Semele"26.

Diodor din Sicilia pare să se refere la misterele dionysiace când scrie că „Orfeu a transmis în ceremoniile Misterelor sfâşierea lui Dionysos" (V, 75,4). Iar în alt pasaj, Orfeu e prezentat ca un reformator al misterelor dionysiace: „de aceea inițierile date de Dionysos se numesc orfice" (UI, 65,6). Tradiția transmisă de Diodor e prețioasă în măsura în care confirmă existența Misterelor dionysiace. Dar e probabil ca încă în secolul al V-lea aceste mistere să fi împrumutat deja unele elemente „orfice". într-adevar, Orfeu era atunci proclamat „profetul lui Dionysos" şi „fondatorul tuturor inițierilor" (vezi cap. XXII, partea a II-a).

Mai mult decât alți zei greci, Dionysos uimeşte prin multiplicitatea şi noutatea epifaniilor sale, prin varietatea transformărilor sale. El este mereu în mişcare; pătrunde pretutindeni, în toate țările, la toate popoarele, în toate mediile religioase, gata să se asocieze cu divinități diverse, chiar antagonice (de exemplu, Demeter, Apollon). El este, cu siguranță, singurul zeu grec care, revelându-se sub aspecte diferite, uimeşte şi atrage atât pe țărani cât şi elitele intelectuale, pe politicieni şi pe contemplativi, pe orgiastici şi pe asceți. Beția, erotismul, fertilitatea universală, dar şi experiențele de neuitat provocate prin venirea periodică a morților, sau prin mania, prin scufundarea în inconştiența animală ori prin extazul unui enthusiasmos — toate aceste spaime şi revelații țâşnesc dintr-o singură sursă: prezența zeului. Modul său de a fi

24 Cf. „problema" atribuită lui Aristotel (Didot, AristotelIV, 331,15),discutată, după Salomon Reinach.de Moulinier, op. cit., p. 51. în secolul al Ilt-lea, Euphorion cunoştea o tradiție analoagă; ibid., p. 53.

25 H. Jeanmaire, Dionysos, p. 387. Vezi alte exemple în Mărie Delcourt, L'Oracle de Delphes, pp. 153 sq.

26 M. Delcourt, op. cit., pp. 155, 200. Plutarh, după ce a vorbit despre tăierea în bucăți a lui Osiris şi despre învierea sa, se adresează prietenei sale Clea, şefa Menadelor de la Delfi: „Că Osiris este acelaşi cu Dionysos, cine ar putea să o ştie mai bine decât voi care conduceți Tyadeîe,

care ați fost inițiați de către tatăl vostru şi mama voastră în Misterele lui Osiris?".
235
Dionysos sau beatitudinile regăsite
exprimă unitatea paradoxală a vieții şi a morții. De aceea Dionysos constituie un tip de divinitate rădica] diferită de a olympienilor. Era el mai aproape de oameni decât ceilalți zei? în orice caz, omul se putea apropia de el, ajungea să-1 încorporeze, şi extazul rezultând din mania demonstra că putea fi depăşită condiția umană.
Aceste ritualuri erau susceptibile de dezvoltări neaşteptate. Ditirambul, tragedia, drama satirică sunt, într-un mod mai mult sau mai puțin direct, creații dionysiace. Este pasionant de urmărit transformarea unui rit colectiv, dithyrambos-u\, implicând frenezia extatică în spectacol şi în cele din urmă în gen literar27. Dacă, pe de o parte, anumite liturgii publice au devenit spectacole şi au făcut din Dionysos zeul teatrului, alte ritualuri, secrete şi inițiatice, s-au transformat ajungând Mistere. Cel puțin indirect, orfismul este îndatorat tradițiilor dionysiace. JMai mult decât oricare alt olympian, acest zeu tânăr n-a încetat să le dăruiască fidelilor săi noi epifanii, mesaje neprevăzute şi speranțe eshatologice. j
27 Ditirambul, „cântec menit, cu prilejul sacrificării unei victime, să producă extazul colectiv, cu ajutorul unor mişcări ritmice, precum şi aclamații şi țipete rituale, a putut— exact în epoca (secolele VI1-VI) în care se dezvoltă în lumea greacă marele lirism coral — să evolueze în gen literar, prin importanța crescută a părților cântate de către exarchon, prin intercalarea bucăților lirice pe teme mai mult sau mai puțin adaptate cazului şi persoanei lui Dionysos" (H. Jeanmaire, op. cit., pp. 248-249).

Partea a II-a
DE LA GAUTAMA BUDDHA PÂNĂ LA TRIUMFUL CREŞTINISMULUI

CUVÂNT ÎNAINTE
împrejurări neprevăzute au întârziat tipărirea celui de al doilea volum din Istoria credințelor şi ideilor religioase. Am profitat de acest răgaz pentru a completa bibliografia anumitor capitole, menționând lucrările apărute în 1977 şi la începutul lui 1978. Bibliografiile sunt de lungimi inegale, căci am ținut să sporesc numărul informațiilor privind probleme mai puțin familiare nespecialiştilor (e.g. religiile protoistorice ale Chinei, ale celților, germanilor, tracilor; alchimia; apocaliptica, gnosticismul etc.).
Pentru a nu spori prea mult dimensiunile cărții, am transferat în volumul următor secțiunile despre religiile din Tibet, Japonia, Asia Centrală şi Septentrională. Ca urmare, a trebuit să împărțim volumul al treilea în două tomuri, fiecare având înjur de 350 de pagini: primul de la izbucnirea Islamului şi voga tantrismului până la Gioacchino da Fiore şi la mişcările milenariste din secolele al Xll-lea şi al Xlll-lea; al doilea tom, de la descoperirea religiilor mezoamericane până la teologiile ateiste contemporane.
Țin să le mulțumesc prietenilor şi colegilor mei, profesorii Paul Ricoeur şi Andre Lacocque, şi dlui Jean-Luc Pidoux-Payot, care au binevoit să citească şi să revadă diferite capitole din acest al doilea volum. Şi de această dată, lucrarea n-arfi putut fi dusă la capăt fără prezența, afecțiunea şi

devotamentul soției mele.
Universitatea din Chicago, mai 1978
MIRCEA ELIADE

RELIGIILE DIN CHINA ANTICĂ

126. Credințele religioase în epoca neolitică

Pentru istoricul culturii, ca şi pentru istoricul religiilor, China constituie un subiect privilegiat de cercetare, într-adevăr, cele mai vechi documente arheologice urcă înspre mileniile al Vl-lea şi al V-lea; în câteva cazuri, cel puțin, se poate urmări continuitatea diferitelor culturi preistorice şi se poate chiar preciza contribuția lor la formarea civilizației chineze clasice. Pe de altă parte, aşa cum poporul chinez descinde din multiple combinări etnice, cultura sa constituie o sinteză complexă şi originală, în care se poate totuşi decela aportul mai multor izvoare.

Prima cultură neolitică este aceea de la Yangshao, după numele satului în care s-au găsit, în 1921, vase de argilă pictate. O a doua cultură neolitică, caracterizată printr-o ceramică neagră, a fost descoperită în 1928, lângă Longshan. Dar abia după 1950, grație numeroaselor săpături efectuate în ultimii treizeci de ani, s-au putut clasifica toate fazele şi profilurile culturilor neolitice. Prin datarea cu radiocarbon, cronologia a fost radical modificată. La Ban po (în provincia Shanxi) s-a scos la lumina zilei cea mai veche aşezare aparținând culturii Yangshao; datarea cu radiocarbon indică ~ 4115 sau ~ 4365. Aşezarea a fost locuită, în mileniul al V-lea, timp de 600 de ani. Dar Ban po nu reprezintă primul stadiu al culturii Yangshao1. După Ping-ti Ho, autorul ultimei sinteze despre preistoria chineză, agricultura practicată în mileniul al Vl-lea era o descoperire locală, ca şi domesticirea anumitor animale, ori ceramica şi metalurgia bronzului2. Or, până de curând, dezvoltarea culturilor neolitice şi epoca bronzului chinez erau explicate prin difuziunea agriculturii şi a metalurgiei pornind de la unul sau mai multe centre din Orientul antic. Nu ne revine nouă rolul de a lua partea unora sau a altora în această controversă. Pare un lucru sigur că anumite tehnologii au fost inventate, sau radical modificate, în China. Este posibil, de asemenea, ca China protoistorică să fi primit numeroase elemente culturale de origine occidentală, difuzate de-a lungul Siberiei şi stepelor Asiei Centrale.

Documentele arheologice sunt susceptibile să ne ofere mărturii despre anumite credințe religioase; dar ar fi zadarnic să tragem concluzia că aceste credințe reprezintă întreg sistemul religios al populațiilor preistorice. Mitologia, teologia, structura şi morfologia ritualurilor sunt greu de descifrat numai pe bază de material arheologic. Aşa, de exemplu, documentele scoase la lumină prin descoperirea culturii neolitice de la Yangshao se referă, aproape în întregime, la idei şi credințe în legătură cu spațiul sacru, fertilitatea şi moartea, în sate, casa comunală este situată în centrul pieței, înconjurată de colibe pe jumătate îngropate. Orientarea satului, ca şi structura locuinței (groapa cu apă din mijloc, gura de fum) indică o cosmologie practicată de multe societăți neolitice şi tradiționale (cf. § 12). Credința în supraviețuirea sufletului este ilustrată de ustensilele şi alimentele depuse în morminte. Copiii erau îngropați alături de locuință,

1 Ping-ti Ho, The C r adie ofthe East, pp. 16 sq.

2 Ibid., pp. 43 sq., 91 sq., 121 sq., 177 sq.

în mari urne prevăzute sus cu o deschizătură, pentru a permite sufletului să iasă şi să revină3. Altfel spus, urna funerară era „casa" mortului, idee amplu exprimată în cultul strămoşilor din perioada bronzului (epoca Shang).

Vasele din argilă vopsite cu roşu şi decorate cu „temă funerară" (death pattern) sunt deosebit de interesante4. Trei motive iconografice — triunghiul, tabla de şah, cochilia — se găsesc numai pe vasele de uz funerar. Or, aceste motive sunt strâns legate de un simbolism destul de complex, asociind noţiunile de unire sexuală, de naştere, regenerare şi re-naştere. Se poate presupune că această decoraţie consemnează speranţa în supravieţuire şi într-o „renaştere" în cealaltă lume.

Un desen înfăţişând doi peşti şi două figuri antropomorfe reprezintă probabil o fiinţă supranaturală sau un „specialist al sacrului", vrăjitor sau preot5. Dar interpretarea desenului e încă nesigură. Peştii au, desigur, o semnificaţie sexuală şi calendaristică, în acelaşi timp (vremea pescuitului corespunde unui moment anumit al ciclului anual). Distribuirea celor patru figuri poate sugera o imagine cosmologică.

După Ping-ti Ho (pp. 275 sq.), societăţile din epoca Yangshao respectau regula descendenţei matrilineare. Dimpotrivă, perioada următoare, Longshan, indică trecerea către o societate patrilineară, caracterizată prin predominarea cultului strămoşilor. Urmând ideile altor cercetători, Ping-ti Ho interpretează anumite obiecte de piatră, reproduse apoi pe ceramica pictată, drept simboluri falice. Aşa cum Karlgren a derivat pictograma Zu, însemnând „strămoş", din desenul unui falus, Ping-ti Ho vede în înmulţirea emblemelor falice importanţa pe care a căpătat-o cultul strămoşilor6. „Death pattern ", după cum am văzut, comportă un simbolism sexual. Dar Cari Hentze explică diversele obiecte şi desene „falice" ca înfăţişând „casa sufletului"; unele vase ceramice de la Yangshao reprezintă modele de colibe mici — care sunt totodată urne funerare — comparabile cu piese asemănătoare din preistoria europeană şi cu coliba mongolă. Aceste „căsuţe ale sufletului", abundent atestate în preistoria Chinei, constituie precursoarele „tăbliţei strămoşilor" din epocile istorice7.

Pe scurt, culturile de la Yangshao şi Longshan dezvăluie credinţe specifice şi altor civilizaţii neolitice: solidaritatea dintre viaţă, fertilitate, moarte şi postexistenţă, deci concepţia ciclului cosmic ilustrat de calendar şi actualizat prin rituri; importanţa strămoşilor, ca sursă de putere magico-religioasă; „misterul" conjuncţiei contrariilor (demonstrat şi de „death pattern"), credinţă care anticipa întrucâtva ideea de unitate/totalitate a Vieţii Cosmice, dominantă în epocile ulterioare. E important să adăugăm că o mare parte a moştenirii neolitice s-a păstrat, cu inevitabile modificări, în tradiţiile şi practicile religioase rurale.

127. Religia epocii bronzului: Zeul Cerului şi Strămoşii

începând cu dinastia Shang (~ 1751 -l 028), suntem considerabil mai bine informaţi. Ea corespunde, în mare, protoistoriei şi începutului istoriei antice a Chinei. Epoca Shang se caracterizează prin metalurgia bronzului, apariţia centrelor urbane şi a oraşelor-capitale, prezenţa

3 Ping-ti Ho, op. cit., pp. 279 sq. Practici şi credinţe analoage se întâlnesc în anumite culturi preistorice din Orientul Apropiat şi Europa Orientală.

4 J. G. Andersson, Children of the Yellow Earth, p. 315; Kwang-Chih Chang, The Archaeology of Ancient China, p. 103; cf. Hanna Rydh, „Symbolism in Mortuary Ceramics",/«w.nm.
5 Reproducere bună în cartea lui Ping-ti Ho, p. 154, fig. 9.
6 Ping-ti Ho, op, cit., p. 282; cf. Karlgren, „Some fecundity Symbols in Ancient China", pp. 18 sq.
7 Cari Hentze, Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shang-Zeii, pp. 49 sq., 88 sq., id., Das Haus als Weltort der Seele, pp. 23 sq. şi fig. 10-12. Sunt de găsit în aceste lucrări numeroase paralele din culturile asociate, istoric ori morfologic, civilizației arhaice chineze.
243
Religiile din China antica
unei aristocrații militare, instituirea regalității şi începuturile scrierii, în ceea ce priveşte viața religioasă, documentația este destul de bogată. Se dispune de o abundentă iconografie, ilustrată mai ales prin magnifice vase rituale de bronz. Mormintele suveranilor, pe de altă parte, ne aduc informații în legătură cu anumite practici religioase. Dar mai ales nenumăratele inscripții oraculare, incizate pe oase de animale şi pe carapace de broască țestoasă, constituie o sursă prețioasă8, în fine, câteva scrieri posterioare (de pildă, Cartea Odelor), numite de Karlgren „free Chou texts"9, conțin multe materiale vechi. Să adăugăm totuşi că aceste izvoare ne informează numai despre unele aspecte ale religiei din dinastia S hang, în primul rând despre credințele şi ritualurile clanului regal; ca şi pentru epoca neolitică, mitologia şi teologia ne rămân în mare parte necunoscute.
Interpretarea documentelor iconografice nu este întotdeauna sigură. Cercetătorii sunt de acord în a recunoaşte o anumită analogie cu motivele de pe vasele de ceramică pictată de la Yangshao10, precum şi cu simbolismul religios al epocilor ulterioare. Hentze (ibid., pp. 215 sq.) interpretează conjuncția simbolurilor polare ca ilustrând idei religioase în legătură cu înnoirea Timpului şi regenerarea spirituală. Important, de asemenea, este simbolismul greierelui şi al măştii tao die, care sugerează ciclul naşterilor şi renaşterilor: lumina şi viața țâşnind din întuneric şi moarte. La fel de remarcabilă este îmbinarea de imagini antagonice (şarpele cu pene, şarpele şi vulturul etc.), cu alte cuvinte, dialectica contrariilor şi coincidentia oppositorum, temă centrală pentru filosofii şi misticii daoişti. Vasele din bronz reprezintă căsuțe-urnă!'. Forma lor derivă fie din ceramică, fie din prototipurile de lemn12. Admirabila artă animalieră de pe vasele din bronz a avut, foarte probabil, drept model gravurile în lemn13.
Inscripțiile oraculare ne dezvăluie o concepție religioasă care fusese absentă (sau insesizabilă?) în documentele neoliticului, în special preeminența unui zeu suprem ceresc, Di (Domnul) sau Shang Di (Domnul cel de Sus). Di comandă ritmurile cosmice şi fenomenele naturale (ploaia, vântul, seceta etc.), acordă victoria Suveranului şi asigură bogăția recoltelor, sau, dimpotrivă, provoacă dezastre şi trimite boli şi moarte. Lui Di i se aduc două feluri de sacrificii: cele din sanctuarul strămoşilor şi cele aduse în plin câmp. Dar, aşa cum se întâmplă şi cu alți zei cereşti arhaici (cf. al nostru Trăite d'histoire des religions, §§ 14 sq.), cultul său indică un anumit declin al primatului religios. Di se dezvăluie ca îndepărtat şi mai puțin activ decât strămoşii spiței regale şi i se aduc mai puține sacrificii. Dar el este singurul care este invocat atunci când sunt în joc fecunditatea (ploaia) şi războiul, cele două preocupări de bază ale Suveranului.

Oricum, poziția lui Di rămâne supremă. Zeii ceilalți, cu toții, ca şi strămoşii regali îi sunt subordonați. Numai strămoşii Suveranului sunt în stare să mijlocească pe lângă Di; pe de altă parte, numai Suveranul poate comunica cu strămoşii săi; căci el este „omul unic"14. Suveranul îşi întăreşte autoritatea cu ajutorul strămoşilor săi; credința în puterea lor magico-religioasă legitima dominația dinastiei Shang. La rândul lor, strămoşii depind de ofrandele de cereale,

8 E vorba despre o metodă de divinație destul de răspândită în Asia Septentrională: se punea întrebarea, se încălzeau prin ardere oasele sau carapacele, iar ghicitorii interpretau forma crăpăturilor. Apoi se înscriau întrebarea şi răspunsul lângă fisurile formate.

9 Bernard Karlgren, „Legends and Cults in Ancient China", p. 344.

10 Salamandra, tigrul, dragonul etc., încă în uz în iconografia si arta populară chineză, sunt simboluri cosmologice atestate deja la sfârşitul neoliticului. Cf. Cari Hentze, Bronzegerăt... der Shang-Zeit, pp. 40 sq., 55 sq., 132 sq., 165 sq.

11 Cari Hentze, Das Haus als Weltort der Seele, pp. 14 sq. si passim.

12 Li Chi, The Beginnings ofChinese Civilization, p. 32.

13 Ibid., p. 35.

14 Expresia: „Eu, omul unic" (sau poate: „Eu, Omul cel dintâi") este atestată în inscripțiile oraculare; cf. David N. Keightley, „Shang Theology and the Genesis ofChinese political Culture", p. 213, n. 6.

de sângele şi carnea victimelor aduse ca sacrificiu15. Este inutil să presupunem, aşa cum gândesc unii savanți16, că, întrucât cultul strămoşilor era atât de important pentru aristocrația stăpânitoare, el a fost apoi adoptat treptat de toate straturile sociale. Cultul era adânc implantat şi foarte popular încă din epoca neolitică. Aşa cum am văzut mai sus (p. 242), el făcea parte integrantă din sistemul religios (articulat în jurul noțiunii de ciclu antropocosmic) al celor mai vechi cultivatori. Preeminența Suveranului, al cărui strămoş inițial era considerat ca descinzând din Di, a dat o funcție politică acestui cult imemorial.

Suveranul aduce două serii de sacrificii: strămoşilor şi lui Di şi altor zei. Uneori serviciul ritual se desfăşoară pe parcursul a 300 sau 360 de zile. Cuvântul „sacrificiu" desemnează „anul", pentru că ciclul anual este conceput ca un serviciu complet. Acest lucru confirmă importanța religioasă a calendarului, care garantează revenirea normală a anotimpurilor, în marile morminte regale de lângă Anyang s-au găsit, alături de schelete de animale, numeroase victime umane, jertfite probabil pentru a-1 însoți pe Suveran pe lumea cealaltă. Alegerea victimelor (însoțitori şi servitori, câini, cai) subliniază importanța considerabilă a vânătorii (vânătoare rituală?) pentru aristocrația militară şi clanul regal17. Numeroase întrebări consemnate în inscripțiile oraculare se referă la oportunitatea şi şansele de succes ale expedițiilor Suveranului.

Ca şi locuințele, mormintele împărtăşeau acelaşi simbolism cosmologic şi îndeplineau aceeaşi funcție: ele erau casele morților. O credință similară ar putea explica sacrificiul uman cu ocazia construcției clădirilor, mai ales a templelor şi a palatelor. Sufletele victimelor asigurau perenitatea construcției; s-ar putea spune că monumentul ridicat servea drept „nou trup" pentru sufletul victimei18. Dar se practicau sacrificii umane şi în alte scopuri, şi asupra lor suntem mai puțin

informați; se poate presupune ca se urmărea înnoirea Timpului sau regenerarea dinastiei.
Cu toate lacunele, se pot descifra liniile mari ale religiei în epoca Shang. Importanța zeului celest şi a cultului strămoşilor este evidentă. Complexitatea sistemului sacrificial (strâns legat de un calendar religios) şi a tehnicilor divinatorii presupune existența unei clase de „specialişti ai sacrului", ghicitori, preoți sau şamani, în sfârşit, iconografia ne dezvăluie articulațiile unui simbolism cosmologic şi soteriologic totodată, încă insuficient lămurit, dar care pare să anticipeze principalele concepții religioase din China clasică.
128. Dinastia exemplară: împărații Zhou
în ~1028, ultimul rege Shang a fost înfrânt de căpetenia tribului Zhou. într-o celebră proclamație19, acesta îşi justifică revolta împotriva Suveranului prin porunca primită de la Stăpânul ceresc de a pune capăt unei domnii corupte şi detestabile. Este prima enunțare a celebrei doctrine despre „Mandatul Cerului". Şeful victorios s-a proclamat Suveran: el a inaugurat cea mai îndelungată dinastie din istoria Chinei (~1028-256). Pentru subiectul nostru ar fi inutil
15 După cum remarcă D. N. Keightley (pp. 214 sq.), cultul strămoşilor a reliefat seminția regală ca sursă a autorității religioase si politice. Doctrina „Mandatului Cerului", considerată, de obicei, drepl o invenție a dinastiei Zhou, îşi împlântă rădăcinile în teologia epocii Shang.
16 De exemplu, Ping-ti Ho, The Cradle ofthe East, p. 320.
17 Li Chi, op. cit., pp. 21 sq. Autorul atrage atenția asupra motivelor animaliere (tigru, cerb) în decorarea vaselor din bronz (p. 33). Adăugăm că este vorba de animale emblematice, purtătoare ale unui simbolism cosmologic si inițiatic destul de complex.
18 Cf. M. Eliade, De Zalmoxis ă Gengis-Khan, pp 182 sq. jtrad. românească, pp. 186 sq. — nota trad.].
19 Textul s-a păstrat în Chou King (- Shu Jing), traducere de B. Karlgren, The liook of Documenta, p. 55.
245
Religiile din China antică
să-i rezumăm momentele de măreție, crizele şi decadența20. E de ajuns să amintim că, din secolu] al VIH-Jea până în secolul al IlI-lea î.Hr., în pofida războaielor şi a insecurității generale, civilizația chineză tradițională s-a dezvoltat şi gândirea filosofică a atins înaltele ei culmi21.
La începutul dinastiei, zeul cerului Tian (Cer), sau Shang Di (Domnul de Sus), manifestă trăsăturile unui zeu antropomorf şi personal. El locuieşte în Ursa Mare, în Mijlocul Cerului. Textele pun în lumină structura sa celestă: el vede, observă si aude totul; el este clarvăzător şi omniscient; hotărârea sa este infailibilă. Tian şi Shang Di sunt invocați în contracte şi în pac-turi. Mai târziu, atotvederea şi omniscienṭa Cerului sunt celebrate de către Confucius şi de mulți alți filosofi, moralişti şi teologi de toate nuanțele. Dar, pentru aceştia din urmă, Zeul Cerului îşi pierde progresiv natura religioasă; el devine principiul ordinii cosmice, garantul legii morale. Acest proces de abstracție şi raționalizare a unui Zeu Suprem este frecvent în istoria religiilor (cf. Brahma, Zeus, Dumnezeul filosofilor din epoca elenistică, în iudaism, creştinism şi islam).
Dar Cerul (Tian) rămâne protectorul dinastiei. Suveranul este „fiul lui Tian1' şi „regentul lui Shang Di"22. De aceea, în principiu, numai Suveranul este în măsură să-i ofere sacrificii. El e răspunzător de succesiunea normală a ritmurilor cosmice; în cazuri de dezastre — secetă, semne

de catastrofă, calamităţi, inundaţii — el se supune riturilor expiatorii, întrucât orice zeu celest guvernează anotimpurile, Tian joacă un rol şi în cultele agrare. Suveranul trebuie, de asemenea, să-J reprezinte în momentele esenţiale ale ciclului agrar (cf. § 130).

Cultul strămoşilor prelungeşte în mare parte structurile instalate în epoca Shang. (Dar noi nu posedăm informaţii decât despre ritualurile practicate de aristocraţie.) Urna-casă este înlocuită cu o tăbliţă, pe care fiul o depunea în templul strămoşilor. Ceremonii destul de complexe aveau loc de patru ori pe an; se aduceau ofrande de cărnuri crude, cereale şi băuturi, şi se invoca sufletul strămoşului. Acesta era personificat de către un membru al familiei, în general de către un nepot al mortului, care împărţea ofrande. Ceremonii asemănătoare sunt destul de răspândite în Asia şi în alte părţi; un ritual aducând în scenă pe un reprezentant al mortului era foarte probabil practicat din vremea dinastiei Shang, dacă nu chiar din preistorie23.

Divinităţile chtoniene şi cultele lor au o istorie îndelungată, asupra căreia suntem slab informaţi. Se ştie că înainte de a fi reprezentat ca o Mamă, Pământul era resimţit ca o forţă creatoare cosmică, asexuată sau bisexuală24. Potrivit lui Marcel Granet, imaginea Mamei-Pământ apare iniţial sub „aspectul neutru de Loc Sfânt". Ceva mai târziu. „Pământul domestic a fost conceput cu atributele unei puteri materne şi hrănitoare"25, în vremurile vechi, morţii erau îngropaţi în incinta casei, acolo unde se păstrau seminţele. Or, păstrătoarea seminţelor a rămas,

20 Amintim câteva date importante: perioada dinastiei Zhou de apus, care a durat până în ~771, a fost urmată de perioada dinastiei Zhou de răsărit (~771-256). Intre ~400 şi ~200 au avut loc războaie neîntrerupte: este epoca zisă a Statelor Combatante, care a luat sfârşit prin unificarea Chinei sub împăratul Huang Di.

21 în această epocă au fost redactate sau editate „Cărţile clasice". Aşa cum arata C. Hentze (Funde in Alt-China, p. 222), asistăm, sub împăraţii Zhou, la o desacralizare progresivă a scrierii. Funcţia iniţială a scrisului — aceea de a regla raporturile Cer-Pământ şi Divinitate-oameni — este înlocuită prin preocupări genealogice şi istoriografice. în cele din urmă, scrierea ajunge un mijloc de propagandă politică.

22 Cf. Chou King, traducere de J. Legge, p. 428. Reprezentanţii dinastiei Zhou erau consideraţi deschizând dintr-un strămoş mitic, Hou Ji (Prinţul Meiului), celebrat în Che King (= Shi Jing) (poemul 153) ca unul care le-a „dat grâul şi orzul la porunca zeului". Adăugăm că sacrificiile umane, atestate în mormintele regale ale epocii Shang, au dispărut cu desăvârşire sub împăraţii Zhou.

23 Portretele de bărbaţi cu ambele braţe ridicate, inci/ate pe reliefuri în argilă, reprezintâ, după toate aparenţele, strămoşi sau preoţi ai unui cult al strămoşilor (cf. Cari Hentze, Funde in Alt-China, p. 224 şi pi. XL). Acest motiv iconografic este atestat în neolitic si în epoca Shang (ibid., fig. 29, 30). Un excelent exemplu de „folclorizare" a temei strămoşului este ilustrat de un cufăr din bronz de la mijlocul epocii Zhou: pe capac sunt reprezentaţi, într-un stil naiv naturalist, un bărbat şi o femeie, aşezaţi faţă în faţă; ibid., pi. XLIII şi p. 228.

24 Cf. M. Eliade, „La Terre-Mere et Ies hierogamies cosmiques" (în Mythes, reves et mysteres), p. 225.

25 M. Granet, „Le depot de l'enfant sur le sol" (în fctudes sociologiques sur la Chine), p. 201. „Atunci când noul-născut sau muribundul sunt aşezaţi pe Pământ, Ea (Glia) e cea care trebuie să

decreteze dacă naşterea sau moartea sunt valabile... Ritul depunerii pe Pământ implică ideea unei identităţi de substanţă între Seminţie şi Sol" (ibid., pp. 192-193, 197-198).

pentru multă vreme, femeia, „în timpul dinastiei Zhou, grăunţele destinate însămânţam ogorului împărătesc nu erau păstrate în camera Fiului Cerului, ci în apartamentul împărătesei" (ibid., p. 200). Abia mai târziu, o dată cu apariţia familiei patrilineare şi a puterii senioriale, Pământul a devenit un zeu. în epoca dinastiei Zhou, existau o mulţime de zei ai Gliei, organizaţi ierarhic: zeii Gliei familiale, zeul satului, zeii pământurilor regale şi senioriale. Altarul era sub cer deschis, dar comporta o tăblie din piatră şi un copac — relicve ale cultelor originare consacrate Gliei ca putere cosmică. Cultele ţărăneşti, articulate în jurul crizelor legate de anotimpuri, reprezintă probabil formele primare ale acestei religii cosmice. Căci, după cum vom vedea (§ 130), Pământul nu era conceput doar ca sursă a fertilităţii agrare. Putere complementară Cerului, Pământul se dezvăluie ca parte integrantă a totalităţii cosmice.
Se cuvine să subliniem că structurile religioase pe care le-am evocat nu epuizează bogata documentaţie din epoca dinastiei Zhou (materiale arheologice şi, mai ales, un mare număr de texte). Vom completa expunerea noastră, prezentând câteva mituri cosmogonice şi idei metafizice fundamentale. Să amintim deocamdată că, de puţin timp, cercetătorii sunt unanim de acord în a sublima complexitatea culturală şi religioasă a Chinei arhaice. Aşa cum e cazul cu atâtea alte naţiuni, etnia chineză nu era omogenă, în plus, nici limba, nici cultura, nici religia sa nu constituiau, la început, sisteme unitare. Wolfram Eberhard a scos în evidenţă contribuţia elementelor etnice periferice — thai, tunguzi, turco-mongoli, tibetani etc. — la sinteza chineză26. Pentru istoricul religiilor, aceste contribuţii sunt preţioase: ele îl ajută să înţeleagă, între altele, impactul şamanismului septentrional asupra religiozităţii chineze şi „originea" anumitor practici daoiste.
Istoriografii chinezi erau conştienţi de distanţa care separa civilizaţia lor clasică de credinţele şi practicile „barbarilor". Or, printre aceşti „barbari" se întâlnesc de multe ori etnii care au fost parţial sau total asimilate şi a căror cultură a sfârşit prin a face parte integrantă din civilizaţia chineză. Amintim un singur exemplu, pe acela al împăraţilor Zhou. Domnia lor era stabilită către ~1100. Totuşi împăraţii Zhou, care îşi asimilaseră cultura dinastiei Shang, erau de origine mongolă şi religia lor se caracteriza prin şamanism şi tehnicile extazului27. Unificarea Chinei sub dinastia Han, deşi provocând distrugerea culturii Zhou, a facilitat difuziunea credinţelor şi a practicilor lor religioase în întreaga Chină. Probabil că multe dintre miturile cosmologice şi practicile lor religioase au fost adoptate de cultura chineză; cât priveşte tehnicile extatice, ele se regăsesc în anumite cercuri daoiste.
129. Originea şi organizarea Lumii
Nici un mit cosmogonic nu s-a păstrat în sensul strict al cuvântului. Dar, în tradiţia istoriografică şi în numeroase legende chineze, se pot decela zeii creatori, evhemerizaţi şi secularizaţi. Astfel, se povesteşte că, la început, „în timpul când Cerul şi Pământul erau un haos asemănător cu un ou", s-a născut un antropomorf primordial, Pan Ku. Când a murit, „capul lui Pan Ku s-a făcut un munte sfânt, ochii săi s-au făcut soarele şi luna, grăsimea sa a dat naştere mărilor şi fluviilor, perii

capului şi ai trupului au devenit arbori şi alte vegetale"28. Recunoaştem esenţa mitului care explică creaţia prin sacrificiul unei Fiinţe primordiale: Tiamat

26 Vezi Kultur und Siedlung der Randvolker Chinas şi cele două volume despre Lokalkulturen im alten China.

27 Cf. John S. Major, „Research priorities in the Study of Ch'u religion", în special pp. 231 sq.

28 Textele traduse de Max Kaltenmark, „La naissance du monde en Chine", pp. 456-457. Vezi, de asemenea, Normau Girardot, „The Problem of Creation Mythology...", pp. 298 sq.

(cf. § 21), Puruşa (§ 75), Ymir (§ 173). O aluzie în Shu Jing demonstrează faptul că vechii chinezi cunoşteau o altă temă cosmogonică, atestată la numeroase popoare şi la diferite niveluri de cultură: „Augustul Stăpân (Huang Di) 1-a însărcinat pe Zhong Li să rupă legătura dintre Cer si Pământ, pentru ca descinderile (zeilor) să înceteze"29. Interpretarea chineză a mitului — zeii si spiritele care descindeau pe Pământ ca să-i asuprească pe oameni — este secundară; majoritatea variantelor exaltă, dimpotrivă, caracterul paradisiac al epocii primordiale, când extrema apropiere dintre Cer si Pământ permitea zeilor să coboare şi să se amestece cu oamenii, şi oamenilor să urce la Cer, escaladând un munte, un arbore sau o scară, sau să se lase purtaţi de păsări, în urma unui anumit eveniment mitic (o „greşeală rituală"), Cerul a fost brutal separat de Pământ, arborele sau-liana care lega cele două niveluri cosmice au fost tăiate sau Muntele care atingea cu vârful său Cerul a fost nivelat. Totuşi, anumite fiinţe privilegiate — şamani, mistici, eroi, suverani — sunt în stare să urce în extaz la Cer, restabilind astfel comunicaţia întreruptă in illo tempore30. Regăsim, de-a lungul întregii istorii a Chinei, ceea ce s-ar putea numi nostalgia Paradisului, adică dorinţa de a reintegra, prin extaz, o „situaţie primordială": cea reprezentată de unitatea/totalitate originară (hun dun) sau timpul în care zeii puteau fi întâlniţi direct.

în fine, într-un al treilea mit, este vorba de un cuplu frate-soră, Fu Xi şi Nu Wa, două fiinţe cu trup de dragon, reprezentate adesea, în iconografie, cu cozile înlănţuite. După un potop, „Nii Wa a refăcut cerul albastru cu pietre de cinci culori diferite, a retezat picioarele unei broaşte ţestoase uriaşe şi a înălţat patru stâlpi în cei patru poli ai lumii, 1-a omorât pe Dragonul Negru (Kong Kong), a adunat cenuşa de trestie ca să poată opri apele revărsate"31. Un alt text ne spune că, după crearea Cerului şi a Pământului, Nii Wa a modelat oamenii din lut galben (pe
cei nobili) şi din noroi (pe săraci şi nenorociţi)32.

Tema cosmogonică poate fi descifrată şi din tradiţia istoricizată a lui Yu cel Mare. Sub împăratul (mitic) Yao, „lumea nu era încă orânduită, ape mari curgeau haotic şi inundau lumea". Spre deosebire de tatăl său, care pentru a stăpâni apele ridicase diguri, Yu „a săpat pământul si a silit apele să se rostogolească în mare, a vânat şerpi şi dragoni şi i-a mânat înapoi în mlaştini"33. Toate aceste motive — Pământul acoperit de ape, înmulţirea şerpilor şi a dragonilor — au o structură cosmogonică. Yu îndeplineşte rolul unui demiurg şi al unui erou civilizator. Pentru învăţaţii chinezi, orânduirea Lumii şi întemeierea instituţiilor umane echivalează cu o cosmologie. Lumea este „creată" în momentul când, alungând forţele răului în cele patru direcţii, Suveranul se instalează într-un „Centru" şi desăvârşeşte organizarea societăţii.

Dar problema originii şi facerii lumii forma obiectul interesului lui Lao Zi şi al daoiştilor, ceea ce

demonstrează vechimea speculațiilor cosmogonice, într-adevăr, Lao Zi si discipolii săi si-au luat sursele din tradiții mitologice arhaice, şi faptul că esențialul vocabularului daoist — hun dun, Dao, yang şi yin — a fost folosit şi de alte şcoli demonstrează caracterul său străvechi şi panchinez. Or, după curn vom vedea (cf. p. 250), originea lumii după Lao Zi reia, într-un limbaj metafizic, vechea temă cosmogonică a haosului (hun dun) ca totalitate reprezentată printr-un ou34.

în ceea ce priveşte structura şi ritmurile Universului, constatăm o perfectă unitate şi continuitate între diversele concepții fundamentale, de-a lungul timpului, din epoca Shang până la

29 Henri Maspero, Leş religions chinoises, pp. 186-187. Mai târziu, acest episod a fost explicat ca reflectând dezordinile provocate ca urmare a „posesiunii" oamenilor de către spirite; cf. Derk Bodde, „Myths of Ancient China", pp. 389 sq.

30 Cf. M. Eliade, Mythes, reves et mysteres, pp. 80 sq.; Le Chamanisme, pp. 215 sq.

31 Ue Tseu (secolul III î.Hr.), traducere de M. Kaltenmark, op. cit., p. 458.

32 Houai-nan Tseu (secolul III î.Hr.), traducere de M. Kaltenmark, ibid., p. 459.

33 Mencius, traducere de M. Kaltenmark, p. 461.

34 Vezi N. J. Girardot, „Myth and Meaning in the Tao Te Ching", pp. 299 sq.

Revoluția din 1911. Imaginea tradițională a Universului este aceea a Centrului traversat de o axă verticală zenit-nadir, şi încadrat de cele patru orizonturi. Cerul este rotund (are forma unui ou), Pământul este pătrat. Cerul acoperă ca o sfera Pământul. Atunci când Pământul este reprezentat aidoma cutiei pătrate a unei trăsuri, un stâlp central susține baldachinul rotund precum Cerul. Fiecăruia din cele cinci numere cosmologice — patru orizonturi şi un Centru — îi corespunde o culoare, un miros, un sunet şi un simbol proprii. China este situată în Centrul Universului. Capitala se află în mijlocul Regatului şi Palatul în centrul Capitalei.

Reprezentarea Capitalei, şi, în general, a oricărui oraş, ca „Centru al Lumii", nu diferă deloc de concepțiile tradiționale atestate în Orientul Apropiat antic, în India veche, în Iran etc.35 Ca si în celelalte civilizații urbane, şi în China, oraşele se dezvoltă pornind de la un centru ceremonial36. Altfel spus, oraşul este prin excelență un „Centru al Lumii", pentru că el face posibilă comunicarea cu Cerul şi cu tărâmurile subpământene. Capitala perfectă ar trebui să se ridice în Centrul Universului, acolo unde se înalță un arbore miraculos numit Lemnul Vertical (Kien Mou); el uneşte tărâmurile de jos cu Cerul cel mai înalt; „la amiază, nimic din tot ce stă vertical, împrejurul lui, nu face umbră"37.

Potrivit tradiției, orice Capitală trebuie să aibă un Ming tang, un palat ritual care este imago mundi şi Calendar, în acelaşi timp. Ming tang-ul are temelie pătrată (= Pământul) şi un acoperiş din paie, rotund (= Cerul). Tot anul, Suveranul circulă sub acest acoperiş; pornind din răsăritul indicat de calendar, el inaugurează succesiv anotimpurile şi lunile. Culorile veşmintelor sale, felurile de mâncare la masă, gesturile Suveranului, toate sunt în perfectă corespondență cu diferitele momente ale ciclului anual. La sfârşitul celei de a treia luni a verii, Suveranul se instalează în centrul Ming îang-ului, ca şi cum trupul său ar fi însăşi axa anului38. Suveranul, la fel ca şi celelalte simboluri ale „Centrului Lumii" (Arborele, Muntele Sacru, turnul cu nouă etaje

etc.), întruchipează cumva un axis mundi şi realizează legătura dintre Cer şi Pământ. Simbolismul spaţio-temporal al „Centrelor Lumii" este larg răspândit; el este atestat în nenumărate culturi arhaice, ca şi în toate civilizaţiile urbane39. Să adăugăm că, aidoma Capitalei sau Palatului, cele mai umile locuinţe primitive din China sunt înzestrate cu acelaşi simbolism cosmologic; ele constituie, într-adevăr, o imago mundi40.

130. Polarităţi, alternanţă şi reintegrare

Aşa cum am remarcat mai sus, cele cinci numere cosmologice — i.e. cele patru orizonturi şi Centrul — constituie modelul exemplar al unei clasificări şi în acelaşi timp al unei omologări universale. Tot ceea ce există aparţine unei clase sau unei rubrici bine delimitate şi prin urmare împărtăşeşte atributele şi virtuţile proprii realităţilor grupate în această clasă. Avem deci de-a

•^ Cf. M. Eliade, IJK mythe de l'eternel retour, pp. 23 sq.

36 Paul Wheatley, The Pivot ofthe Four Quarîers, pp. 30 sq., 411 sq.

37 Marcel Granet, IM pensee chinoise, p. 324.

38 M. Granet, op. cil., pp. 102 sq., cf. Danses et legendes de la Chine ancienne, pp. 116 sq. Se pare că această şedere rituală în Centrul Ming tang-ului corespunde cu o „perioadă de retragere, în timpul căreia vechile căpetenii trebuiau să se închidă în adâncul locuinţei lor". Cele şase sau douăsprezece zile „erau dedicate unor rituri şi observaţii care permiteau să se facă pronosticuri şi să se determine prosperitatea turmelor si belşugul recoltelor" (La pensee chinoise, p. 107). Cele douăsprezece zile constituiau o prefigurare a celor douăsprezece luni ale anului care începea — concepţie arhaică, atestată în Orientul Apropiat şi în alte părţi; cf. Le mythe de l'eternel retour, pp. 78 sq.

39 Cf. M. Eliade, „Centre du monde, temple, maison", pp. 67 sq.

40 Cf. R. A. Stein, „Architecture et pensie religieuse en Extreme-Orient".

face cu o elaborare îndrăzneaţă a unui sistem de corespondenţe între macrocosmos şi microcosmos, adică cu teoria generală a analogiilor, care a jucat un rol considerabil în toate religiile tradiţionale. Originalitatea gândirii chineze constă în faptul că ea a integrat această schemă macrocosmos-microcosmos într-un sistem şi mai vast de clasificare, anume acela al ciclului principiilor antagonice dar complementare cunoscute sub numele de yang şi yin. Sistemele-paradigme, articulate pornind de la diferite tipuri de bipartiţie şi polaritate, de dualitate şi alternanţă, de diade antitetice şi de coincidentia oppositorum, se întâlnesc peste tot în lume şi la toate nivelurile de cultură41. Importanţa perechii de contrarii yang-yin ţine nu numai de faptul că a servit drept model de clasificare universală, ci şi de acela că s-a dezvoltat într-o cosmologie care, pe de o parte, sistematiza şi valida numeroase tehnici ale trupului şi discipline ale spiritului, şi, pe de altă parte, incita la speculaţii filosofice din ce în ce mai riguroase şi sistematice.

Simbolismul polarităţii şi al alternanţei este, după cum am văzut (§ 127), din plin ilustrat în iconografia bronzurilor din epoca Shang. Simbolurile polare sunt dispuse astfel încât să facă să reiasă conjuncţia lor; de exemplu, bufniţa sau altă figură simbolizând întunericul este înzestrată cu „ochi solari", în timp ce emblemele luminii sunt marcate de un semn „nocturn"42. După Cari Hentze, simbolismul yang-yin este atestat de cele mai vechi obiecte rituale, cu mult înaintea

primelor texte scrise43.
Marcel Granet aminteşte că în Shi Jing cuvântul yin evocă ideea de vreme răcoroasă şi acoperită, şi se aplică la ceea ce este lăuntric, în timp ce termenul yang sugerează ideea de timp însorit şi călduros. Altfel spus, yang şi yin indică aspecte concrete şi antitetice ale Vremii44, într-un manual de ghicit se vorbeşte despre „un timp al luminii" şi „un timp al obscurităţii", ceea ce anticipează cuvintele lui Zhuang Zi: „o [vreme de] împlinire..., o [vreme de] decădere..., o [vreme de] îmboldire..., o [vreme de] domolire..., o [vreme de] viaţă, o [vreme de] moarte" (Granet,Lapens'e'e chînoise, p. 132). Lumea reprezintă deci „o totalitate de ordin ciclic [Dao, bian ton g] rezultată din conjugarea a două manifestări alternante şi complementare" (ibid., p. 127). Ideea de alternanţă pare să fi precumpănit asupra aceleia de opoziţie, lucru arătat de structura calendarului. Potrivit filosofilor, în timpul iernii, „yang, păcălit de yin, suferă în adâncul izvoarelor subterane, dedesubtul pământului îngheţat, un fel de încercare anuală, din care iese reîntremat. El evadează din temniţă la începutul primăverii, lovind cu călcâiul în pământ; atunci gheaţa se crapă şi izvoarele se trezesc" (ibid., p. 135), Universul se dezvăluie deci ca fiind constituit dintr-o serie de forme antitetice alternante de modalitate ciclică.
Există o perfectă simetrie a ritmurilor cosmice, călăuzite de interacţiunea dintre yang şi yin si alternanţa complementară a celor două sexe. Şi pentru că s-a recunoscut o natură feminină la tot ceea ce este yin, şi o natură masculină la tot ceea ce este yang, tema hierogamiei evidenţiază o dimensiune cosmică, precum şi religioasă. Opoziţia rituală dintre cele două sexe exprimă, într-adevăr, atât antagonismul complementar al celor două formule de viaţă, cât şi alternanţa celor două principii cosmice yang şi yin. La sărbătorile colective de primăvară şi toamnă, care constituie cheia de boltă a cultelor ţărăneşti arhaice, cele două coruri antagoniste, rânduite faţă în faţă, se provoacă în versuri. „Yang cheamă, yin răspunde", „băieţii cheamă, fetele răspund". Aceste două formule se schimbă între ele; ele semnifică atât ritmul cosmic, cât şi pe cel social45. Corurile antagonice se înfruntă precum umbra şi lumina. Terenul de întâlnire

41 Cf. studiul nostru „Remarques sur le dualisme religieux: dyades et polarites" (în La nostalgie des originex, pp. 249-338).

42 Cf. Cari Hentze, Bronzegerăt, Kultbauten, Religion im altesten China der Sliang-Zeit, pp. 192 sq.

43 Idem, Das Haux als Weltort der Seele, pp. 99 sq.

44 La pensee chînoise, pp. 117 sq.

45 Cf. M. Granet, Danses et legendes de la Chine anclenne, p. 43; La pensee chînoise, p. 141.

reprezintă totalitatea spaţiului, după cum asistenţa simbolizează totalitatea oamenilor şi a lucrurilor naturii (M. Granet, op. cit., p. 143). O hierogamie colectivă încununa sărbătorile publice, ritual destul de răspândit în lume. Polaritatea, acceptată în restul anului ca regulă de viaţă, este abolită, sau depăşită, prin împreunarea contrariilor.
„Un (aspect) yin, un (aspect) yang, aceasta este Dao", găsim scris într-un mic tratat46. Transformarea neîntreruptă a Universului printr-o alternanţă de yang şi yin reprezintă, ca să spunem aşa, aspectul exterior al lui Dao. Dar, de îndată ce se încearcă să se sesizeze structura

ontologică a lui Dao, te izbeşti de dificultăţi fără număr. Amintim că sensul propriu al cuvântului este „drum, cale", dar şi „a spune", de unde sensul de „doctrină". Dao „evocă înainte de toate imaginea unei căi de urmat" şi „ideea de direcţie în conduită, de regulă morală", însă şi „arta de a pune în legătură Cerul cu Pământul, forţele sacre cu oamenii", puterea magico-religioasă a ghicitorului, a vrăjitorului şi a Suveranului47. Pentru gândirea filosofică şi religioasă comună, Dao este Principiul de ordine, imanent în toate domeniile realului; se vorbeşte astfel de Dao celest şi Dao pământesc (care se opun, cumva, precum yang şi yin), şi de Dao al Omului (adică de principiile de conduită, care, în cazul Suveranului, fac posibilă funcţia sa de intermediar între Cer şi Pământ)48.

Unele dintre aceste semnificaţii vin din noţiunea arhaică de unitate/totalitate originară, altfel zis, dintr-o concepţie cosmogonică. Speculaţiile lui Lao Zi asupra originii lumii sunt solidare cu un mit cosmogonic despre Creaţie ca pornind de la o totalitate comparabilă cu un ou. în capitolul 42 din Dao de Jing, se spune: „Dao a dat naştere Unului. Unul a dat naştere lui Doi. Doi 1-a născut pe Trei. Trei a născut cele zece mii de fiinţe. Cele zece mii de fiinţe îl poartă în spinarea lor pe yin şi îl îmbrăţişează pe yang49". Se vede cum a folosit Lao Zi un mit cosmogonic tradiţional, adăugându-i o nouă dimensiune metafizică. „Unul" este echivalentul „Totului"; el se referă la totalitatea primordială, temă familiară atâtor mitologii. Comentariul arată că împreunarea Cerului cu Pământul (i.e. „Doi") a dat naştere la tot ceea ce există, după un scenariu mitologic de asemenea bine cunoscut. Dar pentru Lao Zi, „Unul", unitatea/totalitate primitivă, reprezintă deja o etapă de „creaţie", căci el a fost zămislit de către un principiu misterios şi insesizabil, Dao.

într-un alt fragment cosmogonic (cap. 25), Dao este desemnat ca „o fiinţă nediferenţiată şi perfectă, născută înaintea Cerului şi Pământului... El poate fi socotit Mama Universului; eu nu îi ştiu numele; îl voi numi Dao. Dacă sunt silit să îi dau un nume, îi voi spune: Marele (da)"50. Fiinţa „nediferenţiată şi perfectă" este interpretată de către un comentator din secolul al II-lea î.Hr., drept „misterioasa unitate dintre Cer şi Pământ, care are, în mod haotic (hun dun), condiţia unui bloc de piatră nesculptat"51. Dao este deci o totalitate primordială, vie şi creatoare, dar fără formă şi nume. „Cel ce nu are nume este originea Cerului şi a Pământului. Ceea ce este numit este mama tuturor", scrie într-un alt fragment cosmogonic (cap. I, 3-7).

46 Hi ts'eu, citat de M. Granet, Lapensee chinoise, p. 325. Este cea mai veche dintre definiţiile savante ale lui Dao.

47 Max Kaltenmark, Lao Tseu et le taoîsme, p. 30; cf. M. Granet, Lapensee chinoise, pp. 300 sq.

48 M. Kaltenmark, op. cit., p. 33, „Acest Dao al omului reprezintă idealul lui Confucius, care proclama: Cel care dimineaţa a auzit vorbindu-se despre Dao poate, seara, muri liniştit" (ibid.).

49 Traducerea lui M. Kaltenmark, „La naissance du monde en Chine", p. 463. Această schemă de naşteri în serie este folosită de aproape toate şcolile filosofice, de la l'King, până la neoconfucianisti; cf. Wing-Tsit Chan, The Way of Lao Tzu, p. 176; Normau Girardot, „Myth and meaning in the Tao Te Ching", pp. 311 sq.

50 Trad. M. Kaltenmark, Lao Tseu, p. 39.

51 Houai-nan-tseu, citat de N. J. Girardot, „Myth and meaning in the Tao Te Ching", p. 307. Pentru Zhuang Zi, de asemenea, condiţia primordială a unităţii perfecte s-a pierdut atunci când împăratul Hun Dun — i.e. „Haosul" — a fost găurit pentru ca să aibă, ca toţi oamenii, o faţă cu

şapte orificii; dar „Haosul" a sucombat în ziua a şaptea, după cea de a şaptea perforare; cf. James Legge, The Texts ofTaoism, I (SBE, voi. XXXIX, p. 267).
251
Religiile din China antică
Totuşi „Mama", care, în acest pasaj, reprezintă începutul cosmogonici, îl desemnează în altă parte chiar pe Dao, „Spiritul Văii nu moare: el este Femela întunecoasă, Poarta Femelei întunecoase, iată temeiul Cerului şi al Pământului"52.
Caracterul inefabil al lui Dao este exprimat şi de alte epitete şi noţiuni care prelungesc, nuanţând-o însă, imaginea cosmogonică primordială, Haosul (hun dun). Reamintim pe cele mai importante: Golul (xti), „Nimicul" (wu), Marele (da), Unul (yi)53. Asupra unora din aceşti termeni vom reveni când vom analiza doctrina lui Lao Zi. Dar se cuvine să menţionăm de pe acum că filosofii daoişti, ca şi eremiţii şi adepţii care căutau viaţa îndelungată şi nemurirea, au tins să reintegreze această condiţie paradisiacă, perfecţiunea şi spontaneitatea originară, în această nostalgie a situaţiei primordiale s-ar putea vedea o nouă expresie a vechiului scenariu agrar, care provoca ritualic „totalizarea" prin împreunarea colectivă („haotică") dintre băieţi şi fete, reprezentând yang şi y in. Elementul esenţial, comun tuturor şcolilor daoiste, era exaltarea condiţiei umane primitive, care exista înainte de triumful civilizaţiei. Or, exact împotriva acestei „reîntoarceri la Natură" se ridicau toţi acei care voiau să instaureze o societate dreaptă şi civilizată, guvernată de norme şi inspirată de pildele împăraţilor legendari şi ale eroilor civilizatori.
131. Confucius: puterea Riturilor
S-ar putea spune că, în China antică, toate tendinţele gândirii religioase aveau în comun un anumit număr de idei fundamentale. Citām în primul rând noţiunea de dao, ca principiu şi sursă a realului, ideea alternanţelor determinate de ritmul yin-yang şi teoria analogiei dintre macrocosmos şi microcosmos. Aceasta din urmă era aplicată la toate planurile existenţei şi de organizare umană: anatomie, fiziologia şi psihologia individului, instituţii sociale, locuinţe şi spaţii consacrate (cetate, palat, altar, templu, casă). Dar, în timp ce unii (în primul rând daoiştii) considerau că o existenţă desfăşurată sub semnul lui Dao şi în perfectă armonie cu ritmurile cosmice era posibilă numai la început (adică în stadiul precedând organizarea socială şi avântul culturii), alţii considerau acest tip de existenţă realizabil, mai ales într-o societate dreaptă şi civilizată.
între aceştia din urmă, cel mai celebru şi mai influent a fost, desigur, Confucius (-551-479)54. Trăind într-o perioadă de anarhie şi nedreptate, afectat de mizeria şi suferinţa generală, Confucius a înţeles că unica soluţie era o reformă radicală a guvernului, efectuată de şefii luminaţi şi aplicată de funcţionari responsabili. El însuşi, însă, nu a reuşit să obţină un post important în administraţie şi şi-a consacrat viaţa învăţământului. A fost primul care a exercitat profesiunea de învăţător privat, în pofida succesului său în faţa a numeroşi discipoli, Confucius a fost convins, înainte de moarte, de eşecul total al misiunii sale. Dar discipolii lui au reuşit să transmită din generaţie în generaţie esenţialul învăţăturii sale. La 250 de ani după moartea lui Confucius, suveranii dinastiei Han (-206-220 d.Hr.) au hotărât să le încredinţeze confucienilor administraţia Imperiului. De atunci, doctrina Maestrului a călăuzit serviciile publice timp de mai mult de două mii de ani.

La drept vorbind, Confucius nu este un şef religios55. Ideile sale, şi mai ales acelea ale neoconfucienilor, sunt studiate, în general, în istoriile filosofici. Dar, direct sau indirect,

52 Cap. 6, traducere de M. Kaltenmark, p. 50.

53 Cf. M.J.Girardot,p. 304.

54 Numele său de familie era Kong; „Confucius" este forma latinizată pentru Kong Fu-Zi, „Maestrul Kong".

55 Dar, foarte curând, Confucius a fost învestit cu virtuți şi atribute specifice eroilor civilizatori; vezi câteva exemple în M. Granet, La pensee chinoise, pp. 477 sq.

Confucius a influențat profund religia chineză, în fapt, însăşi sursa reformei sale morale şi politice este religioasă. De altfel, el nu respinge nici o idee tradițională importantă, nici pe Dao, nici zeul Cerului, nici cultul strămoşilor. Mai mult încă, el exaltă şi revalorizează funcția religioasă a riturilor şi a datinilor.

în concepția lui Confucius, Dao a fost întemeiat prin hotărârea Cerului: „Dacă Dao se practică, aceasta se datorează hotărârii Cerului" (Louen yu = Analecte, XIV, 38). A te călăuzi după Dao înseamnă a te conforma voinței Cerului. Confucius recunoaşte preeminența Cerului (Tian). Pentru el nu e vorba de un deus otiosiis; Tian se interesează de fiecare ins în parte şi îl ajută să se perfecționeze. „Cerul a sădit virtutea (de) în mine" (V, 22), declară el. „La vârsta de cincizeci de ani am înțeles voința Cerului" (II, 4). într-adevăr, Maestrul credea că misiunea vocației sale i-a fost dată de către Cer. Ca atâția dintre contemporanii săi, el considera că această cale a Cerului a fost ilustrată la modul exemplar de eroii civilizatori Yao şi S hun şi de regii dinastiei Zhou, Wen şi Wu (VIII, 20).

Confucius declara că sacrificiile şi celelalte ritualuri tradiționale trebuie îndeplinite pentru că ele fac parte din viața „omului superior" (jun zi), a „omului nobil". Cerului îi place să primească sacrificii; dar lui îi place, de asemenea, o conduită morală, şi mai ales o bună cârmuire. Speculațiile metafizice şi teologice cu privire la Cer şi la viața de după moarte sunt inutile (V, 12; VII, 20; XI, 11). „Omul superior" trebuie să se preocupe, întâi de toate, de existența umană concretă, aşa cum este trăită ea aici şi acurn. Cât priveşte spiritele, Confucius nu neagă existența lor, dar le contestă importanța. Deşi le respectă, el recomandă: „țineți-le la distanță. Aceasta este înțelepciunea" (VI, 18). în ceea ce priveşte servirea lor, „dacă nu puteți să-i slujiți pe oameni, cum veți putea sluji spiritele?" (XI, 11).

Reforma morală şi politică elaborată de Confucius constituie o „educație totală", adică o metodă în stare să transforme individul obişnuit într-un „om superior" (jun zi). Oricine poate deveni un „om adevărat", cu condiția să învețe comportamentul ceremonial în conformitate cu Dao, altfel spus, să practice corect riturile şi datinile (li). Practica însă nu este uşor de stăpânit. Nu este vorba de un ritualism pur exterior, nici de o exaltare emotivă, provocată deliberat atunci când se săvârşeşte ritualul. Orice comportament ceremonial corect declanşează o forță magico-religioasă redutabilă56. Confucius îl evocă pe celebrul Suveran-înțelept Shun: „el stătea, pur şi simplu, cu gravitate şi reverență, cu fața îndreptată spre miazăzi (postura rituală a suveranilor) — şi asta era tot' (adică: treburile împărăției se desfăşurau potrivit rânduielii; XV, 4). Căci Cosmosul şi

societatea se călăuzesc de aceleaşi puteri magico-religioase care sunt active în om. „Cine are o purtare dreaptă, nu are nevoie să poruncească" (XIII, 6). „A cârmui prin virtute (de], este ca şi cum ai fi Steaua polară; ea rămâne pe Joc în timp ce toate celelalte stele se rotesc, în semn de cinstire, în jurul ci" (II, 1).

Un gest săvârşit potrivit normei constituie o nouă epifanie a armoniei cosmice. Este evident că acel care e capabil de o astfel de conduită nu mai este omul obişnuit care era înainte de a fi primit învățătura; modul său de existență este radical transformat; el este un „om perfect". O disciplină care urmăreşte „transmutarea" gesturilor şi comportamentelor în ritualuri, păstrându-le totodată spontaneitatea, are, desigur, o intenție şi o structură religioasă57. Din acest punct de vedere, metoda lui Confucius este comparabilă cu învățăturile şi cu tehnicile prin care Lao Zi şi daoiştii considerau că pot să recupereze spontaneitatea inițială. Originalitatea lui Confucius constă în a fi urmărit „transmutarea"" în ritualuri spontane a gesturilor şi conduitelor indispensabile într-o societate complexă şi înalt ierarhizată.

56 Acest aspect a fost evidențiat cum trebuie de Herbert Fingarette, Confucius — the Secular as Sacred.

57 Un efort similar recunoaştem în tantrism, în Kabbala şi în unele practici Zen.

Pentru Confucius, noblețea şi distincția nu sunt înnăscute; ele se dobândesc prin educație. Devii „om nobil" prin disciplină şi prin anumite aptitudini naturale (IV, 5; VI, 5 etc.). Bunătatea, înțelepciunea şi curajul sunt atributele specifice ale nobleței. Suprema satisfacție constă în dezvoltarea virtuților proprii. „Acela care este cu adevărat bun nu este niciodată nefericit" (IX, 28). Totuşi, adevărata menire a unui om nobil este aceea de a guverna (VII, 32). Pentru Confucius, ca şi pentru Platon, arta de a guverna este singurul mijloc de a asigura pacea şi fericirea pentru un număr cât mai mare de oameni. Dar, după cum vom vedea, arta de a cârmui, la fel ca oricare altă meserie, comportament sau act semnificativ, este rezultatul unei învățături de tip religios. El îi venera pe eroii civilizatori şi pe marii regi ai dinastiei Zhou; aceştia erau modelele sale exemplare. „Am transmis ceea ce am fost învățat de către alții, fără să pun de la mine. Am fost credincios celor vechi şi i-am iubit" (VII, 1). Unii au descifrat în aceste declarații nostalgia după o epocă iremediabil revolută. Şi totuşi, revalorizând funcția rituală a comportamentelor publice, Confucius a inaugurat o cale noua: el a arătat necesitatea şi posibilitatea de a recupera dimensiunea religioasă a muncii obişnuite şi a activității sociale.

132. Lao Zi şi daoismul

în opera sa Shi Ji („însemnări istorice") scrisă către -100, marele istoriograf Sima Qian povesteşte că atunci când Confucius a mers la Lao Tan (Le. Lao Zi) ca să-1 întrebe în legătură cu riturile, acesta, printre altele, i-a spus: „Leapădă-ți mândria, renunță la toate aceste dorințe, la acest aer orgolios şi la acest zel lipsit de măsură: toate acestea nu-ți sunt de nici un folos. Aceasta este tot ce îți pot spune". Confucius se retrage consternat. El mărturiseşte discipolilor săi că ştia totul despre toate animalele — păsări, peşti, fiare — şi le înțelegea purtarea, „cât priveşte dragonul însă, nu îl pot cunoaşte: nu ştiu cum urcă el la cer pe nori şi pe vânt. L-am văzut astăzi pe Lao Zi; el seamănă cu un dragon"58.

Această întâlnire este, desigur, apocrifă, cum sunt, de altfel, toate celelalte tradiţii înregistrate de Sima Qian. Dar ea exprima, cu umor şi simplitate, incompatibilitatea dintre cei doi mari gânditori religioşi. Căci, adaugă istoricul: „Lao Zi practica Dao şi De; conform învăţăturii sale, omul trebuie să se deprindă să trăiască ascuns şi anonim". Or, a trăi departe de viaţa publică şi a dispreţul onorurile era exact contrarul idealului „omului superior", preconizat de Confucius, Existenţa „tăinuită şi anonimă" a lui Lao Zi explică lipsa oricărei informaţii autentice privind biografia sa. Potrivit tradiţiei, el a fost, pentru o vreme, arhivar la Curtea Suveranului, a renunţat apoi la slujbă şi s-a îndreptat spre apus. Trebuind să treacă frontiera la Hian-Ku, a redactat, la dorinţa comandantului postului de frontieră, „o lucrare în două părţi în care îşi expunea în peste 5 000 de cuvinte învăţătura lui despre Dao şi despre De; apoi a plecat şi nimeni nu mai ştie ce s-a întâmplat cu el". După ce a povestit tot ceea ce putuse afla, Sima Qian conchide: „Dacă aceasta este adevărat sau nu, nimeni n-ar şti să spună: Lao Zi era un înţelept ascuns".
Cartea, cuprinzând „peste 5 000 de cuvinte", era celebra.Dao de Jing, cel mai profund şi enigmatic text din literatura chineză, în ce priveşte autorul ei şi data redactării, opiniile sunt divergente şi contradictorii59. Cercetătorii sunt de acord, totuşi, asupra faptului că, aşa cum
•^ Memoires hi&toriques (traducere de Chavannes); cf. Max Kaltenmark, Lao Tseu, p. 17.
59 Se disting cel puţin patru po/Jţii: 1) Lao Zi este aceeaşi persoană cu Lao Tan din secolul al Vl-lea, deci a putut primi vizita lui Confucius; 2) Lao Zi a trăit în perioada zisă „a primăverii si a toamnei" (-774—481), dar nu este autorul lui Dau de Jing; 3) el trăia în epoca zisă a „Statelor combatante" (-404—221), dar nu pare sigur ca el să ti scris Dao de Jing: 4) el nu este un personaj istoric. Cf. Wing-tsit Chan, The Way of Lao Tzit, pp. 35 sq.; Jan Yu'n Hua, „Problema of Tao and Tao Te Ciung", p. 209 (autorul expune ultimele puncte de vedere ale lui Fung Yu-lan despre Lao Zi si taoismul antic, pp. 211 sq.).

se prezintă textul astăzi, n-a putut să fie scris de un contemporan al lui Confucius; el datează probabil din secolul al III-lea. Conţine sentinţe aparţinând unor diferite şcoli protodaoiste si un anumit număr de aforisme în versuri care pot fi datate până către secolul al Vl-lea60. Totuşi, în pofida caracterului său asistematic, Dao de Jing exprimă o gândire coerentă şi originală. „Trebuie, aşadar, să admitem existenţa unui filosof care trebuie să fie dacă nu autorul direct, cel puţin maestrul a cărui influenţă a fost determinantă pentru început. Nu există nici un inconvenient de a continua să-1 numim Lao Zi"61.
în mod paradoxal, Dao de Jing conţine un mare număr de sfaturi adresate suveranilor şi căpeteniilor politice şi militare. Ca şi Confucius, Lao Zi afirmă că treburile statului pot fi conduse cu succes numai dacă prinţul urmează calea lui Dao, cu alte cuvinte, dacă practică metoda wu wei, a „nonfaptei", a „nonacţiunii". Căci „Dao rămâne în nemişcare, dar nimic nu rămâne neînfăptuit de el" (37: l)62. De aceea, daoistul nu intervine niciodată în curgerea lucrurilor. „Dacă nobilii şi regii vor fi în stare să imite pe Dao în această atitudine de neintervenţie, cele zece mii de făpturi nu vor întârzia să-i urmeze" (37: 2). în calitatea sa de daoist adevărat, „cel mai bun (conducător) este acela despre care se ştiu cât mai puţine" (17: 1). Pentru că „Dao ceresc triumfă fără luptă" (73: 6), cele mai bune mijloace de a deveni puternic sunt wu wei şi nonviolenţa63.

„Ceea ce e mlădios înfrânge ceea ce este dur, cel slab învinge pe cel puternic" (36: 10; cf. 40: 2, „slăbiciunea este însuşirea lui Dao").

Pe scurt, aşa cum Confucius propunea idealul său de „om desăvârşit" suveranilor, ca şi oricărei persoane doritoare de a se instrui, Lao Zi îi invită pe şefii politici şi militari să acționeze ca nişte daoişti, altfel spus să urmeze exemplul modelului exemplar: Dao. Dar asemănarea dintre cei doi Maeştri se opreşte aici. Lao Zi critică şi respinge sistemul confucian, adică importanța riturilor, respectul pentru valorile sociale şi raționalismul. „Când vom renunța la Binefacere şi la Dreptate, poporul va regăsi adevăratele virtuți de familie" (19: 1). Pentru confucianişti, Binefacerea şi Dreptatea sunt cele mai mari virtuți. Lao Zi le consideră totuşi drept atitudini artificiale, deci inutile şi primejdioase. Când dispare Dao, apare Binefacerea; când se pierde Binefacerea, apare Dreptatea; „când se pierde Dreptatea, se recurge la rituri. Riturile sunt doar un strat subțire de loialitate şi credință şi începutul dezordinii" (38: 9-14). Lao Zi condamnă, de asemenea, valorile sociale, pentru că sunt iluzorii şi, în cele din urmă, primejdioase. Cât priveşte ştiința discursivă, ea distruge unitatea ființei şi încurajează confuzia, acordând o valoare absolută noțiunilor relative64. „De aceea Sfântul înfăptuieşte prin nonacțiune (wu wei) şi realizează învățătura fără mijlocirea cuvântului" (2: 10).

în cele din urmă, daoistul urmăreşte un unic model: Dao. Dar Dao desemnează realitatea ultimă, misterioasă şi insesizabilă, fons eî origo a oricărei Creații, temei al întregii existențe. Analizând funcția sa cosmogonică, am semnalat caracterul inefabil al lui Dao (cf. p. 250). Primul rând din Dao de Jing afirmă „Un Dao care poate fi exprimat prin vorbe (dao) nu este

60 Cf. Max Kaltenmark, Lao Tseu, pp. 19 sq.

61 Ibid., p. 22. Aceeaşi situație se întâlneşte şi în alte literaturi: o lucrare atribuită unui anumit înțelept sau filosof este, de obicei, continuată şi îmbogățită de către discipoli, într-uii anumit sens, autorul, ajungând celebru, devenea „anonim".

62 In lipsa vreunei alte specificări, cităm traducerea lui Max Kaltenmark. Versiunea engleză a Iui Wing-tsit-Chan, The Way of Lao rzu, este prețioasă pentru notele şi comentariile sale; cea a lui Arthur Waley, The Way and it.s Power, se distinge prin calitatea sa literară.

6? „Cine vrea să cucerească prin forță şi crede că va obține puterea acționând ştiu că nu-şi va atinge scopul" (29: 1). „Un conducător de oaste înțelept nu este războinic; un luptător iscusit nu este impetuos. Cel ce ştie să învingă nu trece niciodată la ofensivă... Eu numesc aceasta virtutea nonviolcnței. Eu numesc aceasta a fi egal Cerului. A fi egal Cerului era înaltul ideal al celor vechi" (68: 1-2, 7).

64 „în lume, când fiecare cunoaşte frumosul că e frumos, apare urâtul; când fiecare află că binele e bine, atunci apare răul. «Lung» şi «scurt» nu există decât prin relație; «sus» şi «jos» se leagă reciproc" (2: 1-2, 5-6).

permanentul Dao" (Chang Dao; 1:1). Aceasta presupune că Dao, de care vorbeşte Lao Zi, modelul oricărui daoist nu este Chang Dao (Dao permanent sau Suprem)^. Acesta, format din totalitatea realului, transcende modalitățile ființei şi, prin urmare, este inaccesibil cunoaşterii. Nici Lao Zi şi nici Zhuang Zi nu încearcă să-i demonstreze existența, atitudine împărtăşită, se

ştie, de numeroşi mistici. Probabil, „Obscurul mai adânc decât obscuritatea" se referă la experienţa specific daoistă a extazului, asupra căreia vom reveni.
Lao Zi vorbeşte despre un Dao „secund", contingent; dar nici acesta nu se lasă observat, „îl privesc şi nu văd nimic... Ascult şi nu aud nimic... Nu găsesc decât o Unitate nediferenţiată... De nezărit, el nu poate fi numit" (cap. 14)66.
Dar unele imagini şi metafore dezvăluie câteva structuri semnificative. Aşa cum am arătat deja (p. 250), Dao „secund" este numit „Mama Lumii" (cap. 25 şi 52). El este simbolizat de „Zeul Văii", „Femela întunecoasă", care nu moare67. Imaginea văii sugerează ideea de vid şi, în acelaşi timp, ideea de receptacul al apelor, deci de fecunditate. Vidul este asociat, pe de o parte, cu noţiunea de fertilitate şi maternitate, şi, pe de altă parte, cu absenţa calităţilor sensibile (modalitate specifică pentru Dao). Imaginea celor treizeci de spiţe care se unesc în golul butucului roţii inspiră un simbolism deosebit de bogat: „virtutea şefului care atrage la el toate fiinţele, a Unităţii suverane care ordonează împrejurul ei multiplicitatea", dar şi a daoistului, care „atunci când e gol, adică purificat de pasiuni şi dorinţe, Dao locuieşte în el" (Kaitenmark, p. 55).
Conformându-se modelului acestui „Dao secund", adeptul reînsufleţeşte şi fortifică virtualităţile sale feminine, în primul rând „slăbiciunea", umilinţa, nonrezistenţa. „Cunoaşte masculinitatea, dar preferă feminitatea: vei fi şuvoiul lumii. Fiind şuvoiul lumii, De suprem va fi cu tine şi te vei putea reîntoarce la starea de copilărie" (28: 1-2). Dintr-un anumit punct de vedere, daoistul se străduieşte să dobândească modalitatea androginului, idealul arhaic al perfecţiunii umane68. Dar integrarea celor două sexe uşurează întoarcerea la starea de copilărie, adică „la începutul" existenţei individuale; or, o asemenea întoarcere face posibilă regenerarea periodică a vieţii, înţelegem mai bine, astfel, dorinţa daoistului de a reintegra situaţia primordială care exista „la început". Pentru el, plenitudinea vitală, spontaneitatea şi beatitudinea sunt date doar la începutul unei „creaţii" sau al unei noi epifanii a vieţii69.
Modelul integrării contrariilor este întotdeauna Dao; în unitatea/totalitate a lui Dao, yang şiyin coexistă. Or, cum am văzut (p. 249), încă din protoistorie, hierogamia colectivă a tinerilor şi a fetelor, reprezentând yang şi yin, reactualiza periodic unitatea/totalitate cosmică şi socială. Şi în acest caz, daoismul se inspiră din comportamente religioase arhaice. E important de adăugat că atitudinea daoiştilor faţă de femei contrasta radical cu ideologia dominantă în China feudală.
Ideea panchineză a circuitului cosmic joacă un rol important în Dao de Jing. Dao „circulă pretutindeni prin Univers, fără să se oprească vreodată" (cap. 25). Viaţa şi moartea fiinţelor se explică tot printr-o alternanţă de yang şi yin: primul stimulează energiile vitale, dar yin naşte repausul. Totuşi, Omul Sfânt speră să se sustragă ritmului universal al vieţii şi al morţii;
65 „Sau, mai bine, Misteriosul (xuan), sau, şi mai bine, Obscurul mai adânc decât însăşi obscuritatea, căci nu există termen pentru aprofundarea misterului" (M. Kaitenmark, p. 45).
66 Un alt pasaj îl prezintă pe Dao ca „imperceptibil şi de nezărit", care „cuprinde în sânul său" Imaginile, Fiinţele, Esenţele fertile şi Esenţele spirituale (cap. 21).
67 Expresia Femela întunecoasă „evocă fecunditatea misterioasă a lui Dao, fiind, totodată, legată de ideea de vale sau de cavitate într-un munte" (M. Kaitenmark, p. 51). Asupra acestui aspect al lui Dao, ve/i articolele lui Ellen Mărie Chen, în primul rând „Nothingness and the Mother Principie in Early Chinese Taoism".

68 Vezi M. Eliade, Mephistopheles ei l'androgyne, pp. 128 sq.
69 Este vorba, bineînţeles, de o idee comună, împărtăşită de toate societăţile tradiţionale: perfecţiunea aparţine începutului unui ciclu (cosmic sau „istoric"), „decadenţa" se face destul de curând simţită.

realizând în sine Golul, el se situează în afara circuitului. Aşa cum spune Lao Zi, „în el (în Sfânt) nu există loc pentru moarte" (50: 13). „Cel care este plin de De seamănă cu un nou-născut" (55: 1). Daoiştii cunosc mai multe tehnici capabile de a prelungi indefinit viaţa şi chiar de a dobândi o „nemurire fizica". Realizarea unei vieţi îndelungate face parte din realizarea lui Dao. Dar Lao Zi nu pare să fi crezut în nemurirea fizică, nici în supravieţuirea persoanei umane.
Dao de Jing nu se pronunţă lămurit în această privinţă70.
Pentru a situa problema în veritabilul său context, reamintim că tehnica daoistă a extazului este de origine şi structură şamanică71. Se ştie că în timpul transei sufletul şamanului părăseşte corpul şi călătoreşte în regiunile cosmice. Or, potrivit unei anecdote istorisite de Zhuang Zi, Confucius 1-a găsit într-o zi pe Lao Zi „total inert şi nemaiavând aparenţa unei fiinţe vii". După ce a aşteptat o vreme, el i s-a adresat: „M-au înşelat pe mine ochii, a zis el, sau era adevărat? într-o clipită, Maestre, trupul tău devenise ca o bucată de lemn uscat, păreai că ai părăsit lumea şi oamenii şi te-ai instalat într-o singurătate inaccesibilă" — „Da, a răspuns Lao Tan, plecasem să zbor la Originea tuturor lucrurilor" (cap. 21). După cum notează Kaltenmark (p. 82), expresia „călătorie la Originea lucrurilor" rezumă esenţialul experienţei mistice daoiste. Această călătorie extatică constituie o întoarcere la „începutul" tuturor lucrurilor; eliberându-se de timp şi spaţiu, spiritul regăseşte eternul prezent, care transcende atât viaţa, cât şi moartea. E vorba de o revalorizare şi de o aprofundare a extazului şamanic. în timpul transei, şamanul se eliberează, el însuşi, de timp şi de spaţiu: el zboară către „Centrul Lumii", reintegrează epoca paradisiacă de dinainte de „cădere", când oamenii puteau să urce la Cer şi să se întreţină cu zeii. Dar voiajul lui Lao Zi la Originea lucrurilor constituie o experienţă mistică de un alt ordin, căci el transcende condiţionările ce caracterizează condiţia umana şi, prin aceasta, îi modifică radical regimul ei ontologic.
Se ştiu foarte puţine despre viaţa lui Zhuang Zi, al doilea mare Maestru al daoismului. El a trăit probabil în secolul al V-lea î.Hr.; în acest caz, unele dintre aforismele sale sunt anterioare apariţiei lui Dao de Jing. Ca şi Lao Zi, Zhuang Zi respinge atât opiniile curente, cât şi ştiinţa discursivă. Singura cunoaştere perfectă este aceea de ordin extatic, întrucât nu implică dualitatea realului. Zhuang Zi identifică din acest motiv viaţa cu moartea; ele sunt cele două modalităţi, sau cele două aspecte ale realităţii ultime72. Această tema a unităţii Viaţă/Moarte este reluată continuu de autorii daoişti73.
O anecdotă celebră ilustrează concepţia lui Zhuang Zi despre relativitatea stărilor de conştiinţă. „Cândva, eu, Zhuang Zi, visam că sunt un fluture, un fluture care zboară în rotocoale şi mă simţeam fericit; nu ştiam că sunt Zhou. Deodată m-am trezit şi am fost eu însumi, adevăratul Zhou. Şi n-am mai ştiut dacă sunt Zhou care visează că e fluture, sau un fluture care visează ca e Zhou."74 într-adevăr, înăuntrul acestui cerc al lui Dao, stările de conştiinţă sunt interschimbabile.

Omul Sfânt, care şi-a golit spiritul de toate condiţionările şi a atins unitatea/totalitate a lui Dao, trăieşte într-un extaz neîntrerupt. Ca şi în cazul unor yogini, acest mod paradoxal de a exista în lume se traduce uneori în termenii extravaganţi ai atotputerniciei divine. „Omul Perfect

M. KaJtenmark, op. cit., p. 82; cf. Ellen Mărie Cheu, „îs there a doctrine of physical Immortality in the Tao Te 'r

71 Cf. M. Granet, La pensee chinoise, pp. 501 sq.; M. Eliade, Le Chamanisme, pp. 350 sq.

72 Câteva exemple emoţionante în această privinţă se găsesc în cap. 18.

73 ..Eu şi craniul acesta", spune Li Zi unuia dintre discipoli, „ştim că nu există viaţă cu adevărat, că nu există moarte cu adevărat". „Moartea şi viaţa sunt un du-te-vino: de unde ştiu că a fi mort aici nu înseamnă a fi viu dincolo?". Traducere de Henri Maspero, Le Taoisme, p. 240.

74 Traducere de H. Maspero, ihid. Zhou este numele său personal.

257

Religiile din China antică

este spirit pur. El nu resimte căldura tufişului în flăcări, nici răceala apelor şuvoitoare; fulgerul care despică munţii, furtuna care umflă oceanul nu vor putea să-1 înspăimânte. Norii sunt trăsura lui, soarele şi luna telegarii. El hoinăreşte în cele Patru Mări; alternativele dintre viaţă şi moarte nu îl ating, noţiunile de bine şi rău şi mai puţin"75. După unii autori daoişti, aceste voiajuri extatice sunt în realitate călătorii interioare76. Cum se întâmplă şi la alte popoare dominate de şamanism — de exemplu, la turco-mongoli —, încercările şi aventurile şamanului în timpul călătoriei sale extatice i-au inspirat pe poeţi şi au fost exaltate în poeme epice77.

133, Tehnicile de viaţă lungă

De obicei, terminologia chineză distinge daoismul filosofic (Daojia, literal, „şcoala daoistă") de daoismul religios sau „religia daoistă" (Dao jiao, literal, „secta daoistă")78. Unii autori consideră această distincţie justificată şi necesară; pentru ei, daoismul lui Lao Zi şi Zhuang Zi este „filosofic pură", în radical contrast cu încercarea de obţinere a nemuririi fizice, obiectiv central al „religiei daoiste"79. Un alt grup de cercetători susţine unitatea fundamentală a tuturor formelor istorice ale daoismului80. într-adevăr, atât „metafizicienii" şi „misticii", cât şi adepţii căutării imortalităţii fizice împărtăşeau aceeaşi concepţie paradoxală a lui Dao şi urmăreau acelaşi obiectiv: să reunească în persoana lor cele două epifanii ale realităţii ultime (yang şi yin, materie şi spirit, viaţă şi moarte). Dar distincţia între „daoismul filosofic" şi „religia daoistă" este utilă şi poate fi reţinută.

Ţelul ultim al adepţilor era dobândirea imortalităţii fizice. Ideograma pentru cuvântul „Nemuritor" (xian), figurând un om şi un munte, sugerează un eremit; dar formele cele mai străvechi reprezentau un om care dansa, fluturându-şi mânecile, ca o pasăre. Adeptul pe cale de a dobândi nemurirea avea trupul acoperit de pene, şi aripi îi porneau din umeri81. A urca la cer în plină zi era formula consacrată pentru apoteoza finală a Maestrului. O a doua categorie îi cuprindea pe adepţii care trăiau timp de sute de ani într-un fel de paradis terestru: Insulele minunate sau muntele sfânt Kun Iun82. Ei reveneau din când în când în lume ca să transmită formulele nemuririi trupeşti anumitor neofiţi demni să le primească, în sfârşit, o a treia categorie îngloba pe aceia care nu căpătau acces la paradisurile terestre decât după moarte. Dar această moarte era aparentă; ei lăsau în sicriu un sceptru, o spadă sau o pereche de sandale cărora le

dăduseră aspectul trupului lor. Este ceea ce se numea „eliberarea cadavrului"83. Nemuritorii erau reprezentaţi câteodată ca având un craniu uriaş, semn că înmagazinaseră în creier o mare cantitate de energie yang.

75 Zhuang 71, cap. 2, traducere de M. Kaltenmark, op. cit., pp. 117-118.

76 „Prin contemplaţie interioară ajungem să ne desăvârşim în noi înşine" (Li Zi, 4; traducere de M. Kaltenmark, p. 118).

77 Cf. M. Kaltenmark, p. 120; M. Eliade, Ije Chamanisme, pp. 325 sq. (folclor şi literatură şamanică în China), pp. 177 sq. (poezie epică tătară de structură şamanistă).

78 După N. Sivin, această distincţie este creaţia istoriografiei moderne; cf. „On the word «Taoist»", pp. 304 sq.

79 Ve/i, inter alia, A. C. Graham, The Book ofLieh-tzu, pp. 10 sq., 16 sq.; Heerlie G. Creel, What is Taoism?, pp. l -24.

80 Cei mai importanţi sunt H. Maspero, M. Granet, M. Kaltenmark şi Schipper. Vezi examinarea acestor două poziţii la Normau Girardot, „Part of the Way", pp. 320-324.

81 Despre relaţia dintre aripi, fulgi, zbor magic şi daoism, vezi M. Kaltenmark, Le Lie-sien Tchouan, pp. 12 sq. Se ştie că pana de pasăre este unul din simbolurile cele mai frecvente ale „zborului samanic"; cf. M. Eliade, Le Chamanisme, în special, vezi „voi magique".

S2 Este vorba despre imaginea exemplară a teritoriilor paradisiace, care se sustrag timpului şi sunt accesibile numai iniţiaţilor. După istoricul Sima Qian, mai mulţi regi din secolele IV şi III î.Hr. ar fi trimis expediţii întru căutarea acestor insule supranaturale (Sse-ma Ts'ien, Memoires, III, pp. 436-437).

83 Vezi câteva exemple în H. Maspero, Le Taoisme, pp. 84-85.

Adeptul are la dispoziţie mai multe tehnici de prelungire a vieţii. Principiul lor fundamental constă în „a hrăni forţa vitală" (yang xing). Deoarece există o perfectă corespondenţă între macrocosmos şi corpul omenesc, forţele vitale pătrund şi ies prin cele nouă orificii ale trupului: este important, aşadar, ca ele să fie supravegheate cu mare atenţie. Daoiştii disting în trup trei părţi, numite Câmpurile de Cinabru^4: „câmpul" superior este localizat în creier, al doilea lângă inimă, al treilea sub buric. Practicile dietetice au un obiectiv precis: hrănirea organelor cu alimente şi plante medicinale ce conţin „energii" specifice. Amintim că regiunile interne ale trupului sunt locuite nu numai de zei şi spirite-paznici, ci şi de unele fiinţe malefice: Cei Trei Viermi, care locuiesc în fiecare din cele trei Câmpuri de Cinabru, devorează vitalitatea adeptului. Pentru a scăpa de ei, acesta trebuie să renunţe la mâncărurile obişnuite (cereale, carne, vin etc.) şi să se nutrească cu plante medicinale şi substanţe minerale menite sa-i ucidă pe cei trei demoni85.

Eliberându-se de cei trei demoni interiori, adeptul începe să se hrănească cu rouă sau cu „suflurile" cosmice; el nu inspiră numai aer atmosferic, ci şi emanaţii solare, lunare, stelare. După unele reţete, atestate în secolul al III-lea d.Hr., emanaţia soarelui trebuie absorbită la amiază (când yang este în plină putere) şi aceea a lunii (conţinând 3771) la miezul nopţii. Dar, mai ales, trebuie reţinută respiraţia; printr-o vedere interioară şi o bună concentrare a gândirii, omul îşi poate vizualiza respiraţia şi o poate călăuzi către cele trei Câmpuri de Cinabru. Dacă îşi poate

reține suflul pe o perioadă de l 000 de respirații, el obține nemurirea86.

Un procedeu special se numeşte „respirație embrionară" (tai xi); e vorba de un „suflu" interior, în circuit închis, similar aceluia al unui făt în uterul matern87. „Revenind la temelie, revenind la origine, bătrânețea este alungată, omul se reîntoarce la starea de făt."88 „Respirația embrionară" nu este, precumprănăyăma yogină (cf. § 143) un stadiu preliminar al meditației. Totuşi, această practică face cu putință o anumită experiență extatică. După Tai Bing-qing (secolul al III-lea d.Hr.), se poate ajunge, printr-o vedere interioară, să zăreşti zeii care sălăşluiesc în cele cinci organe. Ei sunt, de altfel, aceiaşi cu zeii care locuiesc macrocosmosul. Prin meditație adeptul poate intra în comunicare cu ei şi îi face să-1 viziteze şi să-i fortifice trupul89.

O altă metodă de obținere a longevității comportă o tehnică sexuală care este în acelaşi timp un ritual şi un mijloc de meditație. Practicile zise ale „camerei de culcare" (fang shong) sunt de o mare vechime; țelul lor era de a augmenta vitalitatea şi de a asigura viață lungă şi procrearea copiilor de sex bărbătesc. Dar tehnica daoistă, „calea vm", a nemuritorului Yang Zheng (secolul I d. Hr.) constă în „a întoarce sămânța, pentru a repara creierul", în fond, este vorba de acelaşi ideal de ataraxic, specific daoist: a evita împrăştierea energiei vitale. Adeptul trebuie sa înfăptuiască actul sexual fără emisie seminală. Abținerea face cu putință circulația în interiorul corpului a seminței amestecate cu „respirația"; mai bine spus, urcarea sa din Câmpul de Cinabru inferior până la Câmpul din cap, pentru a revitaliza creierul, în mod normal, amândoi partenerii profită prin acest rit. Un text din secolul al V-lea d. Hr. precizează că prin „meditație desăvârşită.., bărbații şi femeile vor putea practica metoda Vieții Eterne". Prin meditație, cei

84 Reamintim că cinabrul (sulfura de mercur) constituia elementul de bază pentru prepararea „elixirului vieții veşnice".

85 Cf. H. Maspero, Le Taol'sme, pp. 98 sq.

86 H. Maspero, „Leş procedes de «nourrir le principe vital» dans la religion taoi'ste ancienne", pp. 203 sq.; id., Le taoisme, pp. 107 sq.

87 Cf. H. Maspero, „Leş procede's...", pp. 198 sq.; M. Eliade, Le Yoga, pp. 71 sq. Adăugăm că respirația „profundă şi tăcută" a extazului se aseamănă cu respirația animalelor în perioada hibernării, şi se ştie că spontaneitatea şi plenitudinea vieții animale constituia, pentru chinezi, modelul, prin excelență, în perfectă armonie cu Cosmosul.

88 Introducere la tratatul Formules orales de la respiration embryonnaire, traducere de H. Maspero, „Leş procedes", p. 198.

89 In legătură cu panteonul daoist existent în corpul uman, vezi H. Maspero, Le Taol'sme, pp. 116 sq., 137 sq., cf. M. Strickmann, „The Longest Taoist Scripture", p. 341.

doi parteneri trebuie „să piardă conştiința trupului lor şi a lumii exterioare"; apoi, după ce au rostit rugăciuni, bărbatul trebuie să-şi concentreze gândirea în rinichi, iar femeia în inimă. „Este metoda de a nu muri."90

Nemuritorul Rong Cheng-gong cunoştea în mod desăvârşit metoda de „a repara şi a conduce". „El îşi trăgea esența din Femela întunecoasă (cf., mai sus, n. 67); principiul său era că Spiritele vitale care locuiesc în Vale nu mor, căci, prin ele, se întreține viața şi se hrăneşte respirația. Părul

lui, care albise, a redevenit negru, dinții, care-i căzuseră, i-au crescut iarăşi. Practicile lui erau identice cu cele ale lui Lao Zi. Se mai spune că el a fost maestrul lui Lao Zi."91 Unii adepți aplică o metodă care a fost socotită drept „vampirism" (M. Kaltenmark) şi care a fost condamnată ca neortodoxă. Practica constă în a absorbi energia vitală a femeilor cu care adeptul se împreuna: „această energie, provenind de la înseşi sursele vieții, procura o longevitate considerabilă"92.

Unul din obiectivele principale ale tehnicii sexuale daoiste este acela de a uni sământa cu respirația în Câmpul de Cinabru inferior şi de a forma acolo, dedesubtul ombilicului, „embrionul misterios" al noului trup nemuritor. Hrănit numai cu „respirația", acest embrion se dezvoltă într-un „corp pur", care, la moartea, aparentă, a adeptului, se desprinde de cadavru şi se duce lângă ceilalți Nemuritori. Pentru a „reface creierul", adeptul trebuie să absoarbă o mare cantitate de yin; de aceea el îşi schimba cât mai des partenera. Această practică a dat naştere mai târziu la „împreunarea respirațiilor" colectivă, ceremonie atât de criticată, mai ales de către buddhişti. Dar o asemenea „orgie" era riguros rituală; în fond, ea vine din ceremoniile agrare ale proto-istoriei(cf. § 130).

Se poate decela, în practicile sexuale daoiste, o anumită influență indiană, în special aceea a tantrismului de „mâna stângă", care elaborase o metodă yogină de a obține oprirea atât a respirației, cât şi a emisiunii seminale93. Ca şi în tantrism, terminologia sexuală daoistă se referă atât la operații mentale, cât şi la experiențe mistice, deopotrivă.

134. Daoiştii şi alchimia

Anumite rituri şi mitologii ale metalurgiştilor, ale topitorilor de metal şi ale fierarilor au fost reluate şi reinterpretate de către alchimişti. Concepții arhaice privind creşterea minereurilor în „sânul" Pământului, transformarea naturală a metalelor în aur, valoarea mistică a aurului, precum şi complexul „fierari — confrerii inițiatice — secrete ale profesiunii" se regăsesc în învățătura alchimiştilor.

Specialiştii nu sunt de acord cu privire la originile alchimiei chineze; datele apariției primelor texte care menționează operații alchimice sunt încă controversate, în China, ca şi în altă parte, alchimia se defineşte printr-o credință dublă: l) în transmutarea metalelor în aur şi 2) în valoarea „soteriologică" a operațiilor săvârşite pentru obținerea acestui rezultat. Referiri precise la aceste două credințe sunt atestate în China începând din secolul al IV-lea î.Hr. Savanții sunt de acord în a-1 considera pe Zu Yan, un contemporan al lui Mencius, drept „întemeietorul" alchimiei94.

90Cf. H. Maspero. „Leş procedes...", pp. 386-387.

91 Max Kaltenmark, Le Lie-sien tchouan, pp. 55-56.

92 M. Kaltenmark, op. cit., p. 57.

93 Vezi Le Yoga, pp. 253 sq.; cf. partea a IlI-a lucrării de față (cap. XXXII).

94 A se vedea H. Dubs, „Beginnings of Alchemy", p. 77; cf. Joseph Needham, Science and Civilization in China, voi. V: 2, p. 12.

în secolul al II-lea î,Hr., relația între dobândirea aurului alchimic şi obținerea longevității-imor-talitate este clar recunoscută de Li u An şi de către alți autori95.

Alchimia chineză se constituie ca disciplină autonoma, folosind: l) principiile cosmologice

tradiționale; 2) miturile în legătură cu elixirul nemuririi şi Sfinții Nemuritori; 3) tehnicile urmărind, deopotrivă, prelungirea vieții, fericirea şi spontaneitatea spirituală. Aceste trei elemente — principii, mituri şi tehnici — aparţineau moştenirii culturale a protoistoriei şi ar fi o eroare să credem că data primelor documente care le atesta ne dă şi vârsta lor. Este evidentă legătura dintre „prepararea aurului", dobândirea „drogului imortalității" şi „evocarea" Nemuritorilor: Luan Dai se înfățişează înaintea împăratului Wu si îl asigură că poate înfăptui aceste trei miracole, dar nu reuşeşte decât să-i „materializeze" pe Nemuritori96. Magicianul Li Shao-jun îi recomandă împăratului Wu din dinastia Han: „Adu sacrificii cuptorului (iao) şi vei putea face să apară făpturi (supranaturale); când vei fi putut face să apară ființe (supranaturale), praful de cinabru va putea fi transmutat în aur galben; când aurul galben va fi produs, vei putea face din el vase pentru mâncat şi băut şi vei avea o viața îndelungată. Când durata vieții tale va fi prelungită, vei putea să-i vezi pe fericiții (xian) din Insulele Peng lai, care se află în mijlocul mării. Când îi vei fi văzut, şi când vei fi săvârşit jertfei e/on^ şi shan, atunci nu vei mai muri"97. Căutarea elixirului era, deci, legată de căutarea insulelor îndepărtate şi misterioase în care locuiau „Nemuritorii": a întâlni „Nemuritorii" însemna a depăşi condiția umană şi a participa la o existență atemporală şi beatifică98.

Căutarea aurului implica, totodată, o căutare de natură spirituală. Aurul avea un caracter imaterial: el se găsea în „Centrul Pământului" şi era în raporturi misterioase cu que (realgarul sau sulfura), mercurul galben şi Viața Viitoare („Izvoarele Galbene"). Astfel ni-I prezintă un text din -122, Huai-nan-zi, în care aflăm atestată şi credința într-o metamorfoză precipitată a metalelor99. Alchimistul nu face, deci, decât să accelereze maturizarea metalelor. Ca şi omologul său occidental, alchimistul chinez contribuie la opera Naturii, precipitând Timpul. Prin participarea lor la principiul yang, aurul şi jadul păzesc cadavrele de descompunere. Din

acelaşi motiv, vasele făcute din aur alchimic pot prelungi la infinit viața100. După o tradiție păstrată în Lie xian quan ihuan („biografiile complete ale Nemuritorilor"), alchimistul Wei Bo-yang reuşise să pregătească „pilulele nemuririi": înghițind, împreună cu unul dintre discipoli şi cu câinele său, câteva din aceste pilule, au părăsit cu toții, în carne şi oase. Pământul, şi au plecat să se întâlnească cu ceilalți Nemuritori101.

Omologarea tradițională dintre microcosmos şi rnacrocosmos raporta cele cinci elemente cosmologice (apă, foc, lemn, aer, pământ) la organele corpului omenesc: mima cu esența focului, ficatul cu esența lemnului, rinichii cu esența apei, stomacul cu esența pământului, Microcosmosul care este corpul omenesc este şi el la rându-i interpretat în termeni alchimici: „focul inimii

95 J. Needham, op. eh., p. 13.

96 Edouard Chavannes, Leş memoires historiques de Sse-ma-Ts'ien, III, p. 479.

97 Ibid., III, p. 465.

98 Căutarea Nemuritorilor locuind în insule depărtate i-a preocupat pe împărații dinastiei Qin (219 î.Hr.; Sima Qian, Memoires, pp. 141, 152; III, p. 437) şi împăratul Wu din dinastia Han (în 110 î.Hr.; ibid., III, p. 499; H. Dubs, op. cit., p. 66).

99 Fragment tradus de Dubs, pp. 71-72. E posibil ca acest text să provină din şcoala lui Zu Yan (dacă nu chiar din mâna Maestrului însuşi), contemporan cu Mencius, secolul al IV-lea (ibid., p. 74). Credința în metamorfoza naturală a metalelor e destul de străveche în China; vezi, mai ales,

Joseph Needham, Science et civilizaiion, III, pp. 636 sq.
100 Ve/i textele citate în M. Eliade, Forgerons et alchimistes (ediția a 2-a, 1977), pp. 96 sq.
101 Lionel Giles, Chinese immortals, pp. 67 sq. „Nemurirea corporală" era, de obicei, dobândită prin absorbția elixirurilor preparate în laborator; Cf. J. Needham, op. cit., V, 2, pp. 93 sq.

este roşu ca cinabrul, şi apa rinichilor neagră ca plumbul" etc.102 Prin urmare, omul posedă, în trupul său propriu, toate elementele care constituie Cosmosul şi toate forțele vitale care asigură înnoirea sa periodică. E vorba doar de întărirea anumitor esențe. De aici importanța cmabralui, importanță care se datorează mai puțin culorii lui roşii (culoarea sângelui, principiul vieții), cât faptului că, pus la foc, cinabru] produce mercur. El tăinuieşte deci misterul regenerării prin moarte (căci combustia simbolizează moartea). Rezultă de aici că cinabrul poate asigura regenerarea perpetuă a corpului omenesc şi, în cele din urmă, poate procura nemurire. Marele alchimist Guo Hong (283-343 d.Hr.) scrie că zece pilule dintr-un amestec de cinabru şi miere luate timp de un an fac să redevină negru părul albit şi să crească din nou dinții căzuți, iar dacă se continuă tratamentul peste durata acestui an, se dobândeşte nemurirea103.
Dar cinabrul poate fi creat şi în interiorul corpului omenesc mai ales prin distilarea spermei în „Câmpurile de Cinabru" (cf. p. 259). Un alt nume al acestor Câmpuri de Cinabru, regiunea tainică a creierului având o „cameră asemănătoare unei peşteri", este Kun Iun. Or, Kun Iun este un munte fabulos din Marea de Vest, sălaşul Nemuritorilor. „Spre a ajunge acolo prin meditație mistică, se intră într-o stare «haotică» (hun), asemănătoare stării primordiale,
paradisiace, «inconştiente», a lumii increate."104
Să reținem aceste două elemente: 1) omologarea Muntelui mitic Kun Iun cu regiunile secrete din creier şi stomac; 2) rolul acordat stării „haotice", care, realizată prin meditație, permite pătrunderea în Câmpurile de Cinabru şi face astfel posibilă prepararea alchimică a embrionului in.'.ortalității. Muntele din Marea Occidentală, lăcaşul Nemuritorilor, este o imagine tradițională şi străveche a „Lumii în mic", a unui Univers în miniatură. Muntele Kun Iun are două etaje: un con în picioare peste care se află un con răsturnat105. Altfel spus, el are forma unui tâlv, precum cuptorul alchimic şi regiunea secretă a creierului. Cât priveşte starea „haotică" realizată prin meditație şi indispensabilă operației alchimice, ea este comparabilă acelei materia
prima, massa confusa a alchimiei occidentale106. Materia prima nu trebuie înțeleasă doar ca o structură primordială a substanței, ci ca o experiență lăuntrică a alchimistului, totodată. Reducerea materiei la condiția sa primară de nediferențiere absolută corespunde, pe planul experienței interioare, regresiunii la stadiul prenatal, embrionar. Or, am văzut, tema întineririi şi longevității printr-un regressus aci uterum constituie unul din primele obiective ale daoismului. Metoda cea mai folosită este „respirația embrionară" (taixi), dar alchimistul obține şi el această reîntoarcere la stadiul de embrion prin fuziunea elementelor din cuptorul său alchimic107.
începând dintr-o anumită perioadă, alchimia externă (wai dan) este considerată „exoterică" şi e contrapusă alchimiei interne, de tip yogin (nei dan), declarată, numai ea, „ezoterică". Nei dan devine ezoterică pentru că elixirul este preparat în corpul alchimistului prin metode de „fiziologie subtilă" şi fără ajutorul substanțelor vegetale sau minerale. Metalele „pure" (sau

102 Text citat în Forgerons et alchimistes, p. 99.
103 James R. Ware, The Nei P'ien ofKo Hung. pp. 74 sq. Cinabrul ca medicament de longevitate este menționat încă din secolul I î.Hr. în culegerea biografiilor legendare ale Nemuritorilor dao'isii,Lte-xien-tcfwiian. După ce ingerase cinabru timp de mai mulți ani, cutare Maestru „redevenise asemănător unui adolescent", un altul „era în stare să zboare" etc.; cf. Max Kaltenmark, Le Lie-xien tchouan, pp. 146-147, 271 etc.
104 Rolf Stein, „Jardins en miniature d'Extreme-Orient", p. 54. Vezi, de asemenea, La pensee chinoise, pp. 357 sq.
105 Asupra protoistoriei acestui simbolism, cf. Cari Hentze, Tod, Auferstehung, Weltordnung, pp. 33 sq., 160 sq. l()t> A se vedea Forgerons et alchimistex, pp. 130 sq. şi partea a III-a a lucrării de față.
107 Cf. textul citat în Forgerons et alchimistex, p. 102. Această „întoarcere la matrice" nu e decât dezvoltarea unei concepții mai vechi si mai răspândite, atestată încă din niveluri arhaice ale culturii: vindecarea printr-o întoarcere simbolică înspre originile Lumii, adică prin reactualizarea cosmogonici. Vezi Aspects du mythe, pp. 37 sq. [trad. românească, pp. 28 sq. — nota trad.j. Daoiştii si alchimiştii chinezi au reluat şi desăvârşit această metodă tradițională; în loc sa o rezerve vindecării diverselor maladii, ei au aplicat-o, întâi de toate, vindecării omului de uzura Timpului, adică de bătrânețe şi moarte.

„sufletele" lor) sunt identificate diverselor părți ale corpului, şi procesele alchimice, în loc de a fi efectuate în laborator, se desfăşoară în corpul şi în conştiința adeptului. Trupul devine „creuzetul" în care mercurul „pur" şi plumbul „pur", precum şi semen virile şi respirația circulă şi fuzionează. Prin combinarea lor, forțele yang şi yin nasc „embrionul misterios" („elixirul vieții", „Floarea Galbenă"), ființa nemuritoare care va sfârşi prin a evada din trup prin occiput şi va urca la Cer (cf. p. 257). Nei dan poate fi considerată o tehnică analoagă „respirației embrionare", cu deosebirea că procesele ei sunt descrise în termeni de alchimie esoterică. Respirația este omologată actului sexual şi operei alchimice — iar femeia este asimilată creuzetului108.
Multe din ideile şi practicile pe care le-am prezentat în ultimele două secțiuni sunt atestate în texte pornind din perioadele Qin şi Han (-221-220 d.Hr.); ceea ce nu implică în mod necesar că ele erau necunoscute mai înainte. Ni s-a părut potrivit să le discutăm de pe acum, căci tehnicile de longevitate şi, într-o anumită măsură, alchimia, fac parte integrantă din daoismul arhaic. Dar trebuie adăugat că, începând cu epoca Han, Lao Zi era deja divinizat şi că daoismul, organizat ca instituție religioasă independentă, îşi asumase o misiune mesianică şi inspira mişcări revoluționare. Aceste dezvoltări, mai mult sau mai puțin neaşteptate, ne vor reține mai târziu (cf. cap. XLI din al IV-lea volum). Pentru moment, e de ajuns să reamintim că încă într-un text din -165, Lao Zi era considerat drept o emanație a Haosului primordial şi era asimilat
lui Pan Ku, Antropomorful Cosmic (§ 129)109.
Cât priveşte „religia daoistă" (Dao jiao), ea a fost întemeiată către sfârşitul secolului al II-lea d.Hr., de Zhang Dao-ling; după ce a obținut elixirul imortalității, Zhang s-a înălțat la Cer şi a primit numele de „Maestrul Celest" (Tian shi). El a instaurat în provincia Sichuan o „daocrație",

în care puterea temporală şi cea spirituală se contopeau. Succesul sectei se datorează în mare măsură talentului de vindecător al conducătorului ei. După cum vom avea prilejul să vedem (cf. cap. XLI), e vorba, mai ales, de o taumaturgie psihosomatică, susținută prin mese luate în comun, comportând împărtăşirea virtuților lui Dao. Ceremonia orgiastică din fiecare lună, „contopirea suflurilor", urmărea acelaşi obiectiv (cf. p. 255). Or, o speranță similară de regenerare prin Dao caracterizează o altă mişcare daoistă, secta „Marea Pace" (Tai ping). încă în secolul I d.Hr., întemeietorul mişcării a prezentat împăratului un tratat cu tendință eshatologică. Cartea, dictată de spirite, revela mijloacele susceptibile să regenereze dinastia Han. Acest reformator inspirat a fost condamnat la moarte, dar mesianismul său a continuat să-i obsedeze pe adepți, în 184, conducătorul sectei, Shang Jue, a proclamat iminența unei renovatio şi a anunțat că „Cerul Albastru" trebuie să fie înlocuit de „Cerul Galben" (din această cauză, fidelii purtau turbane galbene). Revolta pe care Shang Jue a declanşat-o nu a reuşit să răstoarne dinastia.
în cele din urmă, revolta a fost înăbuşită de către trupele imperiale, dar febra mesianică s-a prelungit de-a lungul întregului Ev Mediu. Ultimul conducător al „Turbanelor Galbene" a fost executat în 1112.
108 Cf. R. H. van Gulik, Erotic color prlnts, pp. 115 sq.
109 „Lao Zi şi-a metamorfo/at corpul. Ochiul său stâng a devenit luna; capul său muntele Kun Iun, barba sa planetele şi priveliştile; oasele sale au devenit dragorii; carnea sa, patrupedele; mațele saJe, şerpii; pântecele său, marea etc." (text tradus de H. Maspero, Le Taaîsme, p. 108).

Capitolul XVII

BRAHMANISM ŞI HINDUISM: PRIMELE FILOSOFII SI TEHNICI ALE SALVĂRII

135. „Totul e suferință..."

Expansiunea brahmanismului şi, câteva secole mai târziu, a hinduismului urma îndeaproape arianizarea subcontinentului. Brahmanii au sosit, probabil, în Ceylan încă din secolul al Vl-lea î.Hr. între secolele al II-lea î.Hr. şi al Vl-lea d.Hr., hinduismul a pătruns în Indochina, Sumatra, lava şi Băii. Cu siguranță că, introducându-se în sud-estul Asiei, hinduismul a trebuit să integreze numeroase elemente locale1. Dar simbioza, asimilarea şi sincretismul au jucat, de asemenea, un rol în convertirea Indiei Centrale şi Meridionale. Brahmanii, prin pelerinajele şi călătoriile lor în țări îndepărtate, au contribuit puternic la unificarea religioasă si culturală a subcontinentului. La începutul erei creştine, aceşti „misionari" reuşiseră să impună populațiilor ariene şi nonariene locale sistemul cultual şi viziunea despre lume specifice Vedelor şi Brahmanelor. Dar ei au dat dovadă, totodată, de toleranță şi oportunism, asimilând un mare număr de elemente populare, marginale şi autohtone2. Grație omologărilor efectuate la diverse niveluri (mitologie, ritual, teologie etc.), complexele nonbrahmanice au fost reduse, ca să zicem aşa, la un numitor comun şi, în cele din urma, absorbite de către ortodoxie. Asimilarea divinităților autohtone şi „populare" de către hinduism rămâne un fenomen mereu actual3.
Trecerea de la brahmanism la hinduism este imperceptibilă. Aşa cum am arătat, anumite elemente specific „hinduiste" erau prezente încă în sânul societății vedice (§ 64). Dar deoarece ele nu interesau pe autorii imnurilor şi ai Brahmanelor, aceste elemente, mai mult sau mai puțin „populare", nu au fost consemnate în texte. Pe de altă parte, procesul, atestat încă în epoca vedică, în special devalorizarea unor mari zei şi înlocuirea lor de către alte figuri (§ 66) s-a

prelungit până în Evul Mediu. Indra îşi păstrează încă popularitatea în Epopee, dar el nu mai este luptătorul şi conducătorul trufaş de altădată al zeilor: dharma este mai puternică decât el, şi texte târzii îl consemnează ca fiind laş4. Dimpotrivă, Visnu şi Siva dobândesc o poziție excepțională şi divinitățile feminine îşi încep spectaculoasa lor carieră.

Arianizarea şi hinduizarea subcontinentului s-au săvârşit în timpul crizelor în profunzime, despre care ne stau mărturie asceții şi contemplativii epocii Upanişadelor, şi, mai ales, propovăduirea lui Gautama Buddha. într-adevăr, pentru elitele religioase, orizontul spiritual era radical modificat față de Upanisade. „Totul este durere, totul este efemer!" proclamase Buddha. Este leit-motivul oricărei gândiri religioase postupanisadice. Doctrinele şi speculațiile, precum şi metodele de meditație şi tehnicile soteriologice îşi găsesc motivația în această suferință universală; căci ele nu au valoare decât în măsura în care îl eliberează pe om de „durere".

1 Cf. J. Gonda, Rel. de l'Inde, I, pp. 268 sq. (cu bibliografia). * Ibid., p. 263.

•* M, Eliade, Le Yoga, pp. 377 sq.

4 Vezi referințele la J. Gonda, pp. 271, 275. Yama, Stăpânul împărăției morților, capătă un anumit relief; în plus, el este asimilat lui Kala, Timpul (ibid., p. 273).

Experiența umană, de orice natură ar fi, naşte suferință. Sau, cum spune un autor târziu: „Trupul este durere, pentru că el este sediul durerii; simțurile, obiectele (simțurilor), percepțiile sunt suferință, pentru că duc la suferință; plăcerea însăşi este suferință, pentru că este urmată de suferință"5. Isvara Krsna, autorul celui mai vechi tratat Sămkhya, afirmă că la temelia acestei filosofii stă dorința omului de a scăpa de tortura întreitei suferințe: mizeria celestă (pricinuită de zei), cea terestră (cauzată de natură) şi cea interioară sau organică6.

Totuşi descoperirea acestei dureri universale nu duce la pesimism. Nici o filosofic, nici un mesaj religios indian nu eşuează în disperare. Revelarea „durerii" ca lege a existenței poate, dimpotrivă, fi considerată drept condiția sine qua non a eliberării; această suferință universală are deci, în sine, o valoare pozitivă, stimulatoare. Ea reaminteşte fără încetare înțeleptului sau ascetului că există un singur mijloc de a găsi libertatea şi beatitudinea Retragerea din lume^ detaşarea de bunuri şi de ambiții, izolarea desăvârşită. De altfel, omul nu este singurul care suferă; durerea este o necesitate cosmică. Simplul fapt de a exista în timp, de a avea o durată temporală, implică durerea. Spre deosebire de zei şi de animale, omul are posibilitatea de a-şi depăşi efectiv condiția. Certitudinea că există un mijloc de a obține eliberarea — certitudine comună tuturor filosofiilor şi doctrinelor mistice indiene — nu poate să ducă la disperare ori pesimism. Suferința este, e adevărat, universală; dar, dacă omul ştie cum să o abordeze pentru a se dezrobi, ea nu este definitivă.

136. Metode vizând „trezirea" supremă

LA te „elibera" de suferință* acesta este scopul tuturor filosofiilor şi tehnicilor de meditație indiene. Nici o ştiință nu are valoare dacă nu urmăreşte „salvarea" omului, „în afară de acesta (i.e. Eternul care locuieşte Şinele), nimic nu merită a fi cunoscut" (Svetăsvatara-Up., I,12)7. „Salvarea" implică transcenderea condiției umane. Literatura indiană utilizează, fără deosebire, imaginea de legare, înlănțuire, captivitate, uitare, beție, somn, neştiință, pentru a zugrăvi condiția

umană; şi, dimpotrivă, imaginea eliberării de legături, a sfâşierii unui văl (sau a înlăturării unei năframe care acoperea ochii), sau a trezirii, a reamintirii etc. pentru a exprima abolirea (Le. transcenderca) condiției umane, libertatea, eliberarea (moksa, mukti, nirvana etc.).
Chăndogya-Up. (VI, 14, 1-2) vorbeşte despre un om dus departe de oraşul său, cu ochii legați, şi părăsit într-un loc singuratic. Omul începe să strige: „Am fost adus aici, cu ochii legați; am fost lăsat aici, cu ochii legați". Cineva îi desface legătura de la ochi şi îi arată direcția către oraşul său natal, întrebând din sat în sat, omul reuşeşte să ajungă acasă. Tot astfel, adaugă textul, cel care are un Maestru destoinic reuşeşte să se elibereze de legătura ignoranței şi să atingă, la sfârşit, desăvârşirea.
Cincisprezece secole mai târziu, Sarikara (? 788-820) a comentat în chip strălucit acest pasaj din Chăndogya. Desigur, celebrul metafizician vedantin explică apologul din perspectiva propriului său sistem, monismul absolut. Dar exegeza sa nu face decât să elaboreze şi să precizeze semnificația originară. Aşa se întâmplă, scrie Saiikara, cu omul răpit de hoți, departe de Ființă (departe de ătman-Brahman) şi prins în capcana acestui trup. Hoții sunt ideile false („merit, nemerit" etc.). Ochii săi sunt legați cu năframa iluziei, şi omul este împiedicat de ataşarea față de soția sa, fiul său, prietenul său, turmele sale etc. „Sunt fiul lui Cutare, sunt
5 Anirudha (secolul al XV-lea), comentând Sămkhya-sutra, II, 1; cf. M. Eliade, l^e Yoga, p. 23.
6 Sămkhya-kărikă, l. La rândul său, Patanjali, autorul primului tratat despre Yoga, scrie: „Totul este suferință pentru cel înțelept" (Yoga-sătra, II, 15). Cf. Le Yoga, p. 23.
7 Ve/i alte texte citate în Le Yoga, pp, 24 sq.
265
Brahmanism si hinduism: primele filosofii si tehnici ale salvării
fericit sau nenorocit, sunt inteligent sau stupid, sunt evlavios etc. Cum trebuie să trăiesc? Unde există o calc de evadare? Unde este salvarea mea?" Aşa raționează el, prins într-un laț monstruos, până în clipa când întâlneşte pe acela care are cunoaşterea Ființei adevărate (Brahman-ălman), cel eliberat din sclavie, fericit şi, în plus, plin de simpatie pentru ceilalți. Omul învață de la acesta calea cunoaşterii şi zădărnicia lumii, în acest chip, omul, care era prizonierul propriilor sale iluzii, este eliberat de dependența de lucrurile terestre. El îşi recunoaşte atunci ființa adevărată, înțelege că nu mai este vagabondul dezorientat care se credea mai înainte. Dimpotrivă, înțelege căjFiința este ceea ce el însuşi este/Astfel, ochii săi sunt eliberați de legătura iluziei create de neştiință (ăvidya), el este aidoma personajului din apolog, care se întoarce acasă, adică îşi regăseşte âtman-ul, cu bucurie şi seninătate8.
Maitri-Upanişad (IV, 2) compară pe cel nedesprins încă de condiția sa umană cu cineva „legat de lanțurile născute de rezultatele binelui şi răului", ori închis într-o temniță, ori „îmbătat cu alcool" („alcoolul greşelilor"), ori aruncat în tenebrele (patimilor), ori victimă a unui joc iluzoriu, ori a unui vis zămislitor de fantasmagorii — şi din această cauză nu-şi mai aminteşte „starea cea mai înaltă". „Suferința", care defineşte condiția umană, este rezultatul ignoranței (ăvidya). După cum ilustrează apologul comentat de Sankara, omul suferă din pricina urmărilor acestei ncştiințe până în ziua când descoperă că nu era decât aparent împotmolit în lume. Atât pentru Sămkhya, cât şi pentru Yoga, Şinele nu are nimic de-a face cu lumea (cf. § 139),
S-ar putea spune că, după Upanisade, gândirea religioasă indiană identifică eliberarea cu o

„trezire" sau cu o luare la cunoştinţă a unei situaţii care exista de la început, dar pe care omul nu ajungea să o realizeze. Neştiinţa — care este, în fond, o ignorare de sine — poate fi asemuită cu o „uitare" a Sinelui veritabil (cuman, puruşa). Gnosa (jnuna, ridya), suprimând ignoranţa şi sfâşiind valul măyă, deschide calea eliberării: adevărata „ştiinţă" echivalează cu o „trezire". Buddha este, prin excelenţă, „trezitul".

137. Istoria ideilor şi cronologia textelor

Cu excepţia vechilor Upanisade, toate celelalte texte religioase au fost alcătuite după epoca în care a predicat Buddha. Din când în când se discerne influenţa ideilor specific buddhiste. Multe opere redactate în primele secole ale erei creştine urmăresc, printre altele, o critică a buddhismului. Totuşi, importanţa cronologiei nu trebuie supraestimată, în general, orice tratat filosofic9 indian cuprinde concepţii anterioare faţă de data redactării sale, şi adesea străvechi. Când, într-un text filosofic, se întâlneşte o nouă interpretare, acest lucru nu înseamnă că ea nu a fost anticipată în altă parte. Dacă uneori se poate fixa (de altfel, destul de aproximativ) data redactării anumitor scrieri, şi aceasta doar începând din primele secole ale erei noastre, este aproape imposibil de stabilit cronologia ideilor filosofice înseşi10. Pe scurt, faptul că scrierile religioase şi filosofice, solidare tradiţiei brahmanice, au fost redactate la câteva secole după Gautama Buddha nu presupune că ele reflectă concepţii articulate în epoca buddhistă.

în timpul instruirii sale, Gautama întâlnise diverşi reprezentanţi ai diferitelor „şcoli" filosofice, în care se pot recunoaşte forme embrionare din Vedănta (adică doctrina

8 Cf. M. Eliade, Aspects du mythe, pp. 145 sq. [trad. românească, pp. !25 sq. — nota trad.) despre analogiile dintre acest simbolism indian al captivităţii şi eliberării de legături şi anumite aspecte ale mitologiei gnostice (cf., de asemenea, mai jos, § 229).

9 Precizăm că sanscrita nu posedă o vocabulă care să corespundă exact termenului european de „filosofic". Un sistem filosofic aparte se cheamă darsana: „punct de vedere, înţelegere, doctrină, mod de a privi lucrurile" (de la rădăcina drx, „a vedea, a contempla, a înţelege").

™CLLe Yoga, pp. 20 sq.

Upanisadelor), din Sămkhya şi din Yoga (§ 148). Pentru subiectul nostru ar fi inutil să retrasăm etapele care separă primele schiţări — atestate în Upanişade şi în textele buddhiste şi jaina — de expresiile lor sistematice din epoca clasică. E de ajuns a indica transformările mai importante, a semnala modificările care au schimbat radical orientarea iniţială. Dar nu trebuie uitat că după epoca Upanisadelor toate metodele şi soteriologiilc împărtăşesc o armătură categorială comună. Suita ăvidya-karman-samsăra, ecuaţia existenţă = durere, interpretarea ignoranţei ca un somn, vis, beţie, captivitate — toată această constelaţie de concepte, simboluri şi imagini era unanim acceptată. Satapatha-Brahmana proclamase: „omul se naşte într-o lume confecţionată de el însuşi" (VI, 2, 2, 27). S-ar putea spune că cele trei darsana solidare cu brahmanismul — Vedănta, Sămkhya, Yoga —, precum şi buddhismul, se străduiesc, pe scurt, să expliciteze această axiomă şi să-i elucideze consecinţele.

138. Vedănta presistematică

Termenul vedănta (literal, „sfârşitul Vedei") desemna Upanisadele; într-adevăr, acestea erau

plasate la sfârşitul textelor vedice[11]. La început, Vedănta desemna ansamblul doctrinelor prezente în Upanişade. Numai treptat, şi destul de târziu (întâiele secole ale erei noastre), termenul a devenit denumirea specifică a unui „sistem" filosofic opus altor darsana, în special Sămkhya şi Yoga clasice. Analizând doctrinele upanişadice, noi am expus deja ideile directoare ale Vedănta presistematice. Cât priveşte „sistemul filosofic" vedantin propriu-zis, nu-i cunoaştem istoria străveche. Cea mai veche lucrare care s-a păstrat, textele Brahmă-sutra, atribuite lui rsi Bâdarâyana, a fost probabil redactată la începutul erei noastre. Dar ea nu era, desigur, prima, căci Bădarăyana citează numele şi ideile a numeroşi autori care 1-au precedat. De exemplu, discutând raporturile dintre ătman-ii individuali şi Brahman, Bădarâyana vorbeşte despre trei teorii diferite, şi reaminteşte numele celor mai iluştri reprezentanți ai lor. După prima teorie, ătman şi Brahman sunt identici; conform celei de a doua, ătman şi Brahman sunt, până la eliberare, total diferiți şi despărțiți; în sfârşit, după al treilea maestru vedantin, ătman-ii sunt de esență divină, dar nu identici cu Brahman (Br.-suîra, I, 3, 21).

Discutând teoriile de până la el, Bădarăyana avea foarte probabil drept obiectiv articularea unei doctrine proclamând Brahtnan drept cauza materială şi eficientă a tot ce există, şi în acelaşi timp temelie a ătman-ilor individuali; doctrină care admitea, totuşi, că eliberații continuă să existe etern ca ființe spirituale autonome. Din nefericire, înțelegerea celor 555 de aforisme care constituie textele Brahma-sutra este destul de dificilă, în lipsa unor comentarii. Deosebit de concise şi enigmatice, aceste sutra servesc mai ales ca un aide-memoire; semnificația lor trebuia elucidată de un maestru. Dar primele comentarii au fost uitate şi, în cele din urmă, au dispărut, în urma interpretării geniale date de Sarikara, către 800 d.Hr. Se cunosc doar numele câtorva autori şi un anumit număr de citate[12].

Totuşi, în Svetă'svatara şi Maitri-Upanisad, în Bhagavad-Gltă şi Mokşadharma (Cartea XII din Mahăbhărata) se găseşte un număr suficient de indicații privind marile linii ale gândirii vedantine de dinainte de Sarikara. Doctrina măyă capătă o importanță de prim-plan. Ceea ce suscită reflecția sunt, mai ales, raporturile dintre Brahman, creație şi măyă. Vechea concepție a creației cosmice ca manifestare a puterii magice (măyă) a lui Brahman cedează pasul în fața rolului jucat de măyă în experiența fiecărui individ, în special acela de orbire, în cele din

11 Termenul apare deja în Mundaka-Upanisad (III, 2, 6) şi în Sveiâsvatara-Up. (VI, 22).

12 Vezi H. de Glasenapp, La philosophie indienne, pp. 145 sq.

urmă, mâyâ este asimilată cu neştiința (avîdyă) şi e comparată cu visul. „Realitățile" multiforme ale lumii exterioare sunt tot atât de iluzorii ca şi conținuturile visului. Tendința (atestată deja în Rig Veda, X, 129) de a totaliza realul în Dumnezeu, adică în Unul/Tot, a dus la formule din ce în ce mai îndrăznețe. Dacă Ființa este eterna Unitate/Totalitate, nu numai Cosmosul, adică multiplicitatea obiectelor, este iluzorie (măyă), ci şi pluralitatea spiritelor. Cu două generații înainte de S ankara, maestrul vedantin Gaudapâda susține că credința în pluralitatea âttnan-ilor individuali este zămislită de măyă (cf. Măndukya-kărikă, II, 12 şi 19). în fapt, nu există decât o singură Ființă, Brahman, şi când înțeleptul, printr-o meditație de tip Yoga, sesizează prin experiență propriul său ătman, el se „trezeşte" în lumina şi beatitudinea unui etern prezent.

Identitatea Brahman-ătman constituie, am văzut, descoperirea cea mai importantă a Upanisadelor (§81). Dar, în urma criticilor aduse de către savanții buddhişti, maeştrii vedantini au fost forțați să-şi întemeieze sistematic şi riguros ontologia, care era în acelaşi timp o teologie, o cosmologie şi, în fond, o soteriologie. în acest efort de a regândi moştenirea upanişadică şi de a o formula conform necesităților epocii, Sarikara rămâne fără egal. Totuşi, cu toată măreția operei sale şi influența considerabilă a gândirii sale în istoria spiritualității indiene, Sarikara n-a epuizat posibilitățile mistice şi filosofice ale Vedăntei. Multe secole după aceea, numeroşi maeştri vor elabora sisteme paralele. De altfel, Vedănta se distinge de alte darsana prin faptul că nu şi-a epuizat creativitatea în epoca sutre-lor şi a primelor comentarii. Astfel, în vreme ce se poate spune că esențialul „sistemelor filosofice" Sămkhya şi Yoga era enunțat între secolele al IV-lea şi al VUI-lea, Vedănta va cunoaşte adevărata sa dezvoltare pornind de la Sarikara13.

139. Spiritul după Sâmkhya-Yoga

Cu mult înainte de articularea sistematică a „filosofici" Sămkhya, terminologia sa specifică este atestată în Katha-Upanişad14, adică în secolul al IV-lea î.Hr. Svetăsvatara-Upanisad, care este probabil cea mai recentă, conține numeroase referințe la principiile Sămkhya-Yoga şi foloseşte vocabularul tehnic propriu acestor două darsana. Dar istoria doctrinelor Sămkhya până la apariția primului tratat sistematic, acela al lui Isvara Krşna (probabil, secolul al V-lea d.Hr.), este insuficient cunoscută.

Oricum, problema interesează mai degrabă istoria filosofici indiene. Pentru subiectul nostru, este suficient să arătăm că Sămkhya presistematică — aşa cum poate fi reconstituită, de exemplu, după anumite pasaje din Moksadharma — este proclamată drept gnosa salvifică, prin excelență, alături de Yoga, disciplină eminamente practică, în fond, Sămkhya prelungeşte Upanisadele, insistând asupra rolului hotărâtor al cunoaşterii în dobândirea eliberării. Originalitatea primilor maeştri Sămkhya constă în convingerea lor că adevărata „ştiință" presupune o analiză riguroasă a structurilor şi dinamismelor Naturii, a vieții şi activității psihomentale, completată printr-un efort susținut de a contura modalitatea sui- gene ris a spiritului (pur uşa).

Chiar în epoca clasică, adică în timpul redactării primelor tratate sistematice Sămkhya-kărikă de Isvara Krşna şi Yoga-siitra de Patanjali, cadrele teoretice ale celor două darsana sunt destul de apropiate. Se disting două deosebiri esențiale: 1) în timp ce Sămkhya clasică este ateistă, Yoga este teistă, pentru că postulează existența unui Domn (Isvara); 2) în vreme ce, după Sămkhya, singura cale de a dobândi eliberarea este aceea a cunoaşterii metafizice, Yoga acordă

13 Este motivul pentru care am transferat în partea a IlI-a a lucrării de față prezentarea diverselor sisteme ale Vedănta clasice.

14 Cf., de exemplu, II, 18-19, 22-23; III, 3-4, 10-11; VI, 7-9 etc.

o importanță considerabiJă tehnicilor meditației. Celelalte deosebiri sunt neglijabile. Prin urmare, doctrinele Sămkhya, pe care le vom prezenta pe scurt, pot fi considerate valabile şi pentru cadrele teoretice ale textelor Yoga-sîitra de Patanjali15.

Pentru Sămkhya şi Yoga, lumea este reală (ea nu este iluzorie, cum este, de exemplu, pentru Vedănta). Totuşi, dacă lumea există şi durează, ea datorează acest lucru „ignoranței" spiritului

(purusa). Numeroasele forme ale Cosmosului, ca şi procesele lor de manifestare si dezvoltare nu există decât în măsura în care spiritul, Şinele, se ignoră şi, prin această „neştiinţă"', suferă şi este aservit, în momentul când ultimul Sine îşi va fi aflat eliberarea, în acea clipă Creația în ansamblul ei se va resorbi în substanța primordială (prakrti).

Ca şi ătman-ul Upanisadelor, purusa este inexprimabil. „Atributele" sale sunt negative. Şinele „este cel care vede (săksin, literal, „martor"), el este izolat, indiferent, simplu spectator inactiv" (Sămkhya-kărikă, 19). Autonomia şi impasibilitatea spiritului sunt epitete tradiționale, constant repetate în texte. Fiind ireductibil, lipsit de calități, purusa nu are „inteligență", căci el este lipsit de dorințe. Dorințele nu sunt eterne, ele nu aparțin deci spiritului. Spiritul este veşnic liber; „stările de conştiință", fluxul vieții psihornentale îi sunt străine16.

Or, o atare concepţie despre purusa ridică dintr-o dată dificultăți. Dacă, într-adevăr, spiritul este veşnic pur, impasibil, autonom şi ireductibil, cum poate el accepta să fie amestecat în experiența psihomentală? Şi cum este posibilă o asemenea relație? Vom examina cu mai mult folos soluția propusă acestei probleme de către Sămkhya şi Yoga, când vom cunoaşte mai bine raporturile care se statornicesc între Spirit şi Natură. Precizăm, pentru moment, că nici originea, nici cauza acestei situații paradoxale, adică a acestui straniu „raport" care leagă purusa de prakrti, nu fac obiectul unei dezbateri în regulă în Sămkhya-Yoga. Cauza şi originea acestei uniri a spiritului cu experiența sunt cele două aspecte ale unei probleme pe care maeştrii Sămkhya-Yoga o consideră indisolubilă, pentru că depăşeşte capacitatea actuală a înțelegerii omeneşti, într-adevăr, omul cunoaşte şi înțelege prin intermediul „intelectului", buddhi. Dar acest „intelect" însuşi nu este decât produsul — extrem de rafinat, e adevărat — al substanței primordiale (prakrti). Fiind un produs al Naturii, un „fenomen", buddhi nu poate avea relații de cunoaştere cu alte fenomene; în nici un caz nu va putea cunoaşte Şinele: căci el nu va putea întreține raporturi de nici un fel cu o realitate transcendentală. Cauza, ca şi originea acestei asocieri paradoxale între Sine şi Viață (adică materia), numai un instrument de cunoaştere care nu are nimic de-a face cu materia poate ajunge să le înțeleagă. Or, în actuala condiție umană, o atare cunoaştere este imposibilă.

Sămkhya-Yoga ştie că pricina suferinței este „neştiința", altfel spus, confuzia dintre spirit şi activitatea psihomentală. Dar momentul exact în care această ignoranță de ordine metafizică şi-a făcut apariția nu poate fi stabilit, tot aşa cum este imposibil de stabilit data creației. A voi să găseşti o soluție la această problemă este o zădărnicie. Este vorba de o problemă rău pusă, şi după un vechi obicei brahmanic (cf. Sarikara ad Vedănta-sutra, III, 2, 17), imitat de Buddha însuşi de mai multe ori, la o problemă rău pusă se răspunde prin tăcere.

140. Sensul Creației: de a ajuta Ia eliberarea Spiritului

Substanța (prakrti) c la fel de reală şi de eternă ca şi spiritul (purusa); dar, spre deosebire de purusa, ea este dinamică şi creatoare. Deşi perfect omogenă, această substanță primordială

15 Vezi M. Eliade, Le Yoga, pp. 21 sq.; Gerald J. Larson, Clasxical Sămkhya, pp. 166 sq.

16 Vezi textele citate în Le Yoga, pp. 28 sq.

posedă, ca să zicem astfel, trei „moduri de a fi" care îi permit să se manifeste în trei chipuri diferite care se cheamă guna: l) sattva (modalitate a luminii şi înțelepciunii); 2) rajas (modalitate a energiei motrice şi a activității mentale); 3) tamas (modalitate a inerției statice şi a obscurității

psihomentale), Aceste g una au deci un dublu caracter: pe de o parte obiectiv, pentru că ele constituie fenomene ale lumii exterioare şi, pe de altă parte, subiectiv, pentru că susțin, alimentează şi condiționează viața psihomentală.
De îndată ce iese din starea sa inițială de echilibru perfect şi împrumută specificări condiționate de „instinctul ei teleologic" (asupra căruia vom reveni) prakrti se prezintă sub forma unei mase energetice numită mahat „Cel Mare". Antrenată de impulsul „dezvoltării" (parinâma), prakrti trece din starea de mahat în aceea de ahamkăra, adică: masa aperceptivă unitară, lipsită încă de experiență „personală", dar având conştiința obscură că este un ego (de aici expresia de ahamkăra, aham - ego). Pornind de la această masă aperceptivă, procesul de „dezvoltare" se bifurcă în două direcții opuse, dintre care una duce către lumea fenomenelor obiective, iar cealaltă spre fenomenele subiective (sensibile şi psihomentale).
Prin urmare, Universul — obiectiv sau subiectiv — nu este decât transformarea unei etape de început a Naturii, ahamkăra, când, pentru prima oară, în masa energetică s-a înfiripat un presentiment al ego-u\u(. Prmtr-un dublu proces de dezvoltare, ahamkăra a creat un univers dublu: interior şi exterior, aceste două „lumi" având corespondențe elective. Tot astfel, corpul omenesc, precum şi funcțiile lui fiziologice, simțurile, „stările sale de conştiință", şi chiar „inteligența" sa, toate sunt creații ale uneia şi aceleiaşi substanțe: aceea care a produs lumea fizică şi structurile sale (cf. § 75).
Este cazul să remarcăm importanța capitală pe care Sămkhya-Yoga, ca şi toate sistemele indiene, o acordă principiului individuației prin „conştiința de sine". Geneza lumii este un act cvasi„psihic". Fenomenele obiective şi psihofiziologice au o matrice comună, unica diferență ce le desparte fiind,/brm«/a gunelor, sattva predominând în fenomenele psihomentale, rajas în fenomenele psihofiziologice (pasiuni, activitatea simțurilor etc.), în timp ce fenomenele lumii materiale sunt constituite din produsele din ce în ce mai dense şi inerte ale lui tamas (atomii, organismele vegetale şi animale etc.)17. Cu acest fundament fiziologic, se înțelege de ce Sârnkhya-Yoga consideră orice experiență psihică drept un simplu proces „material". Morala resimte şi ea influența acestei viziuni: bunătatea, de pildă, nu este o calitate a spiritului, ci o „purificare" a „materiei subtile" reprezentate de conştiință. Cele trei guna pătrund întregul Univers şi stabilesc o simpatie organică între om şi Cosmos. De fapt, diferența dintre om şi Cosmos este doar o diferență de grad, nu de esență,
Grație „dezvoltării" sale progresive (parinăma), materia a produs o infinitate de forrne, din ce în ce mai compuse, din ce în ce mai variate. Sămkhya crede că o creație atât de vastă, un edificiu de forme şi organisme atât de complicat, pretinde o semnificație şi o justificare din afara lui însuşi. O prakrti primordială, informă şi etern nemişcată poate să aibă un sens. Dar lumea, aşa cum o vedem, prezintă dimpotrivă un număr mare de structuri şi de forme distincte. Complexitatea morfologică a Cosmosului este ridicată de Sămkhya la rangul de argument metafizic. Căci bunul-simț ne spune că tot ceea ce este compus există pentru un altul. Aşa, de exemplu, patul este un ansamblu compus din mai multe părți, dar această structurare provizorie a părților se face în folosul omului (Sămkhya-kărikă, 17).
1' Sămkhya-Yoga oferă totodată o interpretare subiectivă a celor trei guna, atunci când consideră „aspectele" lor psihice. Când predomină sattva, conştiința este calmă, clară, comprehensivă,

virtuoasă; dominată de rajas, ea este agitată, incertă, instabilă; copleşită de tamas, ea este obscură, confuză, pasionată, bestială (cf, Yoga-sutru, II, 15, 19).

Sărnkhya-Yoga scoate astfel în evidență caracterul teleologic al Creației; dacă, într-adevăr, Creația n-ar avea misiunea de a servi Spiritului, ea ar fi absurdă, despuiată de sens. Totul în Natură este „compus"; totul trebuie deci să aibă un „administrator"', cineva care să poată întrebuința aceste părți compuse. Acest „administrator" nu poate să fie nici activitatea mentală, nici stările de conştiință (ele însele produse extrem de complexe ale lui prakrti). Este prima dovadă a existenței spiritului: „cunoaşterea existenței spiritului prin combinarea în folosul altuia"18. Deşi Şinele (purusa) este învăluit de iluziile şi confuziile Creației cosmice, prakrti este dinamizată de acest „instinct teleologic", tinzând în întregime către eliberarea \uipurusa. Căci, „de la Brahman până la ultimul firicel de iarbă, Creația este în folosul spiritului pentru ca el să atingă cunoaşterea supremă" (Sămkhya-sutra, III, 47).

141. Semnificația eliberării

Dacă filosofia Sămkhya-Yoga nu explică nici cauza, nici originea straniei împreunări dintre spirit şi „stările de conştiință", ea încearcă totuşi să explice natura asocierii lor. Nu este vorba de relații reale în adevăratul sens al cuvântului, cum există, de exemplu, între obiectele exterioare şi percepțiile lor. Dar — şi pentru Sămkhya-Yoga este însăşi cheia acestei situații paradoxale — partea cea mai subtila, cea mai transparentă a vieții mentale, adică inteligența (buddhi) în modalitatea sa de pură „luminozitate" (sattva), arc o calitate specifică: aceea de a reflecta spiritul. Totuşi, Şinele nu este alterat de această răsfrângere şi nu îşi pierde modalitățile sale ontologice (eternitate, impasibilitate etc.). Aşa cum o floare se reflectă într-un cristal, tot astfel inteligența îl reflectă pe purusa (cf. Yoga-sutra, I, 41). Dar numai un ignorant poate atribui cristalului calitățile florii (formă, dimensiuni, culoare). Când obiectul se mişcă, imaginea lui se mişcă şi ea în cristal, deşi acesta rămâne imobil.

Dintotdeauna, spiritul este antrenat în această relație iluzorie cu experiența psihomentală, adică cu viața şi materia. Acest lucru se datoreşte ignoranței (Y.S., II, 24) şi atâta timp cât avidyă se menține, existența este şi ea prezentă, în virtutea lui karman, şi o dată cu ea durerea. Ignoranța constă în confuzia între purusa imobil şi etern şi fluxul vieții psihomentale. A spune: „eu sufăr", „eu doresc", „eu urăsc", „eu cunosc" şi a gândi că acest „eu" se referă la spirit, înseamnă a trăi în iluzie şi a o prelungi. Aceasta înseamnă că orice acțiune care îşi are punctul de pornire într-o iluzie este sau cheltuirea unei virtualități create de un act anterior, sau proiecția unei alte puteri care îşi reclamă la rândul ei actualizarea, cheltuirea în existența prezentă sau într-o existență viitoare.

Aceasta este legea existenței: ea este transsubiectivă ca orice lege, dar validitatea şi universalitatea ei stau la originea suferinței care afectează existența. Pentru Sărnkhya, ca şi pentru Upanişade, nu există decât o singură cale de salvare: aceea de a cunoaşte în mod adecvat spiritul. Şi prima etapă în dobândirea acestei cunoaşteri mântuitoare constă în aceasta: a nega ideea că spiritul posedă atribute. Ceea ce înseamnă a nega suferința în ceea ce ne priveşte, a o considera drept un fapt obiectiv, exterior spiritului, adică lipsită de valoare, de sens (pentru că toate

„valorile" şi „sensurile" sunt create de inteligență). Durerea există doar în măsura în care experiența se raportează la personalitatea umană considerată drept identică cu Şinele. Dar această relație fiind iluzorie, ea poate fi cu uşurință anulată. Când spiritul este cunoscut şi asumat, valorile sunt anulate, durerea nu mai este atunci durere, nici nondurere, ci un simplu

1 Sătnkhya-sutra, 1,66; Vâcaspati Misra la Sâmkhya-kârikâ, 17; Yoga-sutra, IV, 24; cf. Brhadâranyaka Up., 11,4,5.

fapt. Din momentul în care înțelegem că Şinele este liber, etern şi inactiv, tot ce ni se întâmplă: durere, sentimente, voință, gânduri etc. nu ne mai aparțin.

Cunoaşterea este o simplă „trezire" care dezvăluie esența Sinelui. Această cunoaştere nu este dobândită prin experiență, ci printr-un fel de „revelație": ea revelă instantaneu realitatea ultimă. Cum este aşadar posibil ca eliberarea să se realizeze cu ajutorul lui prakrti? Sămkhya răspunde printr-un argument teleologic: materia acționează instinctiv în vederea descătuşării lui purusa. Intelectul (buddhi), manifestarea cea mai subtilă a lui prakrti, înlesneşte procesul de eliberare, servind drept treaptă preliminară revelației. De îndată ce autore vel ația este realizată, inteligența, precum şi toate celelalte elemente psihomentale (deci materiale) se retrag, se desprind de spirit pentru a se resorbi în Substanță, asemenea unei „dansatoare care pleacă după ce a îndeplinit voința Stăpânului"19. „Nu există nimic mai plin de sfială decât prakrti, care de îndată ce şi-a spus: „am fost văzută", nu se mai arată privirilor Spiritului" (Săm.-kăr., 61). Este starea „eliberatului în viață" (jivan-mukta): înțeleptul mai trăieşte pentru că i-au mai rămas reziduuri karmice de cheltuit (aşa cum roata olarului continuă să se învârtească din pricina vitezei imprimate, deşi vasul a fost făurit: Săm.-kăr., 67; Săm.-sutra, HI, 82). Dar când, în clipa morții, el îşi părăseşte corpul, spiritul (purusa) este total „eliberat" (Săm.-kăr., 68).

în fond, Sărnkhya-Yoga a înțeles că spiritul nici nu se naşte, nici nu poate fi distrus, că el nu este nici înrobit, nici activ (i.e. căutând în chip activ eliberarea); că el nu este nici însetat de libertate, nici „eliberat" (Gaudapăda, Măndukhya-kărikâ, II, 32). „Modalitatea sa este astfel încât cele două posibilități sunt excluse" (Sămkhya-sutra, 1,160). Şinele este pur, etern, liber: el nu poate fi aservit, pentru că el nu poate avea raporturi cu altcineva afară de sine însuşi. Omul însă crede că purusa este aservit şi gândeşte că poate fi eliberat. Acestea sunt iluzii ale vieții noastre psihomentale. Dacă eliberarea ne apare ca o dramă, aceasta se datorează faptului că adoptăm un punct de vedere uman. în realitate spiritul nu este decât „spectator", tot aşa cum „eliberarea" (mukti) nu este decât o luare la cunoştință a libertății sale eterne. Suferința se anulează de la sine, de îndată ce înțelegem că ea este exterioară spiritului, că ea nu priveşte decât „personalitatea" umană (asmita).

Sămkhya-Yoga reduce infinita varietate a fenomenelor la un singur principiu, materia (prakrti), şi derivă Universul fizic, Viața şi Conştiința dintr-o singură matrice. Această doctrină postulează totuşi pluralitatea spiritelor, deşi prin natura lor acestea sunt esențialmente identice. Sămkhya-Yoga uneşte astfel ceea ce părea atât de diferit — fizicul, vitalul şi mentalul — şi izolează ceea ce, mai ales în India, pare unic şi universal: spiritul. Fiecare purusa este într-adevăr total izolat: căci Şinele nu poate avea nici un contact, nici cu lumea, nici cu celelalte spirite. Cosmosul este

populat cu aceşti purusa eterni, liberi, imobili; monade între care nici o comunicație nu e posibilă. E vorba, pe scurt, de o concepție tragică şi paradoxală a spiritului. Concepție care a fost viguros atacată atât de către învățații buddhişti, cât şi de către maeştrii vedantini.

142. Yoga: concentrarea asupra unui singur obiect

Primele referințe precise la tehnicile Yoga apar în Brahmana şi, mai ales, în U pani sade. Dar încă în Vede este vorba de anumiți asceți şi extatici, care stăpânesc numeroase tehnici parayogice şi dispun de anumite „puteri miraculoase" (cf. § 78). De vreme ce până destul de

19 Această comparație revine foarte frecvent atât în Mahăbhărata, cât şi în tratatele Sărnkhya; cf. Sămkhya-kărikă, 59, Sămkhya-siltra, III, 69.

curând, termenul yoga desemna orice tehnică ascetică şi orice metodă de meditație, practici yogice se întâlnesc aproape peste tot în India, ca şi în mediile brahmanice, precum şi în cele buddhiste şi jainiste. Dar paralel cu această Yoga presistematică şi panindiană, se constituie treptat o Yoga-darsana, Yoga „clasică", aşa cum a fost formulată mai târziu de către Patanjali în Yoga-siitra. Acest autor mărturiseşte (YS., I, 1) că nu face, în fond, decât să culeagă şi să publice tradițiile doctrinare şi tehnice ale Yoga. Despre Patanjali nu se ştie mai nimic. Nu se ştie nici măcar dacă a trăit în secolul II î.Hr. sau în secolele III sau secolele V d.Hr. Dintre rețetele tehnice păstrate de tradiție, el a reținut pe acelea pe care experiența seculară le verificase îndeajuns, în ce priveşte cadrele teoretice şi fundamentarea metafizică pe care Patanjali le dă acestor practici, aportul său personal este minim. El nu face decât să reia, în linii mari, doctrina Sămkhya, căreia îi rânduieşte un teism destul de superficial.

Yoga clasică începe acolo unde sfârşeşte Sămkhya. Căci Patanjali nu crede că cunoaşterea metafizică ar putea, ea singură, să~l ducă pe om la eliberare. Cunoaşterea nu face decât să pregătească terenul în vederea cuceririi libertății: aceasta se obține prin intermediul unei tehnici ascetice şi a unei metode de meditație. Patanjali defineşte astfel Yoga: „Suprimarea stărilor de conştiință" (Y.S., I, 2). Aceste stări de conştiință (cittavrtti) sunt în număr nelimitat. Dar ele intră toate în cele trei categorii, corespunzând celor trei posibilități de experiențe: 1) erorile şi iluziile (visuri, halucinații, erori de percepție, confuzii etc.); 2) totalitatea experiențelor psihologice normale (tot ce simte, percepe sau gândeşte cel ce nu practică Yoga); 3) experiențele parapsihologice declanşate de tehnica yogică şi accesibile, desigur, numai inițiaților. Scopul urmărit de Yoga lui Patanjali este abolirea primelor doua categorii de experiențe (zămislite, respectiv, din eroarea logică şi din eroarea metafizică) şi înlocuirea lor printr-o „experiență" enstatică, suprasensonala şi extrarațională.

Spre deosebire de Sămkhya, Yoga îşi propune să distrugă, una după alta, diversele serii, specii şi varietăți ale „stărilor de conştiință" (cittavrtti). Or, această distrugere nu poate fi obținută dacă nu e precedată de cunoaşterea experimentală, ca să zicem aşa, a structurii, originii şi intensității a tot ceea ce este menit distrugerii. „Cunoaştere experimentală" înseamnă aici: metodă, tehnică, practică. Nimic nu se poate dobândi fără acțiune şi fără practicarea ascezei: acesta este îeit-motivul literaturii yogine. Cărțile II şi III din Yoga-sutra sunt consacrate mai ales acestei activități yogine (purificări, atitudini ale corpului, tehnici respiratorii etc.). Toate acele cinavrtti

(literal, „vârtejuri de conştiinţă") nu pot fi controlate şi, finalmente, abolite, dacă nu sunt întâi „experimentate". Numai prin experienţe se obţine libertatea20.

Cauza acestor vrtti care formează fluviul psihomental este, bineînţeles, ignoranţa (Y.S., 1,8). Dar pentru Yoga abolirea ignoranţei metafizice nu este de ajuns ca să aneantizeze stările de conştiinţă. Căci, de îndată ce „vârtejurile" actuale vor fi distruse, altele nu vor întârzia să vină să le înlocuiască, ţâşnind din imensele rezerve de „latenţe" (văsanâ) înmormântate în subconştient. V asana este un concept de importanţă capitală în psihologia Yoga. Piedicile pe care aceste forţe subliminale le ridică în calea eliberării sunt de două feluri: pe de o parte, văsanâ alimentează fără încetare fluxul psihomental, seria infinită de cittavrtti; pe de altă parte, prin însăşi modalitatea lor specifică (subliminală), văsană sunt greu de controlat şi de stăpânit. Astfel, yoginul — chiar dacă are la activul său o practică îndelungată — riscă să se vadă derutat de invazia unui puternic fluviu de vârtejuri psihomentale provocate de văsană. Pentru ca

20 Astfel zeii (videlia, „dezîncarnaţii") _ care nu au experienţe, pentru că nu mai au trupuri — au o condiţie de existenţă inferioară condiţiei umane şi nu pot să atingă eliberarea totală.

distrugerea acestor cittavrtii să izbândească, este indispensabil ca circuitul subconştient — conştiinţă să fie întrerupt.

Punctul de plecare al meditaţiei Yoga este concentrarea asupra unui singur obiect, ekăgrată. Acest obiect poate fi, fără deosebire, un obiect fizic (punctul dintre sprâncene, vârful nasului, un obiect luminos etc.), un gând (un adevăr metafizic) sau Dumnezeu (Isvara). Exerciţiul ekăgrată caută să controleze cele două surse generatoare ale fluidităţii mentale: activitatea senzorială şi aceea a subconştientului. Se înţelege de la sine că această concentrare asupra unui singur obiect nu se poate realiza decât prin numeroase exerciţii şi tehnici, în care fiziologia joacă un rol capital, Ekăgrată nu va putea fi realizată, dacă, de exemplu, corpul stă într-o poziţie obositoare, sau pur şi simplu neconfortabilă, nici dacă respiraţia este dezorganizată, aritmică. De aceea, tehnica yogină comportă mai multe categorii de practici psiholîziologiee şi de exerciţii spirituale, numite anga („membru"). Aceste „membre" ale sistemului Yoga pot fi considerate atât ca formând un grup de tehnici, cât şi ca etape ale itinerarului ascetic şi spiritual al cărui termen final este eliberarea. Yoga-sutra (II, 29) prezintă o listă devenită clasică: 1) înfrânările (yama); 2) disciplinele (niyama); 3) posturile corpului (asana); 4) controlul respiraţiei (prănâyâma); 5) emanciparea activităţii senzoriale de contactul cu obiectele exterioare (pratyăhâra); 6) concentrarea (dhărană); 7) meditaţia yogină (dhyăna); 8) enstaza (samădhi).

143. Tehnicile Yoga

Primele doua grupe de practici, yama şi niyama, constituie preliminarii indispensabile oricărei asceze. Există cinci „înfrânări" (yama); ahimşa („a nu ucide"), satya („a nu minţi"), asteya („a nu fura"), brahmacăriya („abstinenţa sexuală"), aparigraha („a nu fi avar"); (cf. Y.S., H, 30), „înfrânările" nu procură o stare yogică, ci numai o stare „purificată", superioară celei profane. Paralel cu acestea, yoginul trebuie să practice niyama, adică o serie de „discipline" corporale şi fizice. „Curăţenia, seninătatea, asceza (tapas), studiul metafizicii Yoga şi efortul de a face din Dumnezeu (Isvara) motivul tuturor acţiunilor lui constituie disciplinele", scrie Patanjali (K.S.. H,

32)21.
Abia când se practică asana începe tehnica yogică propriu-zisă. Asana înseamnă postura yogină bine cunoscută, pe care Y.S., II, 46 o defineşte ca fiind „stabilă şi plăcută". Este vorba de una din practicile caracteristice ascezei indiene, atestată în Vpanisade şi chiar în literatura vedică. Important este a menține corpul în aceeaşi poziție, fără efort; numai astfel asana înlesneşte concentrarea. „Postura este perfectă atunci când efortul de a o realiza dispare", scrie Vyăsa (Y.S., II, 47). „Cel care practică asana va trebui să facă efortul de a suprima eforturile corporale naturale" (Văcaspati, ihid.).
Asana este primul pas în vederea abolirii modalităților specifice existenței umane. La nivelul corpului, asana este o ekăgrată, concentrare într-un singur punct. Aşa cum ekăgrată pune capăt fluctuațiilor şi dispersiei „stărilor de conştiință", la fel asana pune capăt mobilității şi disponibilității corpului, reducând multitudinea pozițiilor posibile la o singură postură, imobilă, hieratică. De aJtfel, tendința către „unificare" şi „totalizare" este specifică tuturor practicilor yogice. Scopul lor este depăşirea (sau abolirea) condiției umane, rezultantă a refuzului de a ceda înclinațiilor naturale.
21 „Curățenia" înseamnă,în acelaşi Jirnp, purificarea interioară a organelor (asupra căreia insistă mai ales Hathayoga). „Seninătatea" implică „absența dorinței de a spori nevoile existenței". Tapas-ul constă în a suporta contrariile, de pildă, caldul şi frigul etc.
2\
Dacă asana ilustrează refuzul mişcării, prănăyăma, disciplina suflului, este „refuzul" d
a respira ca majoritatea oamenilor, adică în mod aritmie. Respirația omului profan variază fi
în funcție de împrejurări, fie în funcție de tensiunea psihomentală. Această neregularitate produc*
o periculoasă fluiditate psihică şi, prin urmare, instabilitate şi diseminarea atenției. Poți deven;
atent făcând efort în acest sens. Dar efortul, pentru Yoga, este o „exteriorizare". Se încearcă
deci, prin intermediul prănăyăme i, suprimarea efortului respirator: o respirație ritmică trebuie
să devină un lucru automat, pentru ca yoginul să poată uita de respirație.
Un comentator târziu, Bhoja, observă că „există întotdeauna o legătură între respirație şi stările mentale" (Y.S., I, 34). Această observație este importantă. Relația care uneşte ritmul respirației cu stările de conştiință a fost, desigur, verificată experimental de către yogini, din cele mai vechi timpuri. Foarte probabil, această relație le-a servit drept instrument de „unificare" a conştiinței. Ritmându-şi respirația şi încetinind-o treptat, yoginul poate pătrunde — adică verifica experimental şi cu toată luciditatea — anumite stări de conştiință, care, în stare de veghe, sunt inaccesibile, şi în special stările de conştiință care caracterizează somnul. Ritmul respirator al unui om care doarme este mai lent decât al unui om în stare de veghe. Realizând, prin prănăyăma, acest ritm al somnului, yoginul poate penetra, fără ca să renunțe la luciditate, „stările de conştiință" proprii somnului.
Psihologia indiană cunoaşte patru modalități ale conştiinței: conştiința diurnă, aceea a somnului însoțit de vise, aceea a somnului fără vise şi „conştiința cataleptică" (îunyd). Fiecare din aceste modalități de conştiință este în legătură cu un ritm respirator specific. Cu ajutorul prănăyămei, adică prelungind din ce în ce mai mult expirația şi inspirația — scopul acestei practici fiind acela de a lăsa un interval cât mai lung posibil între aceste două momente ale respirației22 — yoginul

poate, aşadar, trece, fără discontinuitate, de la conştiinţa în stare de veghe la celelalte modalităţi de conştiinţă.

Asana, prănăyăma şi ekăgrată produc o suspendare a condiţiei umane fie şi numai pe durata exerciţiului. Imobil, ritmându-si respiraţia, fixându-şi privirea si atenţia într-un singur punct, yoginul este „concentrat", „unificat". El poate să verifice calitatea concentrării sale prin pratyăhăra, termen care se traduce la modul general prin „retragerea simţurilor", sau „abstragere", dar pe care noi preferăm să-1 traducem prin „facultatea de a elibera activitatea senzorială de legătura obiectelor exterioare", în loc de a se îndrepta spre obiecte, simţurile „rămân în ele însele" (Bhoja, Y.S., II 54). Pratyăhăra poate fi socotită drept ultima etapă a ascezei psihofiziologice. De aici înainte, yoginul nu va mai fi „distras" sau „tulburat" de activitatea simţurilor, de memorie etc. Autonomia faţă de stimulii lumii exterioare şi de dinamica subconştientului permite yoginului să practice „concentrarea" şi „meditaţia". Dhărană (de la rădăcina dhr, „a ţine strâns") este, în fond, o „fixare a gândului într-un singur punct", având drept scop comprehensiunea. Cât priveşte meditaţia yogică, dhyăna, Patanjali o defineşte: „Un curent de gândire unificată" (YS., JH, 2). Vyâsa adaugă glosa următoare: „Continuum de efort mental vizând asimilarea obiectului meditaţiei, eliberat de orice alt efort de a asimila alte obiecte".

Nu mai trebuie să precizăm că această „meditaţie" yogică se deosebeşte radical de meditaţia profană. Dhyăna permite omului să „pătrundă" obiectele, să le „asimileze" magic. Actul de

22 Ritmul respiraţiei se obţine printr-o armonizare a celor trei „momente": inspiraţie, expiraţie si reţinerea aerului. Prin exerciţiu, yoginul ajunge să prelungească destul de mult fiecare din aceste momente. Scopul prănăyăma fiind o suspendare cât mai îndelungată a respiraţiei, se începe prin a se opri suflul timp de şaisprezece secunde şi jumătate, apoi treizeci şi cinci de secunde, cincizeci de secunde, trei minute, cinci minute si aşa mai departe. Ritmarea si reţinerea suflului joacă, de asemenea, un rol important în practicile daoiste, la misticii musulmani si în metodele de rugăciune ale călugărilor i

isihaşti. Cf. Eliade, Le Yoga, pp. 68-75, 419-420.

„pătrundere" în esenţa obiectelor este deosebit de dificil de explicat; el nu trebuie conceput nici în formele imaginaţiei poetice, nici în acelea ale unei intuiţii de tip bergsonian. Ceea ce deosebeşte „meditaţia" yogică este coerenţa sa, starea de luciditate care-i e proprie şi care o orientează tot timpul. „Continuumul mental" nu scapă niciodată de sub voinţa yoginului.

144. Rolul lui Dumnezeu

Spre deosebire de Sărnkhya, Yoga afirmă existenţa unui Dumnezeu, Isvara (literal, „Domn"). Acest Dumnezeu nu este, bineînţeles, autorul creaţiei. Dar Isvara poate grăbi, la anumiţi oameni, procesul eliberării. Domnul menţionat de Patanjali este, mai degrabă, un Dumnezeu al yoginilor. Numai unui om care s-a decis deja pentru Yoga, îi poate veni în ajutor. Isvara poate, de exemplu, să-1 facă pe yoginul care i-a ales pe El drept obiect al concentrării să dobândească samădhî. Conform opiniei lui Patanjali (Y.S., II, 45), acest ajutor divin nu este urmarea unei „dorinţe" sau a unui „sentiment" — căci Domnul nu poate avea nici dorinţe, nici emoţii —, ci aceea a unei „simpatii metafizice" între Isvara şipuruşa, simpatie care explică armonizarea structurilor lor.

Isvara este unpurusa liber dintotdeauna, neatins vreodată de „suferințele" şi „necurățiile" existenței (Y.S., I, 24). Vyâsa, comentând acest text, precizează că deosebirea dintre „spiritul eliberat" şi Isvara este următoarea: primul s-a aflat cândva în relație (chiar iluzorie) cu existența psihomentală, în timp ce Isvara a fost întotdeauna liber. Dumnezeu nu se lasă atras nici de rituri, nici de devoțiune, nici de credința în „grația" sa; dar „esența" sa colaborează instinctiv, ca să ne exprimăm astfel, cu Şinele care vrea să se elibereze prin Yoga.
S-ar zice că această simpatie de ordin metafizic pe care el o arată față de anumiți yogini a epuizat întreaga sa capacitate de a se mai interesa de soarta oamenilor. Ai impresia că Isvara a intrat în darsana-Yoga oarecum din afară. Căci rolul pe care îl joacă el în eliberare este lipsit de importanță, prakrti luându-şi singură sarcina să elibereze numeroasele „Sine" prinse în ochiurile iluzorii ale existenței. Totuşi, Patanjali a resimțit nevoia de a-1 introduce pe Dumnezeu în dialectica eliberării, pentru că Isvara corespunde unei realități de ordin experimental. Aşa cum am arătat mai sus, anumiți yogini dobândeau samădhi datorită „devoțiunii către Isvara" (Y.S., E, 45). Propunându-şi să culeagă şi să clasifice toate tehnicile yogine, validate de „tradiția clasică", Patanjali nu putea să neglijeze o întreagă serie de experiențe pe care numai concentrarea în Isvara le făcea posibile.
Altfel spus, alături de tradiția unei Yoga „magice", adică făcând apel numai la voința şi la forțele ascetului, exista o altă tradiție „mistică", în care etapele finale ale practicii Yoga erau cel puțin înlesnite printr-o devoțiune — chiar foarte rarefiată, foarte „intelectuală" — față de un Dumnezeu. De altfel, cel puțin aşa cum se prezintă el la Patanjali şi la primul său comentator, Vyăsa, Isvara este lipsit şi de grandoarea Dumnezeului creator şi atotputernic, şi de patosul propriu unui Dumnezeu dinamic şi grav din atâtea mistici diverse, în fapt, Isvara este doar arhetipul yoginului: un macroyogin; foarte probabil protectorul anumitor secte yogice. într-adevăr, Patanjali precizează că Isvara a fost guru al înțelepților din vremi imemoriale; căci, adaugă el, Isvara nu este legat de Timp (Y.S., 1,26). Abia comentatorii târzii, ca Văcaspati Misra (către 850) şi Vijnâna Bhikşu (secolul al XVI-lea), îi acordă lui Isvara o mare importanță. Or, ei trăiesc într-un moment în care întreaga Indie e îmbibată de curente devaționale şi mistice23.
23 Un alt comentator târziu, Nilakantha, afirmă că Dumnezeu, deşi inactiv, îi ajută pe yogini, asemenea unui magnet. Nilakantha îi acordă lui Isvara o „voință" în stare să predestineze viețile oamenilor: căci „el îi sileşte pe aceia pe care vrea să-i înalțe să săvârşească acțiuni bune, şi pe aceia pe care vrea să-i nimicească să facă fapte rele" (citat de N.S. Dasgupta, Yoga as Philosophy and Religion, pp. 88-89). Suntem departe de rolul modest pe care Patanjali i-1 acordă lui Isvara!

145. Samâdhi şi „puterile miraculoase"
Trecerea de la „concentrare" la „meditație" nu presupune practicarea vreunei noutăți tehnice, Tot aşa, nu e nevoie de nici un exercițiu yogic suplimentar spre a realiza samădhi, din momentul în care yoginul a reuşit să „se concentreze" şi să mediteze. Samâdhi, ..enstaza" yogină, este rezultatul final şi încoronarea tuturor eforturilor şi exercițiilor spirituale ale ascetului24. Termenul este mai întâi luat într-o accepție gnoseologică: samădhi este acea stare contemplativă în care gândirea sesizează imediat forma obiectului, fără ajutorul categoriilor şi al imaginației;

starea sau obiectul se dezvăluie „în ei înşuşi" (svarupa), în ceea ce are esențial, şi ,.ca şi cum ar fi vid de sine însuşi" (Y.S., III, 3), Există o coincidență reala între cunoaşterea obiectului şi obiectul cunoaşterii; acest obiect nu se mai prezintă conştiinței în relațiile care îl delimitează si îl definesc ca fenomen, ci ca şi cum „ar fi vid de sine însuşi".
Totuşi, mai mult decât „cunoaştere", samădhi este o „stare", o modalitate enstatică specifică pentru Yoga. Această „stare" face posibilă autorevelarea Sinelui, grație unui act care nu este constitutiv unei „experiențe". Dar nu orice samădhi dezvăluie Şinele şi, prin urmare, săvârşeşte eliberarea finală. Când samâdhi este dobândit concentrând gândirea asupra unui punct din spațiu, sau asupra unei idei, enstaza se cheamă „cu suport" sau „diferențiată" (samprajnâia samădhi). Când, dimpotrivă, samădhi este dobândit fără nici o „relație", adică atunci când este pur şi simplu o deplină comprehensiune a ființei, enstaza este „nediferențiată" (asarnpranăta). Prima „stare" este un mijloc de eliberare în măsura în care face posibilă înțelegerea adevărului şi pune capăt suferinței. Dar a doua modalitate a enstazei (asampranăta, distruge „impresiile (samskăra) tuturor funcțiilor mentale antecedente" (Vijnăna Bhikşu) şi reuşeşte chiar să oprească forțele karmice declanşate de activitatea trecută a yoginului. Această enstaza constituie întrucâtva un „rapt", pentru că omul o poate încerca fără a o fi provocat.
Evident, „enstaza diferențiată" cuprinde mai rnulte etape, căci ea e perfectibilă, în aceste faze „cu sprijin", samădhi se dovedeşte a fi o „stare" dobândită grație unei anumite „cunoaşteri". Trebuie fără încetare avută în minte această trecere de la „cunoaştere" la „stare", căci în aceasta constă caracteristica oricărei „meditații" indiene, în samădhi are loc o „ruptură de nivel" pe care India încearcă să o realizeze, şi care este trecerea paradoxală de la a cunoaşte la a fi.
Când ajunge în acest stadiu yoginul capătă „puterile miraculoase" (siddhi) cărora le este consacrată cartea a IlI-a din Yoga-siltra, începând cu siitra 16. „Concentrându-se", „meditând" şi realizând samădhi față de un anumit obiect sau de o întreagă clasă de obiecte, yoginul câştigă anumite „puteri" oculte privind obiectele experimentate. Aşa, de pildă, „concentrându-se" asupra reziduurilor subconştientului (samskăra), el îşi cunoaşte existențele anterioare (Y.S., III, 18). Cu ajutorul altor „concentrări", el dobândeşte puteri extraordinare (poate sa zboare în aer; să devină invizibil etc.). Tot ceea ce e „meditat" este — în virtutea magică a meditației — asimilat, posedat, în concepția indiană, renunțarea arc o valoare pozitivă. Forța pe care ascetul o obține renunțând la o plăcere oarecare depăşeşte cu mult plăcerea la care a renunțat. Grație renunțării, ascezei (tapas), oamenii, demonii sau zeii pot să devină puternici până la a ajunge amenințători pentru întregul Univers.
Pentru a evita o asemenea creştere de forță sacră, zeii îl „ispitesc" pe ascet. Patanjali însuşi face aluzie la ispitirile cereşti (Y.S., III, 51) şi Vyăsa dă explicația următoare: când yoginul ajunge la ultima enstaza diferențiată, zeii se apropie de el şi îi spun:„Vino şi bucură-te aici,
24 Sensurile termenului de samâdhi sunt: unire, totalitate, absorbire în, concentrare totala a spiritului; conjuncție. Se traduce, în generai, prin „concentuire"; dar în acest ca/, există riscui de a se confunda cu 'lliâranu. Acesta este motivul pentru care am preferat să-l traducem prin enstaza, stază, conjuncție.

în Cer. Aceste delicii sunt de dorit, această fecioară este adorabilă, acest eJixir aboieştc bătrâneţea şi moartea" etc. Ei continuă să î] ispitească cu femei cereşti, cu viziuni şi auziri supranaturale, cu promisiunea de a-i transforma trupul în .,corp de diamant", într-un cuvânt, îJ îndeamnă să participe Ia condiţia divina ('Vyăsa, Y.S., III, 51). Dar condiţia divină este încă departe de libertatea absolută. Yoginul trebuie să respingă aceste, „miraje magice", „pe care numai ignoranţii Ie pot dori", si să persevereze pe drumul sau: dobândirea libertăţii finale.
Căci, de îndată ce ascetul acceptă să se folosească de forţele magice dobândite, imediat posibilitatea pe care o avea de a câştiga noi forţe dispare. După întreaga tradiţie de Yoga clasică, yoginul se foloseşte de nenumăratele siddhi doar pentru a dobândi libertatea supremă, asamprajnâta samădhi, nicidecum pentru a obţine stăpânirea elementelor, într-adevăr, ne spune Patanjali (III, 37), aceste puteri sunt „perfecţiuni" (este sensul literal al termenului siddhi) pentru starea de veghe, dar ele constituie obstacole pentru starea de samădhi 25.
146. Eliberarea finală
Vyăsa rezuma în aceşti termeni trecerea de la samprajnăta la asamprajnăta samâdhi: prin iluminarea (jwajnă, „înţelepciune") dobândită spontan când yoginul se află în ultimul stadiu de samprajnăta .samădhi, se realizează „izolarea absoluta" (kăivalya), adică eliberarea lui puruşa de încătuşarea luiprakrti. Ar fi greşit să se considere această modalitate a spiritului ca o simplă „transa" în care conştiinţa ar li vidată de orice conţinut. „Starea" şi „conştiinţa" pe care acest termen le exprimă, în egală măsură, se referă la absenţa totală de obiecte în conştiinţă, nicidecum la o conştiinţă golită la modul absolut. Căci conştiinţa este, dimpotrivă, saturată în acel moment, printr-o intuiţie directă şi totală a fiinţei. După cum scrie un autor târziu, Madhava, „nu trebuie să ne imaginăm nirodha [oprirea definitivă a oricărei experienţe psihomentale] ca o nonexistenţă, ci, rnai degrabă, ca suportul unei condiţii particulare a Spiritului", Este enstaza vacuităţii totale, starea necondiţionată care nu mai este „experienţă" (căci nu mai exista relaţie între conştiinţă si lume), ci „revelaţie". Intelectul (buddhi), o data ce şi-a îndeplinit misiunea sa, se retrage, detaşându-se de puruşa, şi se reintegrează în prakrti. Yoginul atinge eliberarea: el este un jlvan-mukîa, un „eliberat în viaţa". El nu rnai trăieşte în strânsoarea Timpului, ci într-un prezent etern, în acel nune stans prin care Boetius definea eternitatea,
Evident, situaţia lui este paradoxală: căci el e în viaţă si totuşi eliberat; are un corp, şi totuşi se cunoaşte pe sine, şi prin aceasta este puruşa; trăieşte în durată şi participă în aceiaşi timp la nemurire. Samădhi este prin însăşi natura sa o „stare" paradoxală, căci goleşte şi în acelaşi timp umple până la saturaţie fiinţa şi gândirea. Enstaza yogica se situează într-o linie binecunoscută în istoria religiilor şi a experienţelor mistice: aceea a coincidenţei contrariilor. Prin samădhi, yoginul transcende contrariile şi reuneşte vidul şi preaplinul, viaţa şi moartea, fiinţa si nefiinţa. Enstaza echivalează cu o reintegrare a diferitelor modalităţi ale realului în una singură: nondualitatea primordială, plenitudinea nediferenţiată de dinainte de bipartiţia realului în subiect si obiect.
Ar fi o gravă eroare dacă s-ar considera această reintegrare ca o simplă regresiune în indistinctul primordial. Eliberarea nu este asimilabilă „somnului profund" al existenţei prenatale.
25 Şi totuşi, nostalgia după „condiţia divină" obţinută prin forţă, la modul magic, n-a încetat să-i obsedeze pe yogini şi pe asceţi. Cu atât mai mult cu cât există, după Vyăsa (Y.S., III, 26), o mare asemănare între zeii care locuiesc regiunile celeste (în Brahmăloka) si yoginii în stadiul de siddhi.

într-adevar, cele patrii clase de zei din Brahmăloka au, prin însăşi natura lor, o „situație spirituală" care corespunde respectiv celor patru clase de samprajnăta xamâdhi. Datorită faptului ca aceşti zei s-au oprit la acest stadiu, ei n-au atins eliberarea totală.

Importanța acordată de toți autorii stărilor yogice de supraconştiință ne arată că reintegrarea finală se face în această direcție, şi nu într-o „transă" mai mult sau mai puțin profundă. Altfel spus, recâştigarea prin samădhi a nondualității inițiale aduce acest element nou în raport cu situația care exista înainte de bipartiția realului în obiect-subiect: cunoaşterea unității şi a beatitudinii. Există o „întoarcere la origine", dar cu deosebirea că „eliberatul în viață" recâştigă situația originară, îmbogățită prin dimensiunea libertății şi a transconştiinței. El reintegrează plenitudinea primordială după ce a instaurat acest mod de existență inedit şi paradoxal: conştiința libertății, care nu există nicăieri în Cosmos, nici la nivelurile vieții, nici la nivelurile „divinității mitologice" (zeii), care nu există decât la Ființa absolută (Brahman).
Am fi tentați să vedem în acest ideal — cucerirea conştientă a libertății — o justificare oferită de gândirea indiană faptului, la prima vedere absurd şi de o cruzime inutilă, că lumea există, că omul există şi că existența sa în lume este o suită neîntreruptă de iluzii şi suferințe. Căci, eliberându-se, omul întemeiază dimensiunea spirituală a libertății şi o „introduce" în Cosmos şi în Viață, adică în modurile de existență oarbe şi sumbru condiționate.
Totuşi, această libertate absolută era cucerită cu prețul unei negări totale a vieții şi a personalității umane. O negare tot atât de radicală cerea Buddha pentru a se atinge nirvana. Dar aceste soluții extreme şi exclusive nu puteau epuiza resursele geniului religios indian. După cum vom vedea, Bhagavad-Gltă prezintă o altă metodă de obținere a eliberării, metodă care nu comportă renunțarea la lume (§§ 193-194).

Capitolul XVIII

BUDDHA SI CONTEMPORANII SĂI

147. Prințul Siddhărtha

Buddhismul este singura religie al cărei întemeietor nu se declară nici profetul unui Dumnezeu, nici trimisul Său, şi care, în plus, respinge însăşi ideea unui Dumnezeu Ființă Supremă. Dar acest întemeietor se proclamă pe sine „Trezitul" (buddhd) şi, pornind de aici, călăuză şi maestru spiritual. Propovăduirea sa are drept țel eliberarea oamenilor. Acest prestigiu de „Salvator" face din mesajul său soteriologic o „religie" şi transformă, destul de curând, personajul istoric Siddhărtha într-o Ființă divină. Căci, în pofida speculațiilor teologice şi a fabulărilor învățaților buddhişti, în pofida anumitor interpretări europene care au văzut în Buddha un personaj mitic sau un simbol solar, nu există vreun temei serios de a-i nega istoricitatea.
Majoritatea cercetătorilor sunt de acord în a admite că viitorul Buddha s-a născut probabil în aprilie-mai 558 î.Hr. (sau, după o altă tradiție, în ~567), la Kapilavastu. Fiu al unui mic rege, Suddhodana, şi al primei soții a acestuia, Măyă, el s-a căsătorit la vârsta de şaisprezece ani, a părăsit palatul la 29 de ani, a avut „trezirea desăvârşită şi supremă" în aprilie-mai ~523 (sau ~532) şi după ce a propovăduit tot restul vieții s-a stins în noiembrie ~478 (sau ~487), la vârsta de 80 de ani. Dar aceste câteva date şi alte evenimente, pe care le vom relata mai departe, nu

epuizează biografia lui Buddha, aşa cum o înțelegeau credincioşii. Căci, o dată proclamată public identitatea sa adevărată — aceea de Trezit — şi acceptată de discipolii săi, viața sa a fost transfigurată şi a primit dimensiunile mitologice specifice Marilor Mântuitori. Acest proces de „mitologizare" s-a amplificat cu timpul, deşi începuse încă din viața Maestrului. Or, e important să ținem seama de această biografie fabuloasă, căci ea a fost creatoare, atât în teologia şi mitologia buddhistă, cât şi în literatura devoțională şi în artele plastice.

Astfel, se zice că viitorul Buddha, Bodhisattva („Ființa menită Trezirii"), îşi alesese singur părinții în timp ce era un zeu în cerul zeilor Tuşită. Conceperea a fost imaculată, Bodhisattva pătrunzând în şoldul drept al mamei sale sub forma unui elefant sau a unui copil de şase luni. (Versiunile vechi vorbesc numai despre visul mamei: un elefant ar fi intrat în corpul ei.) Sarcina ar fi fost şi ea imaculată, căci Bodhisattva stă într-o raclă de piatră şi nu în matrice. Naşterea sa are loc într-o grădină; mama se prinde de creanga unui copac şi copilul iese din coapsa dreaptă.

Abia născut, Bodhisattva face şapte paşi spre nord şi scoate un „răget" de leu, exclamând: „Sunt cel mai înalt din lume, sunt cel mai bun din lume, sunt cel mai bătrân din lume; aceasta este ultima mea naştere; nu voi mai avea o altă existență"1. Mitul naşterii proclamă, deci, că de la naşterea sa, viitorul Buddha transcende Cosmosul (el atinge „creştetul lumii") şi aboleşte spațiul şi timpul (el este, într-adevăr, „primul", „cel mai vechi din lume"). Numeroase miracole anunță evenimentul. Când copilul a fost introdus într-un templu brahmanic, chipurile zeilor

1 Majjhimanikâya, III, p. 123. Despre simbolismul celor Şapte Paşi, cf. M. Eliade, Mythes, reves et mysteres, pp. 149 sq.

„s-au ridicai din lăcaşurile lor, au căzut la picioarele Iui Bodhisaîîva" şi „au cântat un imn (întru slava sa)"2. Copilul a primit de la tatăl său numele de Skidhărtha, „cel care şi-a ajuns scopul". Cercetându-i corpul, ghicitorii recunosc cele 32 de semne fundamentale şi cele 80 de semne secundare ale „Marelui Om" (mahăpurusa] şi declară că va deveni un Suveran universal (cakravarîiri) sau un Buddha. Un bătrân rsi, Asita, zboară prin văzhuh din Himalaia până la Kapilavastu, cere să~l vadă pe noul-născut, îl ia în brațe, şi, înțelegând că va ajunge Buddha, începe să plângă, ştiind că el, Asita, nu va trăi îndestul ca sa-i poată urma învățătura.

La şapte zile după ce 1-a născut, Măyă moare, ca să renască în cerul zeilor Tuşită, în primii şapte ani, copilul e crescut de mătuşa sa. Apoi primeşte educația pe care o primea orice prinț indian şi se distinge atât în învățătură, cât şi în exercițiile corporale. La şaisprezece ani se căsătoreşte cu două prințese din regatele învecinate, Gopă şi Yasodhară. După treisprezece ani, aceasta din urmă îi naşte un fiu, Răhula. Aceste amănunte, care stânjenesc tradiția ascetică buddhistă, sunt probabil autentice. De altfel, Siddhărtha a fugit din palat la puțin timp după naşterea lui Răhula, respectând astfel obiceiul indian care nu permitea renunțarea la lume decât după naşterea unui fiu sau a unui nepot.

O întreagă povestire s-a elaborat în jurul acestei Mari Plecări. Potrivii celor rnai vechi texte, Buddha ar fi declarat discipolilor săi că după ce a meditat la bătrânețe, boala şi moarte şi-a pierdut bucuria de viață şi s-a hotărât să salveze lumea de aceste trei mari rele. Legenda prezintă întâmplările mai dramatic. Alarmat de prezicerile ghicitorilor săi, Suddhodana reuşeşte să-1

izoleze pe tânărul prinț în palat şi desfătătoarele lui grădini. Dar zeii zădărnicesc cele plănuite de tată şi în trei ieşiri consecutive din grădinile desfătării Siddhărtha întâlneşte la început un bătrân decrepit, rezemându-se în toiagul său, apoi, a doua zi, un „bolnav slăbit, livid, ars de fierbințeala febrei", în fine, a treia zi, la poarta cimitirului, un mort. Vizitiul îi dezvăluie că nimeni nu poate să scape de boală, bătrânețe şi moarte. Apoi, la o ultimă ieşire, prințul zăreşte un călugăr cerşind, calm şi senin, şi această privelişte îl consolează, arătându-i că religia este susceptibilă de a te vindeca de mizeriile vieții omeneşti.

148. Marea Plecare

Pentru ca să-1 întărească în hotărârea sa de a renunța la Iunie, zeii îl trezesc pe Buddha în puterea nopții ca să contemple corpurile goale şi dizgrațioase ale concubinelor adormite. Atunci el îşi cheamă scutierul, Chandaka, şi, în timp ce zeii scufundă în somnul cel mai adânc întregul oraş, prințul iese prin poarta de sud-est. Depărtându-se la vreo zece leghe, el se opreşte, îşi taie pletele cu spada, îşi schimbă veşmintele de prinț cu acelea ale unui vânător şi îl trimite pe Chandaka înapoi la palat, cu calul, în răgazul acestui popas, el s-a despărțit de toți zeii care îl escortaseră. De aici înainte, zeii nu vor mai juca nici un rol în biografia fabuloasa a lui Buddha. El îşi va atinge scopul prin propriile sale mijloace, fără nici o asistență supranaturală.

Devenit ascet itinerant sub numele de Gautama (numele familiei sale în clanul Săkya), el s-a îndreptat către Vaisâli (păli: Vesăli), unde un maestru brahman, Ârâda Kălăma, predica un fel de Sămkhya preclasică, îşi însuşeşte foarte repede această doctrină, dar socotind-o insuficientă, îl părăseşte pe Ârâda şi se îndreaptă spre Răjagrha, capitala regatului Magadha. Regele Bimbisăra, fermecat de tânărul ascet, îi oferă jumătate din regat, dar Gautama refuză această ispită şi ajunge discipolul unui alt maestru, Udraka. El ajunge să stăpânească cu aceeaşi

2 Lalita-vistara, pp. 118 sq.; A. Foucher, La vie du Bouddha, pp. 55 sq.

uşurință tehnicile yogine predate de Udraka, dar, nesatisfăcul, îi părăseşte şi, urmat de cinci discipoli, se îndreaptă spre Gayă. învățătura sa filosofică şi yogică durase un an,

El se stabileşte într-un loc liniştit, în apropiere de Gayă, unde, timp de şase ani, se dedică celor rnai severe mortificări. Ajunge să se hrănească cu un singur grăunte de mei pe zi, dar se decide apoi pentru postul total; nemişcat, ajuns aproape schelet, el sfârşeşte prin a deveni aidoma prafului, în urma acestor penitențe înfiorătoare el a primit numele de Sakyamuni („ascet printre Săkya"), Atingând limita extremă a mortificării şi când nu-i rnai rămăsese decât a o mia parte din puterea sa vitală, el a înțeles inutilitatea ascezei ca mijloc de eliberare şi s-a hotărât să-şi întrerupă postul. Dat fiind marele prestigiu de care se bucura (.apaş pretutindeni în India, experiența n-a fost inutilă. De aici înainte, viitorul Buddha putea sa proclame că stăpâneşte filosofia (Sămkhya) şi Yoga; tot astfel cum. înainte de a fi renunțat ia lume. cunoscuse toate voluptățile unei vieți de prinț. Nimic din ceea ce constituie infinita varietate a experiențelor umane nu-i mai era de acum înainte necunoscut — de la beatitudinile şi dezamăgirile culturii, ale dragostei şi puterii până la sărăcia unui credincios rătăcitor, la contemplările şi transele yoginului, trecând prin singurătatea şi mortificările ascetului.

Când Gautama acceptă din partea unei credincioase o ofrandă de orez fiert, cei cinci discipoli ai

săi, consternați, îl părăsesc şi pleacă la Benares. Miraculos mzdrăvenit de hrană, Sakyamuni se îndreaptă către o pădure, alege un arbore de pipai (asvattha; ficus rellgiosa) si se aşază la rădăcina lui, hotărât să nu se ridice decât după ce va dobândi „trezirea". Dar înainte de a se reculege în meditație, Sakyamuni primeşte asaltul Iui Măra,,.Moartea". Căci acest mare zeu ghicise că descoperirea iminentă a salvării, oprind ciclul etern al naşterilor, morților şi renaşterilor, va pune capăt domniei sale. Atacul este inițiat de o armată terifiantă de demoni, strigoi şi monştri, dar meritele anterioare ale lui Sakyamuni şi „dispoziția sa blânda, prietenească" (maiîri) ridică în jurul lui o zonă de protecție şi rămâne neatins.

Măra revendică atunci locul de sub arbore, în virtutea meritelor pe care le câştigase cândva, ca urmare a unui sacrificiu voit. Sakyamuni acumulase şi el merite în cursul existențelor sale anterioare, dar deoarece nu avea nici un martor el o invoca pe „mama nepărtinitoare a tuturor" şi atinge, cu un gest devenit clasic în iconografia buddhistă, cu mâna dreaptă pământul. Atunci Glia se arată pe jumătate şi chezăşuieşte spusele lui Sakyamuni. însă Măra, Moartea, este, în acelaşi timp, şi Kăma, Erosul, în ultimă instanță, Spiritul Vieții — căci în acelaşi timp viața însăşi este amenințată de salvarea pe care Bodhisativa se pregăteşte să o ofere lumii. Atunci, femei nenumărate îl înconjoaară pe ascet, străduindu-se în van să-1 ispitească cu goliciunea şi farmecele lor. învins, Măra se retrage înainte de sosirea dimineții3.

149. „Trezirea". Propovăduirea Legii

Această mitologie a atacului şi ispitirii sale de către Măra proclamă puritatea absolută a lui Sakyamuni. Acum el poate să-şi concentreze toate puterile spirituale asupra problemei centrale: eliberarea de suferință, în prima veghe, el parcurge cele patru stadii ale meditației, care îi permit să îmbrățişeze, grație „ochiului său divin" (§ 158), totalitatea lumilor şi eterna lor devenire, adică ciclul teribil ai naşterilor, morților şi reîncarnărilor determinat de karma. La veghea a doua, el îşi recapitulează nenumăratele vieți anterioare şi contemplă în câteva clipe existențele nesfârşite ale celorlalți. Veghea a treia constituie boddhi, Trezirea, căci el surprinde legea care dă posibilitate de manifestare acestui ciclu infernal al naşterilor şi

3 Totuşi, Măra nu este iremediabil condamnat căci, într-un viitor îndepărtat, şi el se va converti şi va fi mântuit.

renaşterilor, legea zisă a celor douăsprezece „produceri în dependență mutuală" § 157), si descoperă totodată condițiile care sunt necesare opririi acestor „produceri". De acum înainte el este în posesia celor patru „Adevăruri Nobile": el a devenit, o dată cu venirea zilei, „Trezit", buddha.

Buddha rămâne timp de şapte săptămâni „în lumea Trezirii". Dintre evenimentele fabuloase pe care ni le-a păstrat tradiția reținem ultima încercare a lui Măra de a-1 ispiti: Cel Preafericit să intre de îndată în parinirvăna, fără a mai proclama doctrina salvării pe care tocmai o descoperise. Dar Buddha îi răspunde că nu va intra în parinirvăna decât după ce va fi întemeiat o comunitate instruită şi bine organizată. Totuşi, la scurt timp după aceasta, Buddha se întreabă dacă are rost să propovăduiască o doctrină atât de grea. Intervenția lui Brahma şi mai ales certitudinea că există un anumit număr de oameni care pot fi salvați îl fac să se hotărască. El se îndreaptă către

Benares, unde, graţie „ochiului său divin", vede pe cei cinci discipoli care îl abandonaseră. El îi găseşte într-o mănăstire, pe locul actualului Sarnath, şi îi anunţă că a devenit Buddha. El le expune cele patru Adevăruri Nobile despre suferinţă, originea suferinţei, încetarea suferinţei şi drumul care duce la încetarea suferinţei (§ 156).
Cu această primă expunere, Buddha „a pus în mişcare Roata Legii". Cei cinci se convertesc şi devin „sfinţi" (arhat). La puţină vreme după asta are loc convertirea fiului unui bogătaş din Benares, urmată de aceea a altor membri ai familiei sale. Foarte curând. Comunitatea (samghă) ajunge să numere 60 de călugări (bhikkhu) şi Buddha îl trimite pe fiecare să predice individual în toată ţara. El însuşi se îndreaptă către Uruvilvă, unde, printr-o serie de minuni, ajunge să convertească pe cei trei fraţi Kăsyapa, brahmani care se închinau mai ales zeului Agni. Buddha se adresează apoi celor l 000 de discipoli Kăsyapa: el le arată că întregul Univers este încins de focul patimii; ei acceptă doctrina şi devin cu toţii arhat.
De acum înainte, convertirile se înmulţesc. La Răjagrha, Bimbisara, tânărul rege din Magadha, dăruieşte un loc de retragere lui Buddha şi comunităţii sale. Tot la Răjagrha, Buddha converteşte doi credincioşi de seamă, Săriputra şi Maudgalăyana, şi un ascet, Mahâkăsyapa, meniţi toţi trei să joace un rol important în istoria buddhismului. La câtva timp după asta, Cel Preafericit cedează rugăminţilor tatălui său şi, cu o ceată mare de călugări, pleacă spre Kapilavastu. Vizita constituie un prilej pentru numeroase episoade dramatice şi minuni fabuloase. Buddha reuşeşte să-şi convertească tatăl şi numeroase rude. Printre aceştia se numără verii săi, precum si Ananda, principalul său „discipol slujitor", si Devadatta, care va deveni rivalul său.
Buddha nu zăboveşte la Kapilavastu. El se reîntoarce la Răjagrha, vizitează Srăvasti si Vaisăli; convertirile, mai mult sau mai puţin spectaculoase, se înmulţesc. Când îi soseşte ştirea că tatăl său a căzut greu bolnav, el se îndreaptă din nou la Kapilavastu şi îl călăuzeşte întru sfinţenie. Regina, ajunsă văduvă, îi cere fiului ei adoptiv să o primească în comunitate. Cu tot refuzul său, regina, cu o întreagă suită de prinţese, doritoare toate să devină călugăriţe, îl urmează pe jos până la Vaisăli. Ananda pledează cauza reginei şi Buddha în cele din urmă o acceptă, după ce, în prealabil, statuează pentru călugăriţe norme mai severe decât pentru călugări. Dar el ia această hotărâre împotriva dorinţei sale şi anunţă că, acceptând femeile, Legea, care ar trebui sa dureze 1000 de ani, nu va dura decât 500.
în urma unor miracole săvârşite de unii dintre discipolii săi, Buddha se ridică împotriva etalării de „puteri miraculoase" (§ 159). Totuşi, el însuşi e silit să săvârşească unui din cele mai mari miracole, în lupta împotriva celor „şase maeştri", rivalii săi: o dată face să crească un manguier enorm, altă dată călătoreşte de la răsărit la apus pe un curcubeu, apoi îşi multiplică infinit chipurile sale în aer, sau petrece trei luni în cerul lui Indra pentru ca să-i poată propovădui mamei sale. Dar aceste povestiri fabuloase nu pornesc din tradiţia primitivă; este deci probabil

că interzicerea manifestării puterilor (siddhi) şi importanţa acordată „înţelepciunii" (prajna) ca mijloc de convertire fac parte din învăţământul său originar4.
După cum era de aşteptat, maeştrii rivali, invidioşi de izbânzile Celui Preafericit, se străduiesc în van să-1 discrediteze prin calomnii odioase. Şi mai grave sunt certurile meschine dintre călugări,

cum sunt acelea care, la nouă ani de la Iluminare, s-au declanşat la Kausambi cu privire la un detaliu de disciplină monastică (era vorba de a şti dacă un urcior care a servit la purificarea latrinelor mai poate fi folosit a doua oară). Maestrul a încercat să-i împace pe adversari, dar a fost rugat să nu se amestece în asemenea lucruri, şi el a părăsit Kausambi5. Totuşi, laicii, indignați, au refuzat să dea de pomană călugărilor care provocaseră plecarea Celui Preafericit şi discipolii recalcitranți au trebuit să cedeze.

150. Schisma lui Devadatta. Ultimele convertiri. Buddha intră în parinirvăna

Izvoarele nu ne dau decât foarte vagi informații despre perioada de mijloc a carierei lui Buddha. în sezonul ploilor, Buddha îşi continua propovăduirea în acele vihăra („mănăstiri") din apropierea oraşelor, în restul anului, însoțit de cei mai apropiați discipoli, el cutreiera prin țară predicând Legea cea Bună. în anul ~509, la douăzeci de ani, fiul său Răhula a primit consacrarea definitivă. Biografiile ne povestesc despre unele convertiri spectaculoase, cum e aceea despre un Yakşa, care „punea ghicitori", ori aceea a unui tâlhar celebru, ori aceea a unui bogat negutător din Bengal, toate având drept rezultat răspândirea ecoului despre faima Maestrului mult dincolo de hotarele țării în care predica.

Când Buddha avea 72 de ani (în 486 î.Hr.), vărul său cel invidios, Devadatta, i-a cerut să-i lase lui conducerea Comunității, în fața refuzului, Devadatta încearcă să-1 ucidă pe Maestru, la început prin asasini plătiți, apoi căutând să-1 zdrobească sub o stâncă sau să ațâțe asupra lui un elefant periculos. Devadatta, cu un grup de călugări, reuşeşte să creeze o schismă, care predica o asceză mai radicală — dar Săriputra şi Maudgalăyana au putut să-i recupereze pe cei rătăciți şi, după mai multe izvoare, Devadatta ar fi fost înghițit de viu în Infern. Cei din urmă ani ai lui Buddha au fost întunecați de evenimente tragice, între altele ruina clanului său, Săkya, şi moartea lui Săriputra şi Maudgalăyana.

în anul ~478, în anotimpul ploilor, Buddha, întovărăşit de Ananda, se instalează în „Satul de Bambus" (Venugrăma), dar se îmbolnăveşte de dizenterie. El depăşeşte criza, şi Ananda se bucură de faptul că „Cel Preafericit nu se va stinge înainte de a fi lăsat instrucțiuni privind Comunitatea". Buddha însă îi răspunde că el a propovăduit toată Legea, fără să păstreze nici un secret, cum fac alți maeştri; el este acum un „bătrân slăbit", viața i s-a apropiat de capăt, de acum înainte discipolii vor trebui să caute sprijin în Lege.

Totuşi, unele izvoare6 adaugă un episod semnificativ: reîntors la Vaisăli, Cel Preafericit se odihneşte în pădurea sacră de la Câpăla, şi de trei ori el îi laudă lui Ananda farmecul acestui loc şi frumusețea atât de felurită „a continentului indian", adăugând că, dacă este rugat, Buddha „poate trăi o eră cosmică întreagă sau restul unei ere". Dar, de trei ori, Ananda tace şi Maestrul

4 Totuşi, biografii vorbesc în mod constant de călătoriile lui Buddha în văzduh.

5 Incidentul este semnificativ; el poate indica faptul că amănuntele vieții monastice nu erau în mod necesar reglementate de către Buddha, deşi există numeroase exemple contrare; cf. I, Filliozat, L'înde classique, II, p. 485.

6 Divyâvadăna, pp. 200 sq. (tradus deja de E. Burnouf, Introduction, pp. 74 sq.) şi alte texte studiate de E. Windisch, Mâra und Buddha, pp. 33 sq. Cf., de asemenea, A. Foucher, pp. 303 sq.

îi cere să se îndepărteze. Atunci se apropie M ara şi îi reaminteşte lui Buddha promisiunea că atunci când samgha va fi solid întemeiată el va intra în parinirvăna. „N-avea grija, Raufăcătorule, îi răspunde Cel Preafericit. Nu vei mai avea mult de aşteptat". El renunță atunci la restul de viață ce-1 mai avea şi, pe loc, pământul se cutremură. Ananda îl întreabă pe Maestru de cauzele acestui neobişnuit fenomen, şi, aflând, îl roagă să supraviețuiască până la sfârşitul perioadei cosmice. Dar Buddha nu-şi poate călca promisiunea pe care tocmai i-o făcuse lui Mâra. „Este greşeala ta, Ananda... Dacă tu 1-ai fi rugat pe Cel Predestinat, o, Ananda, el ar fi respins prima şi a doua oară rugămintea ta, dar a treia oară ți-ar fi acordat-o. Este, aşadar, greşeala ta, Ananda"7.

El cere apoi discipolului sau să-i adune pe toți călugării din Vaisăli, şi amândoi se îndreaptă spre Papă. Acolo, sunt poftiți de fierarul Cunda la o cină care consta din „bucate de porc"': mâncare din carne de porc, sau nişte ciuperci cu care se hrănesc porcii. Această mâncare îi produce o diaree cu sânge, probabil reîntoarcerea bolii din care tocmai se ridcase. Totuşi, el porneşte la drum către Kusinagara, capitala tribului Malla. Istovit după un mers trudnic, Buddha se culcă pe partea dreaptă, sub un tufiş, între doi arbori, cu fața la vest, capul la nord, şi piciorul stâng alungit deasupra celui drept. Ananda izbucneşte în hohote de plâns, dar muribundul îl consolează: „Destul, Ananda; încetează sa te chinui şi să jeluieşti.,. Cum poți crede că ceea ce se naşte nu moare? Acest lucru este cu neputința'"8.

înştiințați de Ananda, cei din neamul Malla se îngrămădesc în mare număr în jurul Preafericitului. După convertirea unui devot, pe numele său Subhadra, Buddha îşi cheamă discipolii şi îi întreabă dacă mai are vreunul îndoieli cu privire la Lege şi la Disciplină. Toți tac. Atunci Buddha rosteşte ultimele cuvinte: „Mă adresez vouă, o călugări cerşetori: nu vă precupețiți străduințele voastre", în sfârşit, în veghea a treia şi ultimă a nopții, el străbate toate cele patru etape ale meditației şi se stinge. Era noaptea cu lună plină din luna Kărttika, noiembrie 478 î.Hr. (sau 487, după o altă tradiție).

Ca pentru a contraechilibra o moarte atât de omenească, funeraliile lui Buddha au dat naştere la nenumărate legende. Timp de şapte zile de-a rândul, cei din neamul Malla au cinstit, prin muzici şi dansuri, pe mortul înfăşurat în văluri nenumărate şi depus într-o albie plină de ulei, căruia i se acordau astfel funeraliile unui Rege cakravartin. înainte de arderea pe un rug din lemn înmiresmat, corpul lui ar fi fost purtat prin Kusinagara. Dar rugul nu a putut fi aprins înainte de sosirea discipolului Mahâkăsyapa, care îşi urmase Maestrul pe drum, la distanță de opt zile. Cum Mahăkâsyapa devenea primul şef al Comunității, trebuia ca el să fie prezent cel puțin la arderea pe rug a Preafericitului, într-adevăr, potrivit legendei, picioarele lui Buddha au ieşit afară din sicriu pentru ca marele discipol să le poată venera atingându-le cu fruntea. Rugul s-a aprins atunci spontan. Pentru că Preafericitul murise pe teritoriul lor, osemintele lui sunt luate de cei din neamul Malla. Totuşi, populațiile vecine îşi revendică şi ele partea, pentru a ridica stupă. Cei din neamul Malla refuză inițial, dar, amenințați cu o coaliție, sfârşesc prin a accepta împărțirea osemintelor în patru părți egale. Deasupra fiecărei relicve, a urnei şi a cărbunilor rugului au fost ridicate stupă.

7 Mahă parinibbăna-sutta, III, 40; traducere de A. Foucher, p. 303. Episodul despre neatenția fatală a lui Ananda a fost desigur inventat, ca o explicație privind moartea lui Buddha. Căci, aşa cum îşi alesese cicumstanțele naşterii sale, Buddha putea să-si prelungească la infinit existența.

Dacă nu o făcuse, vina nu era a lui. Cu toate astea, nici legenda, nici comunitatea buddhistă nu I-au stigmatizat pe Ananda, ceea ce arată că este vorba de un episod interpolat din rațiuni apologetice.
K Mahă-parinibbăna-sutta, V, 14.
285
Buddha x i contemporanii săi
151. Mediul religios: asceții rătăcitori
Către începutul secolului al Vl-lea, India gangetică a cunoscut o epocă de înfloritoare activitate religioasă şi filosofică; ea a fost comparată, pe bună dreptate, cu avântul spiritual din Grecia, în aceeaşi epocă. Alături de mistici şi credincioşi care urmau tradiția brahmanică, existau nenumărate grupuri de sramana („cei care se ostenesc", în păli: samana), asceți rătăcitori (parivrâjaka), printre care se numărau yogini, magicieni, dialecticieni („sofişti") şi chiar materialişti si nihilişti, precursori ai doctrinelor filosofice Cărvăka şi Lokăyata. Anumite tipuri de asceți rătăcitori îşi trăgeau rădăcinile din timpurile vedice şi postvcdice. în legătură cu majoritatea dintre ei, cunoaştem puține lucruri în afara de numele ce-1 purtau. Doctrinele lor sunt menționate fragmentar în textele buddhiste şi jainiste; de altfel, combătute şi de buddhişti şi de jainişti, ele sunt mai mult sau mai puțin ridiculizate şi deformate.
Probabil, totuşi, că toți aceşti sramana părăsiseră lumea dezgustați atât de vanitatea vieții umane, cât şi de doctrina implicată în ritualismul brahmanic. Sramanii încercau să înțeleagă si să stăpânească tocmai mecanismul transmigrărilor şi misterioasa lor cauză, actul (karrnan). Ei foloseau mijloace multiple şi variate, de la extrema asceză, extazul parayogic sau analiza empirică a materiei până la metafizica cea mai obscură, practicile orgiastice, un nihilism extravagant sau materialismul vulgar. Mijloacele alese depindeau, în parte, de valoarea acordată agentului condamnat să transmigreze în virtutea lui karman; era vorba de un organism psihic, perisabil, sau de un „Sine" indestructibil şi nemuritor? în esență, era vorba de aceeaşi problemă pusă de primele Upanisade (§ 80) şi care va rămâne permanent în centrul gândirii indiene.
Textele buddhiste şi jaina indică uneori numai doctrinele anumitor autori religioşi, fără a le menționa numele. Astfel, de pildă, Brahmajăhmitta prezintă un lung catalog al doctrinelor: „Unii speculează asupra ciclurilor trecute ale vremii, afirmând eternitatea Sinelui (atta, ser, ătmari) şi a lumii, dobândind printr-o disciplină psihică (care este deja o Yoga cu samădhi) puteri miraculoase, cum ar fi amintirea vieților anterioare. Alții afirmă când o eternitate când o noneternitate, opunând, de pildă, eternul Brahman creațiilor sale impermanente. Alții identifică şinele cu corpul şi îl consideră din cauza aceasta inpermanent. Unii admit infinitatea, alții finitudinea lumii [...]. Agnosticii evită toate problemele. Unii judecă şinele şi lumea ca fiind produse fără o cauză. Un alt grup speculează asupra ciclurilor viitoare, căutând să înțeleagă devenirea sinelui după disoluția trupului. Acest sine poate fi conştient, sau chiar având o formă, sau nici posedând formă, nici fără formă, adică străin domeniului formelor, finit sau infinit, putând încerca sentimente nefericite, sau inconştient, sau nici conştient, nici inconştient, şi putându-se nega totul despre el etc." (rezumat de J. Filliozat, L'înde classique, H, p. 512). Acest catalog este cu atât mai prețios cu cât anumite doctrine incriminate vor fi reluate şi dezvoltate de diferite şcoli buddhiste.

în afară de aceste doctrine anonime, izvoarele ne-au păstrat numele câtorva secte: adepţii Âjîvika, al căror maestru principal a fost Maskărin Gosăla, adepţii Nigrantha (cei „Fără loc"), adică jainiştiii, discipolii lui Mahâvîra. în ceea ce priveşte maeştrii lui Gautama, Ârada Kălâma şi Rudraka, deşi Buddha i-a depăşit cu mult în pătrundere şi în puterea de concentrare yogină, influenţa lor asupra metodei sale de meditaţie a fost considerabilă.
Sămanfiaphalasittta (Digha, I, 47 sq.) citează şi pe cei şase maeştri rivali ai lui Buddha, Despre fiecare dintre ei ni se spune că este „conducător de comunitate", celebru „întemeietor de şcoală", respectat asemeni unui sfânt, venerat de o mulţime de oameni, vechi de zile, Purana Kassapa parc să fi predicat lipsa de valoare a faptei. Ajita Kesakambala profesa un materialism apropiat de acela ai şcolii Cărvăka; Kakuda Kătyăyana, eternitatea celor şapte „trupuri" (kăya, adică „corpurile" de pământ, de apă, de foc, de vânt, plăcerea, efortul şi viaţa) şi Sanjaya,

probabil scepticismul, căci eluda orice discuţie. Ceilalţi doi sunt Maskărin Gosăla şi Niganţha, Nătaputta, adică Mahăvîra; acesta din urmă e abia citat în izvoarele buddhiste, deşi a fost, dintre contemporanii lui Buddha, personalitatea religioasă cea mai importantă.
în multe sutta se relatează despre întâlnirile cu paribbăjaka, dar textele evidenţiază mai mult răspunsurile Preafericitului decât doctrinele şi moravurile interlocutorilor săi. El le reproşează, de exemplu, vina de a se trufi cu propria asceză, de a-i dispreţui pe alţii, de a crede că şi-au atins ţelul, căutând să profite prin aceasta, de a-şi face o părere exagerată despre succesele proprii etc.9. El declară că ceea ce îl caracterizează pe adevăratul samana sau brahman nu e deloc aparenţa lui exterioară, penitenţa sau mortificarea lui fizică, ci disciplina interioară, caritatea, stăpânirea de sine, emanciparea spiritului de superstiţii şi automatisme10.

152. Mahăvîra şi „Salvatorii Lumii"

Deşi Mahăvîra a fost contemporanul său, deşi au cutreierat aceleaşi locuri şi au frecventat aceleaşi medii, Buddha nu 1-a întâlnit niciodată. Nu cunoaştem motivele pentru care el a hotărât să-1 evite pe cel mai puternic şi mai original rival al său, singurul care a reuşit să creeze o comunitate religioasă ce supravieţuieşte şi azi. Se pot remarca unele asemănări între carierele şi orientările spirituale ale celor doi maeştri. Amândoi aparţin castei aristocratice militare (ksatriya) şi vădesc aceeaşi tendinţă antibrahmanică, vizibilă încă din primele Upanisade; amândoi sunt „eretici" prin excelenţă, căci neagă existenţa unui zeu suprem şi caracterul revelat al Vedelor şi denunţă inutilitatea şi caracterul crud al sacrificiilor. Dar, pe de altă parte, ei se deosebesc prin temperament şi, în cele din urmă, doctrinele lor sunt de neconciliat.
Spre deosebire de buddhism, jainismul n-a început printr-o acţiune de propovăduire a lui Mahâvîra. Acesta nu era decât ultimul dintr-un şir legendar de Tîrthamkara, literal, „făcători de vad", altfel spus, „înaintemergători, vestitori ai mântuirii"1'. Primul, Rşabha, sau Adîsvara, „maestrul iniţial", ar fi trăit cu miliarde de ani în urmă, mai întâi ca prinţ, apoi ca ascet, înainte de a intra în Nirvana pe muntele Kailăsa. Biografiile legendare ale altor 21 Tîrthamkara urmăresc îndeaproape acelaşi model, care nu e altceva decât viaţa lui Mahăvîra, transfigurată în paradigmă: toţi sunt prinţi la origine, renunţă la lume şi întemeiază o comunitate religioasă. Cercetătorii recunosc o anumită istoricitate vieţii celui de al 23-lea Tîrthamkara, Pârsva. Fiul unui rege din

Benares, el ar fi părăsit lumea la vârsta de 30 de ani, ar fi atins atotştiinţa, şi, după ce ar fi fondat opt comunităţi, s-ar fi stins, după vârsta de 100 de ani, pe vârful unui munte, cu două secole şi jumătate înaintea lui Mahăvîra. Părsva se bucură şi în zilele noastre de o poziţie excepţională în cultul şi mitologia religiei jainiste.
Mahăvîra era fiul lui Siddhărtha, căpetenia unui clan nobil, şi al Trisalei, care se înrudea cu dinastiile domnitoare din Magadha. Dar legenda inserează naşterea lui în cadrul tradiţional al Naşterii „Mântuitorilor Lumii": cel care trebuia să fie al 24-lea şi ultimul Tîrthamkara, hotărăşte să coboare pe pământ pentru ca să restaureze doctrina şi desăvârşirea morală a comunităţilor întemeiate de Părsva. El se încarnează în pântecele Devănandei, soţia unui brahman, dar zeii au strămutat embrionul în pântecele unei prinţese din Magadha. O serie de vise profetice anunţă celor două mame naşterea unui mântuitor — cakravartin. Şi, la fel ca în cazul naşterii lui Buddha şi a lui Zarathustra, o mare lumină străluceşte în noaptea naşterii lui Mahăvîra.
9 Udumbarikă Slhanădasutta (Digha, III, 43 s.; Rhys Davids, Dialogues ofthe Buddha, III, 38 sq.). 10Kassapa Slhanădasutta (Dîgha, I. 169 sq.; Dialogues, I, 234 sq.). 11 Dar, foarte curând, buddhiştii au proclamat şi ei un întreg şir de Buddha.
287
Buddha si contemporanii săi
Copilul a primit numele de Vardhamăna („Cel îmbelşugat") şi, asemeni lui Buddha, a trăit o viaţă de prinţ, s-a căsătorit cu o fecioară nobilă şi a avut un copil de la aceasta. La moartea părinţilor, când avea 30 de ani, după ce primeşte încuviinţarea fratelui său mai mare, Vardhamăna îşi împarte tot avutul, părăseşte lumea şi îmbracă haina de călugăr rătăcitor. După 13 luni, el renunţă la purtatul veşmintelor, şi aceasta este prima inovaţie care îl desparte de tradiţia transmisă de către Părsva. Gol, „înveşmântat în spaţiu", el se dedică timp de 13 ani celui mai riguros ascetism şi meditaţiei, în fine, după îndelungate mortificări şi după două zile şi jumătate de reculegere, într-o noapte de vară, sub un copac sala, pe malul unui fluviu, dobândeşte „atotştiinţa". El devine astfel unjina („învingător"), adepţii lui vor lua mai târziu numele de Jaina, dar este cunoscut mai ales sub numele de Mahăvîra, „Marele erou". Timp de treizeci de ani, apoi, el continuă să ducă o viaţă rătăcitoare, propovăduindu-şi doctrina în regatele Magadha, Anga şi Videha, din Câmpia Gangelui, în perioada musonului, asemenea altor religioşi, Mahăvîra poposea în împrejurimile unui oraş. A murit la vârsta de 72 de ani la Pava (lângă actualul Patna). Data când a „intrat în Nirvana" este controversată: 468 î.Hr. după unii, 477 după H. Jacobi şi W. Schubrig — în orice caz cu câţiva ani înainte de Nirvana lui Buddha.
153. Doctrinele şi practicile jaina
Nu se ştie aproape nimic despre personalitatea lui Mahăvîra. Mitologia care îi exaltă naşterea şi anumite episoade din viaţă este, ca şi cea conturată în jurul lui Buddha, mitologia tradiţională a Indiei. Canonul jaina a fost redactat între secolele IV-III î.Hr., dar unele pasaje sunt mult mai vechi şi mai conservă, poate, cuvintele înseşi ale Maestrului. Ceea ce pare să caracterizeze învăţătura lui Mahăvîra este interesul pentru structurile Naturii şi pasiunea sa pentru clasificări şi numere. S-a putut spune astfel că numărul îi prezidează sistemul religios (W. Schubrig). într-adevăr, se afirmă trei feluri de conştiinţă şi cinci feluri de cunoaştere adevărată, şapte principii sau categorii, cinci feluri de corpuri, şase nuanţe sau culori (lesyă) care definesc meritul sau lipsa

de merit a sufletului, opt feluri de „materie karmică", paisprezece stadii de desăvârşire spirituală etc. Pe de altă parte, Mahăvîra se distinge atât de Părsva, cât şi de Buddha prin rigorismul său ascetic, cerându-le adepților nuditate permanentă, precum şi numeroase interdicții.

Mahăvîra neagă existența unui Zeu Suprem, nu însă şi pe aceea a zeilor: aceştia din urmă se bucură de o anumită beatitudine, dar nu sunt nemuritori. Cosmosul şi viața nu au început şi nu vor avea sfârşit. Totul este dominat de karman, cu excepția sufletului eliberat. O trăsătură caracteristică a jainismului, care îi pune în evidență structura sa arhaică, este panpsihismul: tot ce există pe lume are un suflet, nu numai animalele, dar şi plantele, pietrele, stropii de apă etc. Şi, deoarece respectarea vieții este primul şi cel mai important comandament jainist, această credință în panpsihism dă naştere la numeroase dificultăți. De aceea, călugărul trebuie, atunci când merge, să măture pământul în fața lui, iar după căderea serii îi este interzis să iasă din casă, pentru ca nu cumva să ucidă din nebăgare de seamă vreo vietate cât de mică.

Pare paradoxal ca o doctrină care proclamă panpsihismul şi' respectul absolut al vieții să deprecieze cu totul viața omenească şi să considere sinuciderea prin post drept pilda cea mai sublimă. Respectul față de viață, adică față de tot ceea ce există în cele trei regnuri, nu reuşeşte deloc să resanctifice existența umană sau cel puțin să-i acorde o semnificație religioasă, împărtăşind pesimismul şi refuzul vieții manifestat încă din U pani sade, jainismul nu concepe 'decât o beatitudine spirituală şi transcosmică (vezi totuşi, mai departe, § 190): într-adevăr,

sufletul eliberat de „materia karmică" se avântă „ca o săgeată" către cel mai înalt punct al Universului; acolo, într-un Empireu, el se reîntâlneşte şi comunică cu semenii, constituind o comunitate pur spirituală, chiar divină. Acest pesimism şi „spiritualism41 acosmic aminteşte de unele şcoli gnostice (§ 228) şi, cu importante deosebiri, de Sămkhya şi Yoga clasică (§ 139 sq.).

Karrnan joacă un rol hotărâtor, căci ei creează „materia karmică", un fel de organism psiho-corporal care se leagă de suflet şi îl obligă să transmigreze. Eliberarea (moksd) se obține prin încetarea oricărui contact cu materia, adică prin respingerea acelui karman deja absorbit şi prin oprirea oricărui nou influx karmic. Cum era de aşteptat, eliberarea se obține printr-o serie de meditații si concentrări de tip yogic12, care încununează o viață de asceză şi reculegere. Natural, nurnai eremiții şi eremitele pot spera într-o eliberare. Dar calea monastică este deschisă oricărui copil care a împlinit vârsta de opt ani, cu condiția să fie sănătos. După câțiva ani de studiu, novicele este inițiat de către un maestru şi rosteşte cele cinci legăminte: să cruțe orice viață, să spună numai adevărul, să nu posede şi să nu câştige nimic, să rămână cast. Cu această ocazie, ei primeşte un bol pentru cerşit pomană, o măturică cu care să-şi curețe drumul în fața sa, o bucată de muselină cu care îşi acoperă gura când vorbeşte (probabil pentru a evita înghițirea unor insecte). Viața rătăcitoare pe care o duc călugării şi călugărițele, cu excepția celor patru luni din timpul musonului, o imită întru toate pe aceea a lui Mahăvîra.

Potrivit tradiției, la moartea iui Mahăvîra existau, în afara unei vaste comunități laice, 14 000 călugări şi 36 000 călugărițe. Cifrele sunt probabil exagerate; dar ceea ce surprinde cel mai mult este marea majoritate a femeilor în sânul adepților, precum şi în comunitățile laice, cu atât mai mult cu cât, după unii maeştri jaina, călugărițele nu puteau aştepta eliberarea, pentru că nu le era

îngăduit să practice nuditatea monahală, însă numărul ridicat al femeilor, călugărițe sau laice, este atestat începând cu cea mai veche tradiție. Se crede că Mahăvîra se adresa mai ales semenilor săi, membrilor din aristocrația nobilă şi militară. Se poate prezuma că femeile aparținând acestor medii găseau în învățătura lui Mahăvîra, învățătură adâncindu-şi rdăcinile în spiritualitatea indiană cea mai arhaică, o cale religioasă care ie era refuzată în ortodoxia brahmanică.

154. Secta Ăjîvika şi atotputernicia „destinului"

Buddha îl considera pe Maskărin (Makhali) Gosăla cel mai primejdios rival. Discipol şi însoțitor al Iui Mahăvîra, mai mulți ani la rând, Gosâla a practicat asceza, a dobândit puteri magice şi a devenit căpetenia sectei Ăjîvika. Din unele aluzii biografice păstrate în scrierile buddhiste şi jainiste, reiese că Gosăla era urs vrăjitor puternic. Cu „focul său magic" el şi-a omorât unul dintre ucenici; dar, tocmai ca urmare a unei întreceri magice cu Mahăvîra şi a blestemului acestuia, Gosăla si-a pierdut viața (probabil între 485-484 Î.Hr.).

Etimologia termenului ățîvika rămâne obscură. Atacate de către buddhişti şi de jainişti, doctrinele şi practicile credincioşilor Ăjîvika sunt greu de reconstituit, în afara unor citate conservate în cărțile adversarilor, nimic din canonul lor n-a supraviețuit. Totuşi, se ştie că este vorba de o mişcare religioasă destul de veche, precedând cu mai multe generații buddhismul şi jainismul.

Ceea ce îl deosebea pe Gosăla de toți contemporanii era rigurosul său fatalism. „Străduința omului este zadarnică", în aceasta consta esența mesajului lui. Cheia de boltă a sistemului

12 Anumite tehnici corespund întru totul tradiției Yoga clasice, fixata mai târ/iu de Patanjali C§ 143). De exemplu, concentrarea (dhyăna] constă în a fixa activitatea psiho-mentală într-„un singur punct".

său consta dintr-un singur cuvânt: niyati, „fatalitatea", „destinul". Potrivit unui text buddhist, Gosăla credea că „nu există pricină sau motiv pentru decăderea ființelor, ființele sunt decăzute fără cauză, fără motiv. Nu există pricină a purității ființelor, ființele sunt purificate fără cauză, fără motiv. Nu există acțiune înfăptuită de tine însuți, nu există acțiune înfăptuită de altul, nu există acțiune omenească, nu există forță [...], energie [...], vigoare a omului [...], curaj omenesc. Toate ființele, toți indivizii, toate făpturile, toate lucrurile vii sunt fără voință, fără putere, fără energie, ele se manifestă prin efortul destinului, prin jocul contingențelor, prin însăşi starea lor..." (Sămannaphalasutta, 54; traducere de L. Renou). Altfel spus, Gosăla respinge doctrina panindiană a lui karman. După el, orice ființă trebuia să-şi străbată ciclul de 8 400 000 de eoni (mahăkalpă) şi, la sfârşit, eliberarea se săvârşea spontan, fără efort. Buddha considera criminal acest determinism implacabil, şi de aceea 1-a atacat pe Makhali Gosăla mai puternic decât pe oricare dintre contemporanii săi: el considera doctrina „fatalității" (niyati) drept cea mai primejdioasă.

Makhali Gosăla ocupă o poziție aparte în orizontul gândirii indiene: concepția sa deterministă îl îmboldea să studieze fenomenele naturale şi legile vieții13. Credincioşii Âjîvika umblau goi, urmând unui obicei anterior apariției lui Mahăvîra şi lui Makhali Gosăla. Ca toți asceții itineranți, ei îşi cerşeau hrana şi respectau reguli alimentare foarte severe: mulți îşi puneau capăt vieții, lăsându-se să moară de foame. Inițierea în ordin prezenta o trăsătură arhaică: neofitul trebuia să-şi

ardă mâinile strângând un obiect fierbinte; era îngropat până la gât şi i se smulgea părul fir cu fir. Nimic însă în ceea ce priveşte tehnicile spirituale ale adepților Âjîvika nu ni s-a păstrat. E de presupus că ei îşi aveau tradițiile lor ascetice şi propriile lor metode de meditație; este ceea ce ne lasă să înțelegem unele aluzii la un fel de nirvana, comparabil cu Cerul suprem al altor şcoli mistice14.

13 El a propus o clasificare a ființelor potrivit numărului de simțuri ale fiecărei specii, a schițat o doctrină a transformărilor din sânul Naturii (parinămavăda), sprijinindu-se pe observații precise cu privire la periodicitatea vieții vegetale.

14 Către secolul al X-lea d.Hr. adepții Âjîkiva, şi toată India, de altfel, au aderat la bhakti şi au sfârşit prin a se identifica cu o sectă visnuită, Pancaratra; cf. A.L. Basham, History and Doctrines ofÂjîvikas, pp. 280 sq.

Capitolul XIX

MESAJUL LUI BUDDHA:
DE LA TEROAREA ETERNEI REÎNTOARCERI LA BEATITUDINEA ABSOLUTULUI

155. Omul rănit de o săgeată otrăvită...

Buddha n-a acceptat niciodată să dea învățăturii sale structura unui sistem. Nu numai că a refuzat să țină discursuri filosofice, dar nu s-a pronunțat nici asupra unor puncte esențiale ale doctrinei, de pildă asupra regimului de sfințenie al celui intrat în Nirvana. Această tăcere a sa a născut, destul de devreme, interpretări, divergențe şi a suscitat ulterior apariția diferitelor şcoli şi secte. Transmisiunea orală a învățăturii Preafericitului şi redactarea Canonului ridică numeroase probleme şi ar fi zadarnic să nădăjduim că va veni o zi când ele vor putea fi rezolvate în chip satisfăcător. Dar, dacă pare imposibil de reconstituit, în integritatea sa, „mesajul autentic" al lui Buddha, ar fi excesiv să conchidem că încă în cele mai vechi texte doctrina sa se prezintă modificată radical.

De la început, comunitatea buddhistă (samgha) a fost organizată după reguli monastice (vinaya), care i-au asigurat unitatea. Cât priveşte doctrina, călugării împărtăşeau anumite idei fundamentale privind transmigrarea şi retribuția faptelor, tehnicile de meditație care duc la Nirvana şi „condiția de Buddha" (ceea ce s-a numit buddhologie). în plus, încă din vremea Preafericitului exista o masă de laici simpatizanți care, deşi acceptau învățătura, nu renunțau la lume. Datorită credinței lor în Buddha, a generozității lor pentru Comunitate, laicii dobândeau „merite" care le asigura o postexistență într-unul din multele Paradisuri, urmată de o reîncarnare superioară. Acest tip de devoțiune caracterizează „buddhismul popular". El are, prin mitologiile, ritualurile şi operele literare pe care le-a suscitat, o mare importanță în istoria religioasă a Asiei.

în esență, se poate spune că Buddha se opunea atât speculațiilor cosmologice şi filosofice ale brahmanilor şi sramanilor, cât şi diferitelor metode ale unei Sămkhya sau Yoga preclasice. Cât priveşte cosmologia şi antropogonia, pe care el refuză să le discute, este evident că pentru Buddha lumea n-a fost creată nici de către un zeu, nici de un demiurg, nici de către Spiritul rău (cum consideră gnosticii şi maniheenii; cf. § 229 sq.), ci continua să existe, adică este creată continuu, prin actele, bune sau rele, ale oamenilor.

în ce priveşte Sămkhya şi Yoga, Buddha împrumută şi dezvoltă analiza maeştrilor Sămkhya şi tehnicile contemplative ale yoginilor, respingând însă presupozițiile lor teoretice, în primul rând

ideea de Sine (purusa). Refuzul sau de a se lăsa antrenat în speculații de tot felul este categoric. El este admirabil ilustrat în celebrul dialog cu Mălunkyaputta. Acest călugăr se plângea de faptul că Preafericitul a lăsat fără răspuns probleme numeroase, cum ar fi: este Universul etern sau neetern? finit sau infinit? sufletul este de aceeaşi natură cu corpul sau e deosebit? există Tathăgata după moarte sau nu? etc. Mălunkyaputta îi cere maestrului să-şi precizeze gândirea, sau, dacă nu poate, să recunoască ca nu ştie să răspundă. Buddha îi istoriseşte atunci povestea cu omul rănit de o săgeată otrăvită. Prietenii şi părinții aduc un doctor, dar omul strigă: „Nu voi lăsa să mi se smulgă din trup această săgeată înainte de a şti cine m-a lovit, daca e un kşatriya sau un brahman [... J, care este familia sa, dacă e înalt, scund, sau de statură

291

Mesajul lui Buddha

potrivită, din ce oraş sau din ce sat se trage; nu voi lăsa să mi se scoată această săgeată înainte de a şti cu ce fel de arc s-a tras asupra mea [...], ce coardă avea arcul [...], ce fel de pană s-a întrebuințat pentru facerea săgeții, [...] cum era făcut vârful săgeții". Un astfel de om ar muri înainte de a cunoaşte toate aceste lucruri, a continuat Preafericitul, tot astfel e şi soarta celui care ar refuza să urmeze calea sfințeniei înainte de a fi rezolvat cutare ori cutare chestiune filosofică. De ce refuza Buddha să discute aceste probleme? „Pentru că acest lucru nu este util, nu e legat de viața sfântă şi spirituală, nu contribuie la dezgustul pentru lume, la detaşare, la încetarea dorinței, la pace, la pătrunderea profundă, la iluminare, la Nirvana!" Şi Buddha îi reaminteşte lui Mălunkyaputta ca el n-a predicat decât un singur lucru, şi anume: cele patru adevăruri nobile (Majjhimanikăya, I, 426).

156. Cele patru „Adevăruri Nobile" şi „Calea de Mijloc"

Cele patru „Adevăruri Nobile" conțin miezul învățăturii sale. El le-a predicat în prima sa cuvântare de la Benares, la scurt timp după Trezire, în fața celor cinci vechi însoțitori ai săi (§ 149). Primul adevăr priveşte suferința sau durerea (păli: dukkha). Pentru Buddha, ca şi pentru majoritatea gânditorilor şi religioşilor indieni de după Upanişade, totul este suferință, într-adevăr, „naşterea este durere, bătrânețea este suferință, boala este suferință, moartea este suferință. A fi unit cu ceea ce nu-ți place înseamnă suferință. A fi despărțit de ceea ce-ți place [...], a nu poseda ceea ce doreşti înseamnă suferință. Pe scurt, orice atingere cu (oricare din) cele cinci skandha implică suferință" (Majjhima, I, 141). Precizăm că termenul dukkha, de obicei tradus prin „durere" sau „suferință", are un sens mult mai larg. Diferitele forme de fericire sau chiar anumite stări spirituale obținute prin meditație sunt descrise ca fiind dukkha. După ce făcuse elogiul beatitudinii spirituale a unor asemenea stări yogice, Buddha adaugă că ele sunt „impermanente, dukkha, şi supuse schimbării" (Majjhima, 1,90). Ele sunt dukkha tocmai pentru că sunt impermanente1. După cum vom vedea, Buddha reduce „eul" la o combinație de cinci agregate (skandha) de forțe fizice şi psihice. Şi el precizează că dukkha înseamnă, în cele din urmă, toate cele cinci agregate2.

Al doilea adevăr nobil identifică originea suferinței (dukkha) în dorința, pofta sau „setea" (îanhă) care determină reîncarnările. Această „sete" caută mereu noi satisfacții; se pot distinge: dorința de satisfacere a plăcerilor simțurilor, dorința de perpetuare şi dorința de extincție (sau autoanihilare). Să remarcăm că dorința de autoanihilare este condamnată la fel ca alte manifestări ale „setei",

într-adevăr, fiind ea însăşi o „poftă", dorința de extincție, care poate mâna spre sinucidere, nu constituie o soluție, deoarece nu opreşte circuitul etern al transmigrărilor.
Al treilea adevăr nobil proclamă că eliberarea de durere (dukkha) constă în abolirea poftelor (tanhă). Ea echivalează cu Nirvana, într-adevăr, unul din numele Nirvănei este „Stingerea setei"" (tatihâkkhaya). în fine, al patrulea adevăr revelează căile care duc la încetarea suferinței.
Formulând cele patru Adevăruri, Buddha aplică o metodă a medicinei indiene, care întâi defineşte boala, apoi îi descoperă cauza, pe urmă decide suprimarea acestei cauze şi în cele
1 Scolastica buddhistă a distins trei feluri de dukkha: dukkha, suferința obişnuită, dukkha, suferința având drept cauză schimbarea şi dukkha ca stare condiționată (Visuddhimagga, p. 499; cf. W. Rahula, L'enseignement du Bouddha, p. 40). Dar deoarece totul este „condiționat"", totul este dukkha.
2 Cf. textele citate de W. Rahula, p. 41.

două extreme: căutarea fericirii procurate prin plăcerea simțurilor şi calea contrară, căutarea beatitudinii spirituale printr-un ascetism exagerat. „Calea de Mijloc" se mai cheamă „Calea cu opt brațe", pentru că ea constă din: 1) punct de vedere sau opinie corectă (sau adevărată), 2) gândire corectă, 3) vorbire corectă, 4) activitate corectă, 5) mijloace de existență corecte, 6) efort corect, 7) atenție corectă, 8) concentrare corectă.
Buddha revine neobosit asupra celor opt reguli ale „Căii", explicându-Ie în diverse chipuri, căci se adresa unor medii diferite. Aceste opt reguli erau uneori clasate după obiectivul lor. Aşa, de exemplu, un text din Majjhimanikăya (I, 301) defineşte învățătura buddhistă drept: 1) conduită etică (sila), 2) disciplină mentală (samădhi), 3) înțelepciune (pannâ, ser. prajna). Conduita etică întemeiată pe dragostea universală şi compasiunea pentru toate ființele constă, de fapt, din practicarea celor trei reguli (2-4) ale „Căii cu opt brațe", anume vorbirea dreaptă sau justă, activitatea corectă, trăirea corectă. Nenumărate texte explică ce se înțelege prin aceste formule3. Disciplina mentală (samădhi) constă din practicarea ultimelor trei reguli ale „Căii cu opt brațe" (6-8): efortul, atenția şi concentrarea corectă. E vorba de exerciții ascetice de tip Yoga, asupra cărora vom insista mai departe, căci ele constituie esențialul mesajului buddhic în ce priveşte înțelepciunea (prajna), ea rezultă din respectarea primelor două reguli: punct de vedere sau opinie corectă, gândire corectă.
157. Impermanența lucrurilor şi doctrina anatta
Meditând la primele două adevăruri nobile — suferința şi originea suferinței —, ascetul descoperă impermanența, deci nonsubstanțialitatea (păli: anatta) lucrurilor, şi totodată nonsubstanțialitatea propriei sale ființe. El se vede nu numai rătăcit printre lucruri (aşa cum se vede vedantinul, orficul ori gnosticul), ci şi împărtăşind modul lor de a exista. Căci totalitatea cosmică şi activitatea psihomentală constituie unul şi acelaşi Univers. Făcând o analiză necruțătoare, Buddha a arătat că tot ce există în lume se lasă clasat în cinci categorii, „ansambluri" sau „agregate" (skandha): 1) ansamblul „aparențelor" sau al sensibilului (care cuprinde totalitatea lucrurilor materiale, a organelor simțurilor şi a obiectelor lor); 2) senzațiile (provocate de contactul cu cele cinci organe ale simțurilor); 3) percepțiile şi noțiunile care rezultă

din aceasta (adică fenomenele cognitive); 4) construcţiile psihice (samskăra), cuprinzând activitatea psihică conştientă şi inconştientă; 5) gândurile (vijnăna), adică cunoştinţele produse de facultăţile senzoriale, şi mai ales de către spiritul (manas) care îşi arc sediul în inimă şi organizează experienţele senzoriale. Numai Nirvana nu este condiţionată, nu este „construită" şi, prin urmare, nu se lasă clasată printre „agregate".
Aceste „agregate" sau „ansambluri" descriu, la modul sumar, lumea lucrurilor şi condiţia umană. O altă formulă celebră recapitulează şi ilustrează în chip şi mai dinamic înlănţuirea cauzelor şi efectelor care prezidează ciclul vieţilor şi renaşterilor. Această formulă, cunoscută sub numele de „coproducere condiţionată" (pratltyasamutpăda, păli: paţiccasamuppăda), comportă doisprezece factori („braţe"), dintre care primul este ignoranţa. Ignoranţa e cea care produce voliţiunile; la rândul lor, acestea produc „construcţiile psihice" (samskăra), care condiţionează fenomenele psihice şi mentale, şi aşa mai departe — până la dorinţă, mai concret la dorinţa sexuală, care naşte o nouă existenţă şi în cele din urmă duce la bătrâneţe şi la moarte.
3 De exemplu, vorbirea dreaptă înseamnă abţinerea de la minciună, de la defăimare şi calomnie, de la orice cuvânt brutal, injurios sau răuvoitor, pe scurt de la pălăvrăgeală. Regula activităţii corecte interzice buddhistului să ucidă, să fure, să aibă raporturi sexuale ilegitime etc. Trăirea corectă exclude profesiunile dăunătoare altora.
293
Mesajul lui Buddha
In esenţă, ignoranţa, dorinţa şi existenţa sunt interdependente şi ele explică lanţul neîntrerupt al naşterilor, morţilor şi transmigrărilor.
Această metoda de analiză şi de clasificare nu este o descoperire a lui Buddha. Analizele Yoga şi Sămkhya preclasice, precum şi speculaţiile anterioare din Brahmane şi Upanisade, disociaseră şi clasaseră totalitatea cosmică şi activitatea psihomentală într-un anumit număr de elemente sau categorii, în plus, încă din epoca postvedică, dorinţa şi ignoranţa erau denunţate drept cauzele prime ale suferinţei şi transmigraţiei. Dar Upanisadele, ca şi Sămkhya şi Yoga, recunosc, în plus, existenţa unui principiu spiritual autonom, ăttnan sau purusa. Or, Buddha pare să fi negat, sau cel puţin trecut sub tăcere, existenţa unui atare principiu.
într-adevăr, numeroase texte considerate ca reflectând învăţătura originară a Maestrului contestă realitatea persoanei umane (pudgala), a principiului vital (jlva) sau a lui ătrnan. într-unul din discursurile sale maestrul declară drept „total absurdă" doctrina care afirmă: „acest univers este acest ătrnan; după moarte voi fi acela care este permanent, care rămâne, care durează, care nu se schimbă, şi voi exista ca atare în vecii vecilor"4. Se poate înţelege intenţia şi funcţia ascetică a acestei negaţii: meditând la irealitatea persoanei e distrus egoismul în înseşi rădăcinile sale.
Pe de altă parte, negarea unui „Sine"", supus transmigrărilor, dar susceptibil de a se elibera şi de a atinge Nirvana, ridica probleme. De aceea, în mai multe ocazii, Buddha a refuzat să răspundă la întrebările privind existenţa sau nonexistenţa lui ăîman. Astfel, el a tăcut când un credincios rătăcitor, Vacchagotta i-a pus întrebări în legătură cu aceste probleme. Dar, mai târziu, el i-a explicat lui Ananda sensul tăcerii sale: Dacă ar fi răspuns ca există un „Sine", ar fi minţit; în plus, Vacchagotta 1-ar fi catalogat pe Preafericit printre partizanii „teoriei eternaliste" (adică ar fi făcut din el un „filosof ca atâţia alţi). Dacă ar fi negat existenţa „Sinelui"", Vacchagotta 1-ar fi socotit

drept partizanul „teoriei nihiliste" şi, pe deasupra, Buddha i-ar fi agravat acestuia confuzia: „căci el ar fi gândit: înainte aveam într-adevăr un ătman, dar acum nu-1 mai am" (Samyutta Nikăya, IV, 400). Comentând acest celebru episod, Vasubandhu (secolul al V-lea d. Hr.) conchide: „A crede în existența «Sinelui» înseamnă a cădea în erezia permanenței; a nega, «Şinele» înseamnă a cădea în erezia aneantizării prin moarte"5.

Negând realitatea „Sinelui" (nairătmya), se ajunge la acest paradox: o doctrină care exaltă importanța faptei şi a „fructului" ei, răsplata faptei, neagă agentul „cel ce consumă fructul". Sau, cum spune, cu alte cuvinte, un învățat dintr-o epocă ulterioară, Buddhaghoşa: „Numai suferința există, dar cel ce suferă lipseşte. Actele există, dar nu aflăm actorul" (Visuddhimagga, p. 513). Totuşi, unele texte sunt mai nuanțate: „Cel care consumă fructul faptei dintr-o existență anumită nu este cel care a săvârşit fapta într-o existență anterioară, dar el nu este nici altul"6.

Atari ezitări şi ambiguități reflectă încurcătura provocată de refuzul lui Buddha de a tranşa anumite chestiuni controversate. Dacă Maestrul nega existența unui Sine ireductibil şi indestructibil, e pentru că el ştia că credința în ătman antrenează interminabile dispute metafizice şi încurajează orgoliul intelectual; în cele din urmă, ea împiedică Trezirea. Cum nu înceta să reamintească această Trezire, el propovăduia încetarea suferinței şi mijloacele de a o realiza. Nenumăratele controverse împrejurul „Sinelui" şi a „naturii stării de Nirvana" îşi aflau soluție în experiența Trezirii: ele erau insolubile prin gândire $i la nivelul verbalizării,

Totuşi, Buddha pare să fi acceptat o anume unitate şi continuitate a „persoanei" (pudgala). în predica despre povară şi purtătorul sarcinii, el afirmă: „Povara sunt cele cinci skandha,

4 Majjhunanikâya, I, 138.

5 Citat de L. de la Vallee Poussin, Nirvana, p, 108.

6 Citat de Vallee Poussin, Nirvana, p. 46.

materia, senzațiile, ideile, volițiunile, cunoaşterea; purtătorul poverii tstepuclgala, de exemplu, acest credincios venerabil, din familia cutare, numit cutare etc." (Sainyutta, III, 22). Dar el a refuzat să ia cuiva partea în controversa dintre „partizanii persoanei" (pudgalavădin) şi „partizanii agregărilor" (skandhavădin): el a păstrat o poziție „de mijloc"7. Totuşi, credința în continuitatea persoanei se menține, şi nu numai în mediile populare. Textele Jăîaka povestesc existențele anterioare ale lui Buddha, ale familiei sale şi ale tovarăşilor lui, şi identitatea personalităților lor e întotdeauna recunoscută. Cum am putea înțelege cuvintele pe care le rosteşte Siddhârtha, abia născut: „aceasta e ultima mea naştere" (§ 147), dacă se neagă continuitatea „persoanei adevărate" (chiar dacă buddhismul ezită să o numească „Şinele" sau pudgala)?

158. Calea care duce către Nirvana

Ultimele două Adevăruri trebuie meditate împreună. Se afirmă la început că întreruperea suferinței se obține prin încetarea totală a setei (tanha), i.e. „faptul de a se îndepărta (de această sete), de a renunța la ea, de a o respinge, de a se elibera, de a nu se lega de ea" (Majjhima, I, 141). Se precizează apoi că acele cărări care duc la oprirea suferinței sunt cele enunțate în „Calea cu opt brațe"". Ultimele două Adevăruri o afirmă explicit: 1) că Nirvana există, dar 2) că ea nu se poate dobândi decât prin tehnici speciale de concentrare şi de meditație. Implicit, acest lucru vrea

să spună că orice discuție privind natura Nirvânei şi modalitatea de existență a celui intrat în ea nu are nici un sens pentru cel care n-a atins cel puțin pragul acestei stări indicibile.
Buddha nu dă deloc o „definiție" a Nirvănei, dar revine neîncetat asupra unora din „atributele" sale. El afirmă că oamenii numiți arhat (sfinții eliberați) „au atins fericirea de neclintit"" (Udăna, VIII, 10), că Nirvana „este beatitudine" (Anguttara, IV, 414), că el, Preafericitul, „1-a atins pe Cel Nemuritor", şi că şi călugării îl pot atinge: „Vi-l veți însuşi încă din aceasta viață, veți trăi bucurându-vă de Cel Nemuritor" (Majjhima, I, 172). Arhaîul, „chiar din această viață, întărit, nirvanizat (nibutta), simțind fericirea în sine, îşi petrece vremea cu Brahman"8.
Buddha afirmă aşadar că Nirvana este „vizibilă aici", „manifestă", „actuală" sau „din lumea aceasta". Dar el insistă asupra faptului că el, singurul dintre yogini, „vede" şi posedă Nirvana. (Trebuie să înțelegem: el şi aceia care îi urmează calea, „metoda".) „Viziunea", numită în canon „ochiul sfinților" (ariya cakkhu), permite „contactul" cu necondiționatul, „nonconstru-itui"", cu Nirvana9. Or, această „viziune" „transcendentală" se obține prin anumite tehnici contemplative, practicate încă din timpurile vedice şi care au paralelisme în Iranul antic.
7 De ahfcl,pudgalavădin-ii înşişi se apropiau de adversarii lor, propunând o definiție paradoxală a persoanei: „Este fals ca pudgala să fie identic cu skandha; este fals ca el să difere de xkandha". Pe de altă parte, „partizanii agregărilor" au sfârşit prin a transforma „personalitatea" într-o „serie" (sa/ntăna) de cauze şi efecte, a căror unitate, deşi mobilă, nu este discontinuă, ceea ce o face să semene cu „sufletul". Aceste două interpretări vor fi elaborate de şcolile următoare, dar în istoria si gândirea buddhistă viitorul aparține partizanilor sufletului-serie. Este adevărat totuşi că singurele şcoli de la care ne-au parvenit scrierile şi pe care le cunoaştem mai bine profesează nairălmya, cf. Vallee Poussin, Nirvana, pp. 66 sq.
8 Anguîtara, II, 206; Majjhima, 1,341 etc. Texte citate de Vallee Poussin, pp. 72-73, care reamintesc de Bhagavad-Gîtâ, V, 24: „Numai cel care află fericirea, bucuria, lumina lăuntrică, yoginul identificat cu Brahman, atinge Nirvana care este Brahman". Un alt text buddhist ni-1 descrie astfel pe sfântul eliberat: „Despre călugărul acesta îți pot spune că nu o va lua nici Ia răsărit, nici Ia miazăzi, nici la apus j... J; încă din viața aceasta, el e dezlegat, intrat în Nirvana, răcorit, identificat cu Brahman (brahmlbhuta)"', cilat de Vallee Poussin, p. 73, n. 1.
9 Trebuie totuşi făcută o deosebire între Nirvana „vizibilă", adică accesibilă în timpul vieții, şi purinibbâna, care se realizează la moarte.

Pe scurt, oricare ar fi „natura" Nirvănei, este sigur că ea nu poate fi abordată decât prin metoda propovăduită de Buddha. Structura yogină a acestei metode este evidentă: ea comportă într-adevăr o serie de meditații şi concentrări care erau cunoscute de secole. Dar este vorba despre o Yoga dezvoltată şi reinterpretată de către geniul religios al Preafericitului. La început, călugărul se antrenează să reflecteze mereu la viața sa fiziologică, pentru ca să poată deveni conştient de toate actele sale, înfăptuite până atunci automat şi inconştient. De exemplu, „inspirând îndelung, el înțelege adânc această inspirație lungă; expirând scurt, el înțelege etc.' El se antrenează să fie conştient de toate expirațiile sale [...], de toate inspirațiile sale; el se antrenează să-şi prelungească şi rărească expirațiile [...] şi inspirațiile" (Dlgha II 291 sq) Tot astfel, călugărul se străduieşte să

înțeleagă pe deplin ce face atunci când merge, sau își ridică brațul, sau mănâncă, sau vorbește, sau tace. Această luciditate neîntreruptă îi confirmă lui friabilitatea lumii fenomenale și irealitatea „sufletului"10; ea contribuie mai ales la „transmutarea" experienței profane.

Călugărul poate să abordeze acum tehnicile propriu-zise cu o anumită încredere. Tradiția buddhistă le clasează în trei categorii: „meditările"" (jhăna, ser. dhyăna), „reculegerile" (samăpatti) și „concentrările"Jromăd/»V. Le vom descrie la început pe scurt, încercând apoi să le interpretăm rezultatele, în prima meditare (jhăna), călugărul, detașându-se de dorință simte „bucurie și fericire", însoțite de activitate intelectuală (judecată și reflexie), în al doilea jhăna, el obține liniștirea acestei activități intelectuale; prin urmare, el cunoaște seninătatea interioară, unificarea gândirii și „bucuria și fericirea" născute din această concentrare, în al treilea jhăna, el se detașează de bucurie și rămâne indiferent, dar pe deplin conștient și experimentează în corpul său beatitudinea, în fine, în al patrulea stadiu, renunțând la bucurie și la durere, el dobândește o stare de puritate absolută, de indiferență și de gândire treează11.

^ Cele patru samăpatti („reculegeri" sau „dobândiri") urmăresc procesul de „purificare" al gândirii. Golită de conținuturile sale, gândirea se concentrează succesiv asupra infinității spațiului, asupra infinității conștiinței, asupra „nihilității" și, în al patrulea samăpatti, ea atinge o stare care „nu este nici conștiință, nici nonconștiință". Dar bhikkhu trebuie să meargă și mai departe în această acțiune de purgare spirituală, realizând oprirea oricărei percepții și a oricărei idei (nirodhasamăpatti). Fiziologic, ascetul pare a fi într-o stare cataleptică, și se spune că el „atinge Nirvana cu trupul său", într-adevăr, un autor târziu declara că „acel bhikkhu care a știut să dobândească aceasta nu mai are nimic de făcut"12, în ce privește „concentrările" (samădhi), ele sunt exerciții yogice de durată mai scurtă decât jhăna și samăpatti și slujesc doar ca antrenament psihomental. Gândirea se fixează pe anumite obiecte sau noțiuni pentru a obține unificarea conștiinței și suprimarea activităților raționale. Se cunosc feluri deosebite de samădhi, fiecare urmărind un țel precis.

^ Practicând și stăpânind aceste exerciții yogice, precum și altele, asupra cărora nu vom putea zăbovi13, bhikkhu înaintează pe „calea eliberării". Se deosebesc patru stadii: 1) „Intrarea în șuvoi" este etapa atinsă de ascetul scăpat de erori și îndoieli, și care nu va renaște decât de

10 într-adevăr, comentariul Sumangala Vilăsiifl trage din meditația asupra gesturilor corporale concluzia următoare-„ti spun ca exista m ei o entitate vie care merge, o entitate vie care se odihnește; dar există acolo într-adevăr o entitate v.e care merge sau care se odihnește? Nu există așa ceva." în ce privește expirațiile și inspirațiile, bhikkhu descoperă că ele „se întemeiază pe materie, și materia este corpul material, și acestea sunt cele patru elemente etc " Cf M Eliade Le Yoga, p. 173.

!! Dlgha.l, 182sq.,textcitatînLe Yoga.pp. 174-175. Cf., de asemenea, Majjhima, 1,276 etc. Oricare ar fi progresele ulterioare ale unui bikkhu, stăpânirea celor patru jhăna îi face parte de o renaștere în sânul zeilor, care sunt cufundați perpetuu in aceste meditații.

12 Santideva (secolul VII d.Hr.), citat în Le Yoga, p. 171.

13 Reamintim cele opt „izbânzi" (vimokșa) și cele opt „etape de stăpânire" (abhibhăyatana).

şapte ori pe pământ; 2) „O singură întoarcere"", stadiul celui care şi-a diminuat patima, ura şi prostia, şi care nu va mai avea decât o singură naştere; 3) „Fără întoarcere", când monahul şi-a învins definitiv erorile, îndoielile şi dorinţele; el va renaşte în corpul unui zeu şi apoi va dobândi eliberarea; 4) „Cel ce a meritat" (arhat), curăţit de toate impurităţile şi pasiunile, înzestrat cu cunoaşteri supranaturale şi puteri miraculoase (siddhi), va ajunge în Nirvana la sfârşitul vieţii.

159. Tehnici de meditare şi iluminarea lor prin „înţelepciune"

Ar fi naiv să se creadă că s-ar putea „înţelege"" aceste exerciţii yogice, chiar înmulţind citatele din textele originale şi comentându-le. Numai practica, sub controlul unui maestru, e în stare să le dezvăluie structura şi funcţia. Acest lucru era valabil pentru epoca Upanişadelor şi continuă să fie şi pentru vremea noastră.

Să reţinem totuşi câteva puncte esenţiale.

1) Mai întâi, aceste exerciţii yogice sunt călăuzite de „înţelepciune"" (prajnă), adică de o perfectă înţelegere a stărilor psihice şi parapsihice experimentate de bhikkhu. Efortul de „a deveni conştient" de activităţile fiziologice cele mai obişnuite (respiraţie, mers, mişcările braţelor etc.) se prelungeşte în exerciţiile care dezvăluie yoginului „stări" inaccesibile pentru o conştiinţă profană.

2) Devenite „inteligibile", experienţele yogine sfârşesc prin a transmuta conştiinţa normală. Pe de o parte, călugărul este eliberat de erorile legate de structura însăşi a unei conştiinţe noniluminate (de exemplu, credinţa în realitatea „persoanei" sau în unitatea materiei etc.); pe de altă parte, datorită experienţelor sale supranormale, el atinge un nivel de înţelegere dincolo de orice sistem noţional, şi o atare înţelegere se refuză verbalizării.

3) Progresând în practica sa, buddhistul află noi confirmări ale doctrinei, în special evidenţa unui „Absolut", a unui „nonconstruit" care transcende toate modalităţile accesibile unei conştiinţe noniluminate, realitatea evidentă a unui „Nemuritor" (sau Nirvana), despre care nu se poate spune nimic decât că există. Un învăţat dintr-o epocă mai târzie rezumă foarte pertinent originea experimentală (i.e. yogică) a credinţei în realitatea stării de Nirvana. „Zadarnic se susţine că Nirvana nu există pentru că nu poate fi obiect de cunoaştere. Fără îndoială, starea de Nirvana nu poate fi cunoscută direct, aşa cum sunt cunoscute culoarea, senzaţia etc., ea nu este cunoscută indirect prin activitatea sa, aşa cum sunt cunoscute organele de simţ. Totuşi, natura şi activitatea sa [...J sunt obiect de cunoaştere [...]. Yoginul intrat în meditaţie, ia cunoştinţă de Nirvana, de natura sa, de activitatea sa. Când iese din contemplaţie el strigă: «O, Nirvana, distrugere, calm minunat, poartă de salvare», Orbii nu au dreptul să spună că cei care văd nu percep culorile şi culorile nu există numai pentru că ei nu văd albastrul şi galbenul"14.

Probabil că contribuţia cea mai genială a lui Buddha a fost articularea unei metode de meditaţie în care a reuşit să integreze practicile ascetice şi tehnicile yogice unor procedee specifice de înţelegere. Acest lucru a fost confirmat şi de faptul că Buddha acorda o valoare egală atât ascezei-meditaţie de tip Yoga, cât şi înţelegerii doctrinei. Dar, după cum era de aşteptat, cele două căi, care corespundeau de altfel celor două tendinţe divergente ale spiritului. n-au fost decât arareori stăpânite de către aceeaşi persoană. Foarte devreme încă, textele canonice au încetat să le mai pună de acord. „Călugării care se dedică meditaţiei yogice (/hainii) îi

14 Samghabhadra, citat de Vallee Poussin, ibid., pp. 73-74. Cf. Visuddhimagga: „Nu se poate afirma că un lucru nu există doar pentru că cei nătângi nu-1 văd".

blamează pe aceia care se dedică doctrinei (dhamma-yoginii), şi viceversa. Ei trebuie, dimpotrivă, să se preţuiască unii pe alţii. Rari sunt, într-adevăr, oamenii care îşi petrec timpul atingând cu trupul lor (adică: «realizând, trăind, experimentând») elementul nemuritor (adică Nirvana). Rari, de asemenea, aceia care văd realitatea profundă, pătrunzând-o prin prajnă (prin înţelegere)."15
Toate adevărurile revelate de către Buddha trebuiau realizate „la modul yogic", adică meditate şi „experimentate". De aceea, Ananda, discipolul favorit al Maestrului, deşi fără egal în cunoaşterea doctrinei, fusese exclus din Conciliu (§ 185): căci el nu era un arhat, adică nu avea o „experienţă yogică" desăvârşită. Un text celebru din Samyutta (II, 115) îi pune faţă în faţă pe Musîla şi Nărada, fiecare dintre ei reprezentând o anumită treaptă de desăvârşire buddhistă. Amândoi posedau aceeaşi ştiinţă, dar Nărada nu se consideră deloc arhat, deoarece nu realizase experimental „contactul cu Nirvana"16. Această dihotomie a continuat, accentuându-se, de-a lungul întregii istorii a buddhisrnului. Unii erudiţi buddhişti au afirmat chiar că „înţelepciunea" (prajnă) este capabilă să asigure ea singură dobândirea stării Nirvana, fără a mai fi nevoie de ajutorul experienţelor yogice. Ghicim în această apologie a „Sfântului uscat", a eliberatului prin prajnă, o tendinţă „antimistică", i.e. rezistenţa „metafizicienilor" faţă de excesele yogine.
Adăugăm că drumul spre Nirvana — ca şi, în Yoga clasică, drumul spre samâdhi — duce la dobândirea de puteri miraculoase (siddhi, păli: iddhi). Or, acest lucru îi punea în faţă lui Buddha (ca şi iui Patanjali, mai târziu) o nouă problemă. Căci, pe de o parte, „puterile sunt câştigate, inevitabil, în cursul practicii şi constituie, prin aceasta, indicaţii precise cu privire la progresul spiritual al ascetului: este o dovadă că acesta e pe punctul de a se „decondiţiona", o dovadă că a suspendat legile naturii în agrenajul cărora era prins şi strivit. Dar, pe de altă parte, „puterile" sunt periculoase în dublu sens, pentru că ele îl ispitesc pe bhikkhu cu o vană „stăpânire magică a lumii" şi, în plus, riscă să creeze confuzie în rândul profanilor.
„Puterile miraculoase" fac parte din cele cinci clase de Ştiinţe Superioare (abhijnă anume: 1) siddhi, 2) ochiul divin, 3) auzul divin, 4) cunoaşterea gândirii altuia şi 5) amintirea existenţelor anterioare). Nici una din aceste cinci abhijnă nu se deosebeşte de „puterile" susceptibile de a fi dobândite şi de către călugării nebuddhişti. în Dlghanikăya (î, 78 sq.), Buddha afirmă că bhikkhu în meditaţie este în stare să se multiplice, să se facă nevăzut, să străbată prin pământ, să meargă pe apă, să zboare în cer, sau să audă sunete celeşti, să cunoască gândurile altuia, să-şi reaminteascâ vieţile anterioare. Dar el nu uită să adauge că posesiunea acestor „puteri" riscă să-1 deturneze pe călugăr de la adevăratul său ţel, Nirvana, în plus, etalarea unor atari „puteri" nu ajuta la propagarea salvării; alţi yogini şi extatici puteau să facă aceleaşi miracole; în plus, profanii puteau să creadă că era vorba pur şi simplu de magie. De aceea, Buddha interzicea sever etalarea unor atari „puteri miraculoase" în faţa profanilor.
160. Paradoxul Incondiţionatului
Dacă se ţine seamă de transmutarea conştiinţei profane, dobândită de către bhikkhu, şi de extravagantele experienţe yogice şi parapsihologice pe care le săvârşeşte, înţelegem perplexitatea, ezitările, ba chiar contradicţiile textelor canonice în ceea ce priveşte „natura" stării de Nirvana şi

„starea" celui eliberat. S-a discutat pe larg pentru a se şti dacă modul de a fi al

15 Anguttara, III, 355, citat din Le Yoga, p. 178.

lf) Cf. Le Yoga, p. 180. Vezi alte texte citate în Vallee Poussin, „Musîla el Nărada"", pp. 191 sq.

celui „nirvanat" echivalează cu o extincție totală sau cu o postexistență beatifică indicibilă. Buddha a comparat dobândirea stării Nirvana cu stingerea unei flăcări. Dar, s-a remarcat că pentru gândirea indiană stingerea focului nu înseamnă aneantizarea lui, ci regresiunea la o stare virtuală17. Pe de altă parte, dacă Nirvana este Incondiționatul prin excelență, Absolutul, el transcende nu numai structurile cosmice, ci şi categoriile cunoaşterii, în acest caz, se poate afirma că „nirvanatul" nu mai există (dacă se înțelege existența ca un mod de a fi în lume), dar se poate şi afirma că el „există" în Nirvana, în Incondiționat, deci într-o modalitate de existență imposibil de imaginat.

Buddha a lăsat, pe bună dreptate, această problemă deschisă. Căci numai cei care s-au angajat pe „Cale" şi au realizat cel puțin anumite experiențe yogice, „iluminându-le" cum se cuvine prin prajnă, îşi dau seama că, o dată cu transmutarea conştiinței, construcțiile verbale şi structurile gândirii sunt abolite. Se irumpe atunci într-un plan paradoxal, şi aparent contradictoriu, în care existentul coincide cu nonexistentul; se poate prin urmare afirma că „Şinele"" există şi totodată nu există, că eliberarea este stingere şi în acelaşi timp beatitudine. într-un anume sens, şi în pofida deosebirilor dintre Sămkhya-Yoga şi buddhism, cel „nirvanat" poate fi comparat cujivanmukta, „eliberatul în viață" (§ 146).

E important totuşi de subliniat că echivalența dintre starea Nirvana şi transcenderea absolută a Cosmosului, adică aneantizarea lui, este ilustrată, de asemenea, de numeroase imagini şi simboluri. Am amintit deja simbolismul cosmologic şi temporal al „celor Şapte Paşi ai lui Buddha" (§ 147). Trebuie adăugată parabola „oului spart", folosită de către Buddha pentru a proclama că el a spart roata existențelor (samsăra), altfel spus că a transcendat atât Cosmosul, cât şi timpul circular. Nu mai puțin spectaculoase sunt imaginile „demolării casei" de către Buddha şi a „acoperişului spart" de arhați, imagini care traduc aneantizarea întregului univers condiționat18. Reamintindu-ne importanța omologiei „Cosmos-casă-corp omenesc" pentru gândirea indiană (şi, în general, pentru gândirea tradițională, arhaică), putem aprecia noutatea revoluționară a obiectivului propus de către Buddha. Idealului arhaic de „instalare într-un locaş statornic" (adică de asumare a unei situații existențiale într-un Cosmos perfect), Buddha îi opune idealul elitei spirituale căreia îi era contemporan: aneantizarea lumii şi transcenderea oricărei „situații" condiționate.

Totuşi, Buddha nu pretinde câtuşi de puțin că propovăduieşte o doctrină „originală". El repetă de nenumărate ori că urmează „calea veche", doctrina atemporală (akaliko) împărtăşită de către „sfinții" şi „desăvârşit treziții" vremilor trecute19. Era un alt mod de a sublinia adevărul „etern" şi universalitatea mesajului său.

17 A. B. Keith a relevat existența aceleiaşi imagini în Upanisade, iar Senart în Epopee: cf. Vallee Poussin, Nirvana, p. 146.

18 Ve/i textele citate în Images el symbolex, pp. 100 sq. şi în „Briser le toit de la maison",

passim.

19 „Am văzut calea antică, străvechea cale întemeiată de către toți desăvârşit treziții unei epoci. Iată cărarea pe care pretind că am urmat-o" (Samyutia-nikăya, II, 106). într-adevăr, „aceia care, în vremurile trecute, au fost sfinții, desăvârşit treziți, toate acele ființe sublime şi-au călăuzit cum se cuvine discipolii lor către un asemenea țel, tot astfel cum, astăzi, sunt călăuziți discipolii, cum se cuvine, de către mine însumi; si aceia care, în vremurile viitoare, vor fi sfinții, desăvârşit treziți, toate acele ființe sublime nu vor pregeta să-şi călăuzească, aşa cum se cuvine, discipolii, tot aşa cum, azi, sunt călăuziți cum se cuvine discipolii mei de către mine însumi" (Majj., II, 3-4; cf. II, 112; III, 134).

Capitolul XX

RELIGIA ROMANĂ: DE LA ORIGINI PÂNĂ LA PROCESUL BACCHANALIILOR (-186)

161. Romulus şi victima sacrificială

După vechii istorici, întemeierea Romei a avut loc către 754 î.Hr. şi descoperirile arheologice confirmă validitatea acestei tradiții: vatra celebrei Urhs a început a fi locuită din mijlocul secolului al VlII-lea. Mitul întemeierii Romei şi legendele primilor regi sunt deosebit de importante pentru înțelegerea religiei romane, dar această summa mitologică reflectă totodată anumite realități etnografice şi sociale. Evenimentele fabuloase care au prezidat naşterea Romei ne relatează despre 1) un grup de fugari de diverse origini şi 2) unirea a două grupuri etnice distincte; or, etnia latină, din care a ieşit poporul roman, este rezultatul unui amestec dintre populațiile neolitice autohtone şi năvălitorii indo-europeni coborâți din țările transalpine. Această primă sinteză constituie modelul exemplar al națiunii şi al culturii romane, într-adevăr, procesul de asimilare şi de integrare etnică, culturală şi religioasă s-a perpetuat până la sfârşitul Imperiului.

Conform tradiției consemnate de către istorici, Numitor, regele Albei, a fost uzurpat de către fratele său Amulius. Spre a-şi consolida regatul, Amulius i-a masacrat pe fiii lui Numitor şi a obligat-o pe sora lor, Rhea Sylvia, să devină vestală. Dar Sylvia a fost însămânțată de zeul Marte şi a dat naştere la doi băieți, Romulus şi Remus. Abandonați, din porunca lui Amulius, pe malurile Tibrului, gemenii sunt alăptați în chip miraculos de către o lupoaică, sunt găsiți la puțin timp după aceasta de un păstor şi crescuți de soția acestuia. Ajunşi la vârsta bărbăției, Romulus şi Remus s-au făcut recunoscuți de către bunicul lor, şi după zdrobirea uzurpatorului 1-au reurcat pe Numitor pe tron. Totuşi, ei au părăsit Alba şi au hotărât să întemeieze un oraş exact în locul în care îşi petrecuseră copilăria. Pentru a cere sfatul zeilor, Romulus a ales Palatinul, în vreme ce Remus a ales colina Aventinului. Primul care a zărit semnalul augural a fost Remus: un stol de şase vulturi. Dar Romulus a văzut doisprezece şi lui i-a revenit cinstea de a întemeia oraşul. El a trasat cu plugul o brazdă împrejurul Palatinului: pământul aruncat de brăzdar reprezenta zidurile, brazda reprezenta şanțul de lângă ziduri. Romulus a ridicat plugul pe o porțiune a brazdei ca să însemne astfel locul viitoarelor porți ale Romei. Ca să ridiculizeze terminologia extravagantă a fratelui său, Remus a încălcat dintr-un singur salt „zidurile" şi „şanțul". Atunci Romulus s-a năpustit asupra lui şi 1-a ucis strigând: „Aşa va pieri oricine, în viitor, îmi va încălca zidurile!"1

Caracterul mitologic al acestei tradiții este manifest. Regăsim în ea tema expunerii noului născut din legendele lui S argon, Moise, Cyrus şi a altor personaje celebre (cf. §§58, 105). Lupoaica, trimisă de Marte ca să-i alăpteze pe gemeni, prefigurează vocația războinică a romanilor.

Abandonarea şi alăptarea sa de către femela unei fiare sălbatice constituie prima încercare inițiatică pe care trebuie să o învingă viitorul erou. Ea este urmată de ucenicia
1 Cf. Titus Livius, I, 3 sq.; Ovidiu, Fasti, II, 381 sq.; Dionysios din Halicarnas, Antiquit. Rom., l, 76 sq.; Plutarh, Romulus, III-XIetc.

adolescentului printre oamenii sărmani şi simpli, care ignoră adevărata sa identitate (de exemplu, Cyrus). Tema „fraților (gemeni) vrăjmaşi", ca şi aceea a suprimării unchiului (sau a bunicului), cunoaşte şi ea o largă răspândire, în ce priveşte ritualul întemeierii unui oraş printr-o brazdă (sulcus primigenius), s-au arătat paralelismele din nenumărate culturi. (Invers, o cetate vrăjmaşă era nimicită ritualic, când i se distrugeau zidurile şi se trăgea o brazdă împrejurul ruinelor2.) La fel ca în atâtea alte tradiții, întemeierea unui oraş reprezintă, în fond, repetiția cosmogonici. Sacrificarea lui Remus oglindeşte sacrificiul cosmogonic primordial de tip Puruşa, Ymir, Pan Ku (cf. § 75). Jertfit în vatra Romei, Remus asigură viitorul fericit al Oraşului, adică naşterea poporului roman şi venirea lui Romulus la domnie3.
Este greu de precizat cronologia şi, mai ales, modificările acestei tradiții mitologice, înainte ca ea să fi fost înregistrată de către primii istorici. Arhaismul ei este de netăgăduit, şi s-au pus în evidență anumite analogii cu cosmogoniile indo-europene4. Mai instructiv pentru ceea ce ne-am propus este să vedem repercusiunea acestei legende în conştiința romanilor. „De acest sacrificiu sângeros, primul oferit divinității Romei, poporul îşi va aminti întotdeauna cu spaimă. La mai mult de şapte sute de ani după întemeiere, Horațiu îl va mai considera încă un fel de păcat originar ale cărui consecințe trebuiau în mod ineluctabil să provoace pierderea cetății, împingându-i pe fiii săi să se masacreze între ei. în fiecare moment critic din istoria sa, Roma se va autointeroga cu spaimă, crezând că simte apăsarea unui blestem. La fel ca şi la naştere, ea nu îşi va fi aflat pace nici cu oamenii, nici cu zeii. Această nelinişte religioasă va apăsa asupra destinului ei"5.
162. „Istoricizarea" miturilor indo-europene
Tradiția relatează popularea Oraşului cu păstorii din regiune şi apoi cu proscrişii şi vagabonzii din Latium. Pentru a avea femei, Romulus s-a folosit de un vicleşug: în timpul unei sărbători care strânsese mult popor din cetățile vecine, tovarăşii săi s-au năpustit asupra tinerelor sabine şi le-au dus la casele lor. Războiul care a izbucnit între sabini şi romani s-a prelungit fără nici un rezultat militar, până în momentul când femeile s-au interpus între rudele lor şi răpitori, împăcarea a determinat ca nenumărați sabini să se instaleze în cetate. După ce i-a organizat Romei structura politică, creând senatul şi adunarea poporului, Romulus a dispărut în timpul unei furtuni violente şi poporul 1-a proclamat zeu.
în pofida fratricidului său, figura lui Romulus a devenit şi a rămas exemplară în conştiința romanilor: el a fost întemeietorul şi legislatorul, războinicul şi preotul, în acelaşi timp. Cu privire la succesorii săi, tradițiile converg şi se acordă. Primul, sabinul Numa, s-a consacrat organizării instituțiilor religioase; el s-a remarcat mai ales prin venerația sa pentru F ide s Publica, Buna-Credință, zeiță care călăuzeşte atât raporturile dintre indivizi, cât şi relațiile între etnii. Dintre regii care i-au succedat, cel mai faimos a fost al şaselea, Servius Tullius; numele lui se leagă de

reorganizarea societății romane, de reformele administrative şi de mărirea Oraşului.
S-a discutat îndelung veridicitatea acestei tradiții, care povesteşte atâtea evenimente fabuloase, de la întemeierea Romei până la răsturnarea ultimului rege, etruscul Tarquinius Superbus, şi inaugurarea Republicii. Foarte probabil, amintirea unui anumit număr de personaje

2 Servius, ad Aeneis IV, 212.

3 Cf. Florus, Rerum Romanorum epitome, 1,1,8: Propertius, IV, 1,31; vezi, de asemenea, Jean Puhvel, „Remus el frater", pp. 154 sq.

4 Cf. J. Puhvel, op. cit., pp. 153 sq.; Bruce Lincoln, „The Indo-European Myth ot'Creation", pp. 137 sq.

5 Pierre Grimal,La civilization romaine, p. 27. Horațiu evocă consecințele fratricidului originar, în Epoda VII, 17-20.

şi de evenimente istorice, deja modificate de pulsiunile memoriei colective, au fost interpretate şi organizate conform unei concepții istoriografi ce aparte. Georges Dumezil a arătat în ce sens au istoricizat romanii marile teme ale mitologiei indo-europene (cf. § 63); în asemenea măsură încât s-a putut spune că cea mai veche mitologie romană, aceea de dinainte de influențele etrusce şi greceşti, se află camuflată în primele cărți ale lui Titus Livius.
Astfel, în legătură cu războiul dintre romani şi sabini, Dumezil remarcă uimitoarea simetrie cu un episod central al mitologiei scandinave, anume conflictul dintre două noroade de zei, Asenii şi Vanii. Primii sunt grupați în jurul lui Othin şi al lui Thorr. Othin, căpetenia lor este zeul-rege magician; Thorr, zeul ciocanului, este marele luptător al cerului. Dimpotrivă, Vanii sunt zeii fecundității şi ai bogăției. Atacați de către Aseni, Vanii rezistă; dar, după cum spune Snorri Sturlusson, „când o tabără, când cealaltă avea victoria". Obosiți de această costisitoare alternanță de semisuccese, Asenii şi Vanii fac pace: principalii zei Vani se instalează în lăcaşul Asenilor, completând astfel, prin fecunditatea şi bogăția pe care ei le reprezintă, ceata zeilor grupați în jurul lui Othin. Astfel se desăvârşeşte fuziunea celor două popoare de zei, şi niciodată nu va mai fi vreun alt conflict între Aseni şi-Vani (§ 174).
Georges Dumezii subliniază analogiile cu războiul dintre romani şi sabini. Pe de o parte, Romulus, fiu al lui Marte şi protejat al lui lupiter, şi tovarăşii săi, războinici de temut, dar săraci şi lipsiți de femei; pe de altă parte, Tatius şi sabinii, însemnați prin bogăție şi fecunditate (căci ei posedau femei). Aceste două tabere sunt, în fond, complementare. Războiul nu se termină ca urmare a unei victorii, ci grație inițiativei soțiilor, împăcați, sabinii hotărăsc să se unească cu tovarăşii lui Romulus, aducându-le acestora bogăția. Cei doi regi, deveniți tovarăşi, instituie cultele: Romulus pentru lupiter unicul, Tatius zeilor legați de pământ şi de rodnicie, printre care figurează Quirinus. „Niciodată, nici sub această domnie, nici mai târziu, nu s-a mai auzit vorbindu-se despre neînțelegerea dintre componenta sabină şi componenta latină, albană, romuleană a Romei. Societatea este desăvârşit aşezată."6
Desigur, e posibil, aşa după cum cred numeroşi savanți, ca acest război, urmat de o reconciliere, să oglindească o anumită realitate istorică, şi anume fuziunea dintre „autohtoni" şi cuceritorii indo-europeni7. Dar este semnificativ că „evenimentele istorice" au fost regândite si organizate

potrivit cu o schemă mitologică proprie societăţilor indo-europene. Surprinzătoarea simetrie dintre un episod mitologic scandinav şi o legendă istorică romană îşi relevă semnificaţia ei profundă când se examinează ansamblul moştenirii indo-europene la Roma. Amintim mai întâi că cea mai veche triadă romană — lupiter, Marte, Quirinus — exprimă ideologia tripartită atestată la alte popoare indo-europene, adică: funcţia suveranităţii magice şi juridice (lupiter; Varuna şi Mitra; Othin), funcţia zeilor forţei războinice (Marte, Indra, Thorr) şi, în sfârşit, aceea a divinităţilor fecundităţii şi prosperităţii economice (Quirinus, gemenii Nasatya, Freyr). Această triadă funcţională constituie modelul ideal al diviziunii tripartite a societăţilor indo-europene în trei clase: preoţi, războinici şi crescători de vite-agricultori (brahmana, ksatriya şi vaisya, pentru a nu cita decât exemplul indian; cf. § 63). La Roma, tripartiţia socială a fost dislocată destul de devreme; dar se poate descifra memoria tradiţiei legendare a celor trei triburi.
Totuşi, esenţialul moştenirii indo-europene s-a păstrat într-o formă puternic istoricizată. Cele două tendinţe complementare ale primei funcţii — suveranitate magică şi suveranitate juridică, ilustrate de perechea Varuna-Mitra — se regăsesc la cei doi întemeietori ai Romei: Romulus şi Tatius. Primul, semizeul violent, este protejatul lui lupiter Feretrius; al doilea,
6 Georges Dumezil, L'heritage indo-europeen ă Rome, pp. 127-142; La religion ramaine archaique, pp. 82-88.
7 Dar ar fi imprudent să căutăm a identifica componentele etnice după riturile funerare, atribuind înhumarea sabinilor şi incinerarea latinilor; cf. H. Miiller-Karpe, citat de G. Dumezil, Rel. rom. arch., p. K).

măsurat şi înţelept, instituitor de sacra şi lege s, este devotul lui Fides Publica. Ei sunt urmaţi de regele exclusiv războinic, Tullus Hostilius şi de Ancus Marcius, sub domnia căruia Oraşul se deschide belşugului şi comerţului la mare distanţă8. Pe scurt, reprezentanţii divini ai celor trei funcţii s-au metamorfozat în „personaje istorice" şi anume în seria primilor regi ai Romei. Formula ierarhică originară — tripartiţia divină — a fost exprimată în termeni temporali, ca o succesiune cronologică.
Georges Dumezil a scos în evidenţă şi alte exemple de istoricizare a miturilor indo-europene la Roma. Amintim victoria celui de al treilea Horaţiu asupra celor trei Curiaţi, care transpune victoria lui Indra şi Trita asupra Tricefalului. Sau legenda celor doi mutilaţi, Cocles şi Scaevola („Ciclopul" şi „Stângaciul") şi paralela sa în perechea zeului Chior şi a zeului Ciung al scandinavilor, adică Othin şi Thorr9.
Rezultatul acestor cercetări comparative au o consecinţă importantă. Ele arată mai întâi că originile religiei romane nu trebuie căutate în credinţele de tip „primitiv"10, căci ideologia religioasă indo-europeană era încă activă în perioada formării poporului roman. Această moştenire cuprindea nu numai o mitologie şi o tehnică religioasă specifice, ci şi o teologie coerentă şi clar formulată: e de ajuns să se citească analizele pe care Dumezil le face termenilor de maiestas, gravitas, moş, augur, augustus etc.11.
„Istoricizarea" temelor mitologice şi a scenariilor mitico-religioase indo-europene este importantă şi din altă pricină. Acest proces dezvăluie una din trăsăturile caracteristice ale geniului religios

roman, anume tendința sa ametafizică şi vocația sa „realistă", într-adevăr, ne frapează interesul pasionat, religios al romanilor față de realitățile imediate ale vieții cosmice şi ale istoriei, importanța considerabilă pe care o acordă ei fenomenelor insolite (considerate drept tot atâtea prevestiri) şi, mai ales, încrederea lor gravă în puterile riturilor.

Pe scurt, supraviețuirea moştenirii mitologice indo-europene, camuflată în cea mai străveche istorie a Cetății, constituie prin ea însăşi o creație religioasă susceptibilă de a ne dezvălui structura specifică a religiozității romane.

163. Caracterele specifice ale religiozității romane

Dispoziția ametafizică şi interesul foarte viu (de natură religioasă!) pentru realitățile imediate, cosmice şi istorice se dezvăluie de timpuriu în atitudinea romanilor față de anomalii, accidente sau inovații. Pentru romani, ca şi pentru societățile rurale în general, norma ideală se manifesta în regularitatea ciclului anual, în desfăşurarea ordonată a anotimpurilor. Orice inovație radicală echivala cu o atingere adusă normei: în ultimă instanță, ea presupunea riscul unei reîntoarceri la haos (cf. o concepție similară în Egiptul antic, § 25). Tot astfel, orice anomalie — minuni, fenomene insolite (naşteri monstruoase, ploi cu pietre etc.) — denunța o criză în raporturile dintre zei şi oameni. Minunile proclamau nemulțumirea, ba chiar mânia zeilor. Fenomenele aberante echivalau cu nişte manifestări enigmatice ale zeilor; dintr-un anumit punct de vedere, ele constituiau „teofanii negative".

8 Vezi, dintre ultimele lucrări, G. Dumezil, Mythe et epopee, I, pp. 271 sq.; III, pp. 211 sq.

9 G. Dume'zil, La religion romaine archaîque, p. 90, cu trimiterile la lucrările anterioare.

10 Demers ilustrat mai ales de către H. J. Rose, care identifica numen cu mana, neglijând faptul că „timp de secole numen n-a fost decât numen dei, voința exprimată de cutare zeu" (G. Dumezil, La rel. rom. arch., p. 47).

1' Cf. Idees romaines, pp. 31-152. Desigur, alături de acest sistem general de explicare teoretică şi totodată de stăpânire empirică a lumii, existau numeroase credințe şi figuri divine de origine străină; dar în perioada genezei poporului roman această moştenire religioasă alogenă afecta mai ales straturile rurale.

Iahve, şi el, îşi vestea intențiile prin intermediul fenomenelor cosmice şi al evenimentelor istorice: profeții nu încetau să le comenteze, subliniind amenințările teribile pe care le anunțau (cf. §§116 sq.). Pentru romani, semnificația precisă a minunilor nu era evidentă; ea trebuia să fie descifrată de către profesioniştii cultului. Aceasta explică importanța considerabilă a tehnicilor divinatorii şi respectul, amestecat cu teamă, de care se bucurau haruspiciile etrusce şi, mai târziu, Cărțile Sibiline şi alte culegeri oraculare. Divinația consta în interpretarea prevestirilor văzute (auspicia) sau auzite (omina). Numai magistrații şi şefii militari erau autorizați să le explice. Dar romanii îşi rezervaseră dreptul de a refuza prevestirile (cf., inter alia, Cicero, De divinatione, I,29). Cutare consul, care era şi augur, poruncea să fie transportat în litieră închisă, pentru a putea ignora semnele, care ar fi putut să-i contrarieze planurile (De divinatione, II, 77). O dată descifrată semnificația minunii, se făcea apel la lustrații şi ia alte rituri de purificare; căci aceste „teofanii negative" denunțaseră prezența unei murdăriri şi aceasta trebuia cu grijă îndepărtată.

La prima vedere, teama nemăsurată de minuni şi de maculări ar putea fi interpretată ca o spaimă născută de superstiție. Era vorbă însă de un tip particular de experiență religioasă. Căci prin intermediul unor atari manifestări insolite se angajează dialogul dintre zei şi oameni. Această atitudine în fața sacrului este consecința directă a valorizării religioase a realităților naturale, a activităților umne şi a evenimentelor istorice, pe scurt a concretului, a particularului şi a imediatului. Proliferarea riturilor constituie un alt aspect al acestui comportament, întrucât voința divină se manifestă hic et nune, într-o serie nelimitată de semne şi de incidente insolite, e important de ştiut care ritual va fi mai eficace. Nevoia de a recunoaşte, în amănunt, manifestările specifice tuturor entităților divine a încurajat un proces destul de complex de personificare. Multiplele epifanii ale unei divinități, ca şi funcțiile sale diferite, tind să se distingă ca „persoane" autonome.
în anumite cazuri, aceste personificări nu ajung să degaje o adevărată figură divină. Ele sunt evocate una după cealaltă, întotdeauna însă în grup. Astfel, de exemplu, activitatea agricolă se desfăşoară sub semnul unui anumit număr de entități, fiecare prezidând într-un moment particular — de la reîntoarcerea la pârloagă şi aratul cu brazde groase, până la secerişul recoltei, căratul şi înmagazinatul ei. La fel, cum aminteşte cu umor Sfântul Augustin (De civitate Dei, VII, 3) se invocau Vaticanus şi Fabulinus, pentru a-1 ajuta pe noul-născut să scâncească şi să vorbească, Educa şi Polina, pentru a-1 face să mănânce şi să bea, Abeona ca să-1 învețe să umble în picioare şi aşa mai departe. Dar aceste entități supranaturale sunt evocate doar în legătură cu muncile agricole şi în cultul privat. Ele sunt lipsite de o adevărată personalitate şi puterea lor nu depăşeşte zona limitată în care acționează12. Morfologic, aceste entități nu împărtăşesc condiția zeilor.
Imaginația mitologică mediocră a romanilor şi indiferența lor față de metafizică sunt compensate, vom vedea imediat, de interesul lor pasionat pentru concret, particular şi imediat. Geniul religios roman se distinge prin pragmatism, prin căutarea eficacității şi, mai ales, prin „sacralizarea"' colectivităților organice: familie, gens, patrie. Celebra disciplină romană, fidelitatea față de angajamente (ftdes13), devotamentul față de Stat, prestigiul religios al Dreptului se traduc prin deprecierea persoanei umane: individul conta numai în măsura în care aparținea grupului său. Abia mai târziu, sub influența filosofici greceşti şi a cultelor orientale ale mântuirii, au descoperit romanii importanța religioasă a persoanei; dar această descoperire, care va avea consecințe considerabile (cf. § 206), a afectat mai ales populația urbană.
12 în plus, chiar în aceste zone limitate, aceste entități nu sunt importante; cf. G. Dume"zil, Rel. rom., arch., pp. 52 sq.
13 Cu privire lafides, vezi G. Dumezil, Rel. rom. arch., p. 156, n. 3 (bibliografie recentă).

Caracterul social al religiozității romane14, si în primul rând importanța acordată raporturilor cu celălalt, sunt clar exprimate prin termenul pietas. în ciuda raporturilor sale cu verbul piare (a împăca, a şterge o pată, o prevestire rea etc.), pietas desemnează respectarea scrupuloasă a riturilor, dar şi respectul față de relațiile naturale (adică, orânduite potrivit normelor) dintre ființele umane. Pentru un fiu,pietas consta în supunerea față de tatăl său; nesupunerea echivala cu un act monstruos, contrar ordinii naturale, şi cel vinovat trebuia să ispăşească această dezonoare

cu moartea. Alături de pietas față de zei, există pietas față de membrii grupului de care aparții, față de cetate şi, în sfârşit, față de toți oamenii. „Dreptul ginților" (jus gentium) prescria îndatoririle față de străini, chiar. Această concepție s-a desăvârşit „sub influența filosofiei elenice când s-a degajat cu limpezime ideea de humanitas, ideea că faptul însuşi de a aparține spiței umane constituie o adevărată înrudire asemănătoare cu aceea care lega pe membrii aceleiaşi gens sau aceleiaşi cetăți şi crea o datorie de solidaritate, de prietenie sau cel puțin de respect"15. Ideologiile umanitariste din secolele al XVIII-lea şi al XlX-lea nu fac decât să reia şi să elaboreze, deşi desacralizând-o, vechea concepție romană de pietas.

164. Cultul casnic: Penații, Larii, Manii

Până la sfârşitul păgânismului, cultul casnic — condus de pater familias — îşi menține autonomia şi importanța alături de cultul public, săvârşit de profesioniştii care depind de stat. Spre deosebire de cultul public, care a fost mereu modificat, cultul domestic, practicat în jurul căminului, nu pare să se fi modificat sensibil de-a lungul a douăsprezece secole de istorie romană. E vorba, desigur, de un sistem de cult arhaic, căci e atestat şi la alte popoare indo-europene. Ca şi în India ariană, focul domestic constituia centrul cultului: i se ofereau sacrificii alimentare zilnice, flori de trei ori pe lună etc. Cultul se adresa Penaților şi Larilor, personificări mitico-rituale ale strămoşilor, şi lui genius, un fel de „dublu" care ocroteşte individul. Crizele declanşate de naştere, căsătorie şi moarte cereau rituri de trecere specifice, conduse de anumite spirite şi divinități minore. Am amintit mai sus de entitățile invocate în jurul nou-născutului. Ceremonia religioasă a căsătoriei se desfăşura sub auspiciile divinităților chtoniene şi domestice (Teilus, mai târziu Ceres etc.) şi a lunonei, ca protectoare a legământului conjugal, şi comporta sacrificii şi ocoluri solemne în jurul căminului.

Riturile funerare, săvârşite în a noua zi după îngropare sau înhumare, se prelungeau în cultul regulat al „strămoşilor morți" (divi parentes) sau Manilor. Două sărbători le erau consacrate: Parental ia, care se ținea în februarie, şi Lemuria, care avea Joc în mai. în timpul primeia dintre ele, magistrații nu-şi mai purtau însemnele, templele erau închise, focurile se stingeau la altare şi nu se mai făceau nunți (Ovidiu, Fasti, II, 533,557-567). Morții se întorceau pe pământ, se hrăneau cu hrana de pe morminte (ibid., H, 565-576). Dar ceea ce liniştea sufletele strămoşilor era mai ales pietas (animasplacare paternas: ibid., II, 533). Deoarece în calendarul roman februarie era ultima lună a anului, ea împărtăşea condiția fluidă, „haotică", ce caracterizează intervalele dintre două cicluri temporale. Normele erau suspendate, morții puteau sa se reîntoarcă pe pământ. Ritualul Lupercalia (§ 165) avea loc tot în februarie: purificări colective care pregăteau înnoirea universală, simbolizată de Anul cel Nou (= recrearea rituală a lumii)16.

14 O tendință asemănătoare vom regăsi în efortul anumitor biserici creştine de a redeveni actuale pentru societatea desacralizată a secolului al XX-lea (vezi partea a IlI-a).

15 P. Grimai, op. cit., p. 89. împotriva ipotezei „politice" a lui K. Latte despre pietas (Romische Religionsgeschichte, pp. 236-239), vezi P. Boyance, La religion de Virgile (1963), p. 58, şi G. Dumezil, Rel. rom. arch., p. 400.

16 Cf. M. Eliade, Le mythe de l'eternei retour, cap. II: „La regeneration du Temps".

în timpul celor trei zile de Lemuria (9, 11 şi 13 mai), morţii (lemures; etimologie necunoscută) se întorceau şi vizitau casele urmaşilor lor. Pentru ca să-i împace şi să-i împiedice să răpească pe unii dintre cei vii, capul familiei lua seminţe negre de bob în gură, apoi, azvârlindu-le pe dată, rostea de nouă ori formula: „Mă răscumpăr, pe mine şi pe ai mei, cu bobul acesta". Apoi, lovind cu zgomot puternic, ca să înspăimânte umbrele, un obiect de bronz, repeta de nouă ori: „Mani ai părinţilor mei, plecaţi!" (ibid., V, 429-444). Recălăuzirea rituală a morţilor după vizitele lor periodice pe pământ este o ceremonie amplu răspândită în întreaga lume (cf. sărbătorile Anthesteria, § 123).
Amintim şi un alt rit în legătură cu Manii: devotio. Titus Livius (VIII, 9-10) o descrie în amănunt ă propos de o bătălie împotriva samniţilor. Văzându-şi legiunile gata să fie înfrânte, consulul Decius îşi „închină" viaţa sa pentru victorie. Sub conducerea unui pontif, el recită o formulă rituală, invocând un mare număr de zei, începând cu lanus, lupiter, Marte şi Quirinus, încheind cu zeii Mani şi zeiţa Tellus. O dată cu viaţa sa, Decius oferă Manilor şi Gliei armatele duşmane. Ritualul devotio ilustrează o concepţie arhaică a sacrificiului uman ca „omor creator". Pe scurt, e vorba de un transfer ritual al vieţii celui sacrificat în folosul operaţiei de întreprins; în cazul lui Decius, victoria militară. E invocat aproape tot panteonul, dar ceea ce salvează armata romană este ofranda adusă Manilor — adică autosacrificiul lui Decius şi jertfirea în masă a samniţilor.
Nu cunoaştem cum îşi reprezentau vechii locuitori ai Latiumului regatul morţilor; acele concepţii care ni s-au transmis reflectă influenţa concepţiilor greacă şi etruscă. Foarte probabil, mitologia funerară arhaică a latinilor prelungea tradiţiile culturilor neolitice europene. De altfel, concepţiile despre lumea de dincolo împărtăşite de păturile rurale italice au fost destul de superficial modificate de către influenţele ulterioare, greceşti, etrusce şi elenistice. Dimpotrivă, Infernul evocat de Vergiliu în cântul VI din Eneida, simbolismul funerar al sarcofagelor din epoca imperială, concepţiile de origine orientală şi pitagoriciană ale imortalităţii celeste vor deveni extrem de populare începând din secolul I î.Hr. la Roma şi în alte oraşe ale Imperiului.
165. Sacerdoţi, auguri si confrerii religioase
Cultul public, sub controlul statului, era săvârşit de un anumit număr de oficianţi şi de confrerii religioase, în timpul monarhiei, regele deţinea primul rang în ierarhia sacerdotală: el era Rex sacrorum („rege al sacrului"). Din nefericire, nu se cunosc bine serviciile aşa cum erau celebrate, Se ştie totuşi că în Regia, „casa regelui", se practicau trei categorii de rituri, destinate lui lupiter (sau lunonei sau lui lanus), lui Marte şi unei zeiţe a belşugului agrar, Ops Consina. Astfel, remarcă Dumezil17, pe bună dreptate, casa regelui era locul de întâlnire, şi regele agentul sintezei celor trei funcţiuni fundamentale, pe care, aşa cum vom vedea,flamines majores le administrau separat. E permis să presupunem că, încă din epoca preromană, rex era înconjurat de un corp sacerdotal, tot aşa cum răjan-ul vedic avea capelanul sau propriu (purohiîa) şi n'-ul irlandez druizii săi. Dar religia romană se caracterizează printr-o tendinţă de fărâmiţare şi specializare. Spre deosebire de India vedică şi celţi, unde sacerdoţi i se puteau schimba între ei şi, prin urmare, puteau să celebreze orice ceremonie, la Roma fiecare preot, fiecare colegiu, fiecare confrerie îşi avea competenţa sa specifică18.
17 Religion romaine archdique, p. 576; a se vedea, de asemenea, ibid., pp. 184-185. 18/Wd., p. 571.

După rex veneau, în ierarhia sacerdotală, cei \5flamines, în primul mn&flamines majores: cei ai lui lupiter (flamines Dialis), ai lui Marte şi ai lui Quirinus. Numele lor se apropie de sanscritul brahman, dar flaminii nu formau o castă; în plus, ei nu constituiau nici măcar un colegiu; fiecare flamin era autonom şi legat de o divinitate de la care îşi lua numele. Instituția este, desigur, arhaică; flaminii se disting prin costumul lor ritual şi printr-un mare număr de interdicții. Grație pasiunii pentru antichități a lui Aullus Gellus se cunoaşte mai bine statutul lui flamen Dialis: acesta nu trebuia să se îndepărteze de Roma şi nu trebuia să poarte nici un nod în îmbrăcăminte sau asupra sa (dacă un om în lanțuri îi pătrundea în casă, preotul trebuia să îl elibereze); nu trebuia să apară gol în aer liber, nici să vadă armate, nici să călărească; trebuia să evite atingeri care 1-ar fi putut murdări, contactul cu morții sau cu ceea ce evoca moartea etc. (Noctes Atticae, X, 15; cf. Plutarh, Quest. Rom., III).
Pentru flaminii lui Marte şi Quirinus, obligațiile şi interdicțiile erau mai puțin severe. Nu suntem direct informați în legătură cu serviciul de cult al lui flamen Marțiali*, dar e probabil că el opera în cadrul sacrificiului calului, oferit lui Marte la 15 octombrie. Cât despre flamen Qidrinalis, el oficia în cursul a trei ceremonii; primele două (sărbătorile Consualia de vară, la 21 august, şi Robigalia, la 25 aprilie) erau cu siguranță în legătură cu grâncle19.
Se cunoaşte prea puțin originea colegiului pontifical. După o informație a lui Cicero (De domo, 135 şi Har. resp., 12) se poate deduce că colegiul număra, în afară de Pontifices, pe Rex sacrorum şi pz flamines majores. Contrar opiniei lui Kurt Latte20, Dumezil a arătat vechimea acestei instituții. Alături de flamen Dialis, Pontifex reprezenta, în suita sacră a lui rex, o funcție complementară. Flaminii îşi săvârşeau slujbele întrucâtva „în afara istoriei"; ei efectuau în mod regulat ceremoniile prescrise, dar nu aveau puterea de a interpreta, nici de a rezolva situațiile noi. în ciuda intimității sale cu zeii celeşti,flamen Dialis nu traducea voința Cerului; acest lucru cădea în responsabilitatea augurilor. Dimpotrivă, colegiul pontifical, mai precis Pontifex Maximus, pe care ceilalți mai mult îl completau, dispunea şi de libertate şi de inițiativă. El era prezent la întâlnirile la care se hotărau actele religioase, el asigura cultele fără titulari şi controla sărbătorile, în timpul Republicii, Pontifex Maximus e acela care îi consacră pe flaminii cei mari şi vestalele, asupra cărora are puteri disciplinare, şi acestora din urmă el le este sfătuitor, şi adesea reprezentant21. E deci probabil că instituția flaminilor mari şi aceea a lui Pontifex nu sunt o creație a Romei regale; „că statutul rigid al primilor şi libertatea celui de-al doilea nu trebuie să ni le explicăm prin creații succesive, prin evoluții, ci corespund unor definiri şi unor funcțiuni deosebite, preromane, care se mai străvăd încă în numele lor; că, în sfârşit, era natural ca cea mai mare parte a moştenirii religioase a funcției regale să treacă în seama lui Pontifex"22.
Cele şase vestale aparțineau Colegiului pontifical. Alese între vârsta de şase şi zece ani, de către Marele Pontif, vestalele erau consacrate pentru o durată de 30 de ani. Ele păzeau salvarea poporului roman şi întrețineau focul Cetății, pe care nu-1 lăsau să se stingă niciodată. Puterea religioasă a vestalelor depindea de virginitatea lor: dacă o vestală încălca regula castității, ea era închisă de vie într-un mormânt subteran şi partenerul ei era ucis în chinuri. După cum observă G. Dumezil, este vorba de un tip sacerdotal destul de original, „căruia nu i s-au putut găsi multe

paralele etnografice" (p. 576).
19 Ibid., pp. 166 sq., 225-239; 168 sq., 277-280. Cei doisprezece flamines minores reprezentau divinități căzute în desuetudine în epoca clasică: Volcanus, Volturnus, Palatua, Carmenta, Flora, Pomona etc.
20 Acest autor presupune o revoluție care „a adus în fruntea organizării religioase a Romei pe marele pontif şi colegiul care îi era subordonat" (Romische Religionsgeschichte, p. 195). A se vedea critica lui G. Dumezil, op. cit., pp. 116 sq.
21 G. Dumezil, op. cit., p. 574.
22 Ibid., p. 576.

Colegiul augurilor era tot atât de vechi şi tot atât de independent ca şi colegiul pontifical. Dar secretul disciplinei a fost bine păstrat. Se ştie numai că augurul nu era chemat să ghicească viitorul. Rolul său se limita la a descoperi dacă cutare sau cutare proiect (alegerea unui loc de cult sau a unui funcționar religios etc.) era fâs. El cerea zeului: „Si fâs est..., trimite-mi cutare semn!" Totuşi, deja la sfârşitul regalității, romanii încep să consulte alți specialişti, autohtoni sau străini (§ 167). Cu timpul, se introduc la Roma anumite tehnici divinatorii de origine grecească sau etruscă. Metoda haruspiciilor (care constă în examinarea măruntaielor victimelor) era în întregime împrumutată de la etrusci23.
Alături de aceste colegii, cultul public cuprindea numeroase grupuri închise sau „sodalități" (de la sodalis — tovarăş), fiecare specializat într-o tehnică religioasă aparte. Cei douăzeci de fetiales sacralizau declarațiile de război şi tratatele de pace. Sălii, „dansatorii" lui Marte şi ai lui Quirinus, fiecare grup numărând câte doisprezece membri, operau în martie şi în octombrie, când era vreo trecere de la pace la război, sau viceversa. Fratres Arvales ocroteau câmpurile cultivate. Confreria lupercilor sărbătorea, la 15 februarie, sărbătorile Lupercalia. Ritul se încadra în ceremoniile specifice perioadei de criză declanşată de sfârşitul anului (cf. § § 12, 22)24. După jertfirea unui țap în peştera Lupanar, lupercii, goi, cu excepția unei bucăți de piele de capră cu care îşi acopereau coapsele, îşi începeau cursa purificatoare împrejurul Palatinului. Alergând fără încetare, ei îi loveau pe trecători cu fâşii din piele de țap. Femeile se ofereau loviturilor lor pentru ca să dobândească fecunditate (Plutarh, Romulus, 21,11-12 etc.). Riturile erau purificatoare şi fecundatoare, ca şi numeroase alte ceremonii de Anul Nou. E vorba, desigur, de un ritual arhaic complex, comportând totodată urmele unei inițieri de tip Mănnerbund; dar semnificația scenariului pare sa fi fost uitată înainte de perioada Republicii.
în cultul public, ca şi în cultul privat, sacrificiul consta în ofrandă alimentară: prima recoltă de cereale, de struguri, de must şi mai ales de victime animale (bovine, ovine, porcine şi, la Idele lui octombrie, calul). Cu excepția sacrificiului calului din octombrie, sacrificarea victimelor animale urma acelaşi scenariu. Libații preliminare aveau loc deasupra unui cămin portativ (foculus), reprezentând foculus-ul sacrificatorului, şi situat în fața templului, alături de altar. Apoi, sacrificantul jertfea simbolic victima, trecându-i cuțitul sacrificiai peste spinare, de la cap până la coadă. Inițial, el dobora animalul, dar, în ritualul clasic, preoții (victimarii) săvârşeau aceasta. Partea rezervată zeilor — ficatul, plămânii, inima şi alte câteva bucăți — era arsă pe altar. Carnea

era consumată de către sacrificator şi ai săi, în cultul privat; de către sacerdoţi, în sacrificiile pentru stat.
166. lupiter, Marte, Quirinus şi triada capitolină
Spre deosebire de greci, care îşi organizaseră de timpuriu un panteon bine articulat, romanii nu dispuneau la începutul epocii istorice decât de o singură grupare ierarhică de zei, anume triada arhaică lupiter, Marte, Quirinus, completată de către lanus şi Vesta, în calitate de zeu-patron al „începuturilor", lanus a fost situat în capul listei şi Vesta, protectoarea oraşului, către sfârşit. Izvoarele literare vorbesc totuşi de un anumit număr de divinităţi, aborigene sau
23 In ce priveşte activitatea oraculară, implicând inspiraţia directă de la un zeu, ea era suspectă prin simplul fapt că scăpa controlului statului. Culegerea cunoscută sub numele de Cărţile Sibiline a trebuit să fie acceptată pentru că se credea că ea conţine secretele viitorului Romei. Dar ea era păstrată cu străşnicie de către preoţi şi se consulta numai în caz de extremă primejdie.
24 Febnium, care a dat numele \\i\mfebruarius, e tradus de Varron (De ling na latina, VI, 13). „purgamentum "; verbul februare înseamnă „a purifica".

împrumutate de la greci şi etrusci. Dar nici clasificarea, nici ierarhia acestor zei şi zeiţe nu era hotărâtă25. Anumiţi autori distingeau pe di indigetes şi di novensiles, primii zei naţionali (patrii), cei din categoria a doua, zei primiţi ulterior (Varro, De lingua latina, V, 74; Vergiliu, Georg., 1,498). Mai preţioasă este suita de zei cărora li se aducea devotio transmisă de Titus Livius: cei patru mari zei (lanus, lupiter, Marte, Quirinus) erau urmaţi de Bellona şi de Lari (patroni ai războiului şi ai solului), de divi novensiles şi di indigetes, în sfârşit, de zeii Mani şi de Tellus (§ 164).
în orice caz, nu ne putem îndoi de caracterul arhaic al triadei lupiter, Marte, Quirinus. Statutul şi funcţiile celor treiflamines majores indică structura zeilor cărora ei le dedicau cultul. lupiter26 este prin excelenţă zeul suveran, celest şi fulgurant, sursă a sacrului şi regent al Justiţiei, garant al fecundităţii universale şi cosmocrator, deşi nu guvernează asupra războiului. Acesta este domeniul lui Marte (Mavors, Mamers), care reprezintă la toţi italicii zeul luptei. Câteodată Marte este asociat şi cu rituri paşnice; dar este vorba despre un fenomen destul de cunoscut în istoria religiilor: tendinţa totalitară, „imperialistă" a anumitor zei de a depăşi sfera lor de activitate. Lucrul se verifică mai ales în cazul lui Quirinus27. Totuşi, după cum am văzut (§ 165), flamen Quirinalis intervine doar în trei ceremonii toate în legătură cu grânele. în plus, din punct de vedere etimologic, Quirinus e în relaţie cu comunitatea de viri, adunarea (convirites) poporului roman; pe scurt el reprezintă „funcţia a treia" în diviziunea tripartită indo-europeană. Dar, la Roma, ca şi în altă parte, a treia funcţie a suferit o fărâmiţare destul de pronunţată, care se poate explica prin plurivalenta şi dinamismul acestei funcţii.
Cât despre lanus şi Vesta, asocierea lor la triada arhaică prelungeşte probabil o tradiţie indo-europeană. După Varro, lui lanus îi aparţin prima, lui lupiter summa. lupiter este deci rex, căci prima sunt subordonaţi lui summa, unii având întâietate numai în ordinea temporală, ceilalţi în dignitas28. Spaţial, lanus locuieşte în pragul caselor şi la porţi, în ciclul vremii, el este acela care guvernează „începuturile anului". Tot astfel, în timpul istoric, lanus reprezintă începutul: el a fost

primul rege în Latium şi suveranul unei vârste de aur, când oamenii şi zeii trăiau împreună (Ovidiu,Fasti, 1,247-24S)29. El este imaginat bifrons, pentru că „orice trecere presupune două locuri, două stări, cei din care pleci şi cel în care pătrunzi" (G. Dumezil, p. 337). Arhaismul său e în afară de orice îndoială, căci indo-iranienii şi scandinavii cunosc şi ei „zei primi".
Numele Vesta derivă de la o rădăcină indo-europeană, însemnând „a arde"; flacăra perpetuă a lui ignis Vestae constituie căminul Romei. Faptul că spre deosebire de sanctuarul Vestei, care era rotund, toate celelalte temple erau pătrate se explică, după cum a arătat G. Dumezil, prin doctrina indiană a simbolismului Pământului şi Cerului. Templele trebuiau inaugurate şi orientate în raport cu cele patru direcţii celeste; dar casa Vestei nu trebuia inaugurată, pentru că întreaga putere a zeiţei este pe pământ; sanctuarul său este o aedes sacra, nu un templum^. Vesta nu era reprezentată prin imagini, era de ajuns focul, care o figura (Fasti, VI, 299). încă
25 Varro îi împărţea în cerţi (= determinaţi) şi incerţi şi distingea douăzeci de zei principali, selecţi: c t". Augustin, OV. dei,VU,2.
26 Numele se regăseşte în oscă, umbriană şi în dialectele latine.
27 Acest zeu se regăseşte câteodată grupat cu Marş Gradivus: amândoi au scuturi sacre (ancilia, Titus Livius, V, 52); Romulus, fiul lui Marte, reprezentând regalitatea magică şi războinică, este asimilat, după moartea sa, lui Quirinus.
28 Varro, citat de Sfântul Augustin, Civ. dei, VII, 9, 1; vezi comentariul lui G. Dumezil, Re/, rom., p. 333.
29 Tot astfel, lanus prezidează anumite începuturi naturale: el asigură conceperea embrionului, el este considerat că a întemeiat religia, a construit primele temple, a instituit Saturnalia etc.; vezi izvoarele citate de G. Dumezil. op. cit., p.337.
30 Cf. G. Dumezil, p. 323; tot astfel, în Iran, Atar (= Focul) era la sfârşitul şirului de Amesa Spenia.
309
Religia romană: de la origini până la procesul Bacchanaliilor
o dovadă a arhaismului şi conservatorismului, căci absenţa imaginilor era, la început, o caracteristică a tuturor divinităţilor romane.
în timpul dominaţiei etrusce, vechea triadă lupiter, Marte, Quirinus îşi pierde actualitatea; ea este înlocuită prin triada lupiter, lunona, Minerva, instituită în timpul Tarquinilor. Influenţa etrusco-latină, comportând, de altfel, unele elemente greceşti, este evidentă. Divinităţile au acum statui. lupiter Optimus Maximus, cum va fi numit de acum înainte, este prezentat romanilor sub forma etruscizată a lui Zeus grec. Cultul său suferă modificări, în plus, triumful acordat de Senat generalului victorios se desfăşoară sub semnul lui lupiter. în timpul ceremoniei, cel triumfător devine dublul lui lupiter: el înaintează în car, încununat cu lauri, în îmbrăcămintea zeului31. Deşi lunona şi Minerva sunt şi ele prezente în templul său, lupiter este unicul stăpân; lui i se adresează legământul şi inscripţia consacratoare.
„lunona, observă G. Dumezil, este cea mai importantă dintre zeiţele Romei, dar şi cea mai deconcertantă" (p. 299). Numele său, Juno, derivă de la o rădăcină care exprimă „forţă vitală". Funcţiunile sale sunt multiple: ea prezidează mai multe sărbători în relaţie cu fecunditatea femeilor (ca Lucina, ea era invocată în ajutorul naşterilor), dar şi cu începutul lunilor calenda-

ristice, „renaşterea" lunii etc. Totuşi, în Capitoliu, ea era Regina, titlu care reflecta o tradiție destul de puternică pentru că a fost acceptat sub Republică. Pe scurt, lunona se afla asociată cu cele trei funcțiuni ale ideologiei indo-europene: regalitatea sacră, forța războinică, fecunditatea. G. Dumezil apropie această multivalență de o concepție comună în India vedică şi în Iran, anume zeițe care îşi asumă toate cele trei funcții şi le conciliază, constituind astfel modelul femeii în societate32.

în ce priveşte pe Minerva, ea era patroana artelor şi a meşteşugarilor. Numele este probabil italic (derivat din rădăcina indo-europeană *men-, desemnând totalitatea activității spiritului); totuşi, romanii au primit-o prin etrusci. Dar încă în Etruria, Menrva (Minerva) reprezenta o adaptare a lui Pallas-Atena.

La urma urmelor, triada capitolină nu prelungeşte nici o tradiție romană. Numai lupiter reprezenta moştenirea indo-europeană. Asocierea lunonei şi a Minervei a fost opera etruscilor. Pentru ei, de asemenea, triada divină juca mi rol în ierarhia panteonului. Noi ştim, de exemplu, că ea prezida la întemeierea templelor (cf. Servius, ad Aen., 1,422). Dar este aproape tot ceea ce ştim.

167. Etruscii: enigme şi ipoteze

Roma a fost confruntată de timpuriu cu lumea etruscă. Este totuşi dificil să precizăm influențele reciproce ale culturilor lor. Documentele arheologice (morminte, fresce, statui, obiecte diverse) fac mărturia unei civilizații foarte dezvoltate, dar limba etruscă nu o cunoaştem. Pe de altă parte, nici un istoric al Antichității nu a prezentat religia, cultura şi istoria etruscilor, aşa cum se făcuse în cazul tracilor, celților sau germanilor, în plus, informațiile esențiale privind anumite aspecte ale religiei etrusce ne sunt date de către autorii latini abia începând din secolul lî.Hr., când moştenirea lor originară a suferit influențe elenistice, în sfârşit, însăşi originea poporului etrusc este controversată, ceea ce reduce valoarea unor inducții prin comparație.

După tradiția transmisă de Herodot (1,94), etruscii descind din lidieni. într-adevăr, originea asianică pare confirmată de câteva inscripții descoperite la Lemnos. Dar formele culturale

•" Servius, Ad Vergilii Eclogas, IV, 27. Plutarh, Aemilius Paulus, 32-34, descrie amănunțit celebrul triumfal lui Paulus Emilius după victoria de la Pydna (-168); cf. comentariul lui G. Dumezil, pp. 296-298. 32 Cf. G. Dume'zil, op. cit., pp. 307 sq., anali/.a funcției lui Sarasvatî şi Anăhită.

dezvoltate în Etriiria nu reflectă realități asiatice. Ceea ce este un lucru sigur e simbioza timpurie realizată între cuceritorii veniți de peste mare şi populațiile aborigene instalate între Pad şi Tibru, adică regiunea care, în secolul al Vl-lea, constituia Etruria. Civilizația etruscilor era, desigur, superioară: ei dispuneau de o flotă importantă, practicau comerțul, utilizau fierul şi clădeau oraşe fortificate. Organizarea lor politică de bază era federația cetăților; metropola număra douăsprezece. Or, populația acestor oraşe nu era decât în parte etruscă; restul era format din umbrieni, veneți, liguri şi alte popoare italice.

Influențele greceşti s-au făcut simțite destul de curând, atât în artă, cât şi în religie. Zeul etrusc Fufluns a fost reprezentat ca Dionysos, alături de Semla (Semele) şi de Areatha (Adriadna). Se întâlnesc Artumes (Artemis) şi Aplu (Apollon), Pe de altă parte, numeroase divinități etrusce

autentice poartă nume latine sau falisce: Uni (luno), Nethuns (Neptunus), Maris (Marte), Satres (Saturnus). Numele eroului mitologic Mastarna (etr.: maestrna) derivă din latinescul magister. Asimilarea divinităților romane cu cele greceşti a avut ca model precedentul etrusc: luno, Minerva, Neptunus au devenit Hera, Atena, Poseidon, urmându-i pe zeii etrusci Uni, Menrva, Nethuns. Pe scurt, cultura şi mai cu seamă religia etruscă se caracterizează printr-o asimilare timpurie de elemente italice şi greceşti33. Este vorba, desigur, de o sinteză originală, căci geniul etrusc dezvoltă idei împrumutate potrivit vocației sale proprii. Dar nu cunoaştem mitologia şi teologia etruscă. Cercetătorii nu îndrăznesc nici măcar să considere cazul lui Hercle (Herakles) drept o excepție; căci, în pofida eforturilor lui Jean Bayet, se ştie doar că el era extrem de popular în Etruria şi că poseda o mitologie originală, diferită de tradiția grecească şi comportând în plus anumite elemente de origine orientală (Melkart)34. în ce priveşte teologia, ar fi zadarnic să credem că ar putea fi reconstituită pornind de la unele informații târzii cu privire la „cărțile" etrusce. După cum vom vedea, aceste informații privesc aproape exclusiv tehnicile diverse de divinație.

în lipsa textelor, savanții s-au concentrat asupra studiului amănunțit al materialului arheologic. Structura arhaică a cultului morților şi a zeițelor chtoniene aminteşte de mormintele şi statuile din Malta, din Sicilia şi din Egeida (cf. § 34). Necropolele — adevărate cetăți ale morților — se ridicau alături de oraşele celor vii. Mormintele erau bogat înzestrate, mai ales cu arme pentru bărbați şi bijuterii pentru femei. Se practica sacrificiul uman, obicei care, mai târziu, a dat naştere luptelor de gladiatori. Inscripțiile funerare indică numai înrudirea în linie maternă a mortului, în vreme ce mormintele de bărbați erau împodobite cu un falus, cele ale femeilor aveau stele funerare în formă de casă. Femeia întruchipa însăşi casa, deci familia35. Blachofen vorbea despre „matriarhat"; ceea ce e sigur este locul de cinste al femeii în societatea etruscă. Femeile participau la ospețe alături de bărbați. Autorii greci au remarcat surprinşi că soțiile etruscilor se bucurau de o libertate permisă, în Grecia, numai hetairelor, într-adevăr, ele se arătau goale bărbaților şi frescele funerare le reprezintă în rochii transparente, încurajând, prin gesturi şi țipete, lupta atleților goi36.

La sfârşitul Republicii, romanii ştiau că religia etruscilor dispunea de „cărți" al căror conținut fusese transmis de către personaje supranaturale, nimfa Vegoia sau Tages. Potrivit legendei,

33 F. Altheim observă că moştenirea asiatică şi mediteraneană se lasă mai bine sesizată nu la începutul, ci la sfârşitul epocii etrusce; cf. A History of Roman Religion, p. 50; La religion romaine antique, p. 42.

34 J. Bayet, „Heracles-Hercle dans le domaine etrusque" (în Leş origines de l'Hercule romain, 1926, pp. 79-120); id., Hercle, etude critiaue des principaux monuments relatifs ă l'Hercule etrusque (1926).

35 Faluşii funerari apar începând cu secolul al IV-lea, în timp ce stelele în formă de casă sunt atestate mai de timpuriu. Etruscul menționa prenumele tatălui şi numele de familie al mamei: „mama era considerată nu atât ca o personalitate individuală, ci mai cu seamă ca un membru al spiței etruscului" (F. Altheim, La rel. rom. antique, p. 46; cf. A History of Rom. Rel., pp. 51 sq.).

36 F. Altheim, La rel. rom., p. 48; cf. A History..., pp. 61 sq.

acesta din urmă apărea, într-o zi, dintr-o brazdă; el avea înfăţişarea unui copil, dar înțelepciunea unui bătrân. Mulțimea care s-a adunat repede în jurul lui Tages a avut grijă să aştearnă în scris învăţătura sa şi astfel a luat naştere haruspicinae disciplina^1. Motivul mitic al revelării unei „cărți sfinte"' (sau cuprinzând doctrina secretă) de către o ființă supranaturală este atestat în Egipt si Mesopotamia până în India medievală şi în Tibet. Acest scenario devine popular mai ales în epoca elenistică. Epifania lui Tages ca puer aeternus aminteşte hermetisrnul (cf. § 209), lucru care nu înseamnă însă, neapărat, o citire alchimică, deci târzie, a tradiției etrusce. Pentru scopul nostru, important este faptul că, la începutul secolului I î.Hr., despre etrusci se ştia că păstraseră în acele libri ale lor anumite revelații de .ordin supranatural, în esență, aceste libri se lăsau clasificate în libri fulgurales (teoria fulgerelor), libri rituale s (cărora li se asociau acherontici) şi libri haruspicini (completate cu libri fatales).

Doctrina fulgerelor, aşa cum o cunoaştem din expunerile lui Seneca şi Plinius38, cuprindea un catalog care dădea pentru fiecare zi a anului semnificația tunetelor. Mai exact, cerul, divizat în şaisprezece părți, constituia un limbaj virtual, actualizat de fenomenele meteorologice. Semnificația unui fulger era dată de partea cerului din care se pornea fulgerul, sau de cea în care sosea. Cele unsprezece tipuri deosebite de fulgere erau mânuite de zei diferiți. Mesajul era deci de origine divină, deşi transmis într-un „limbaj secret" accesibil numai unor preoți specializați, haruspici. S-au evidențiat, pe bună dreptate, analogiile cu doctrina caldeană39. Dar în forma în care ne-a parvenit, teoria fulgerelor trădează anumite influențe ale ştiinței elenistice, de la Meteorologica lui Pseudo-Aristotel până la concepțiile „magilor caldeeni"40. Totuşi, în cele din urmă, aceste influențe au modificat mai ales limbajul, adaptându-1 stilului unui Zeitgeist contemporan. Ideea fundamentală, şi anume omologia macrocosmos-micro-cosmos, este arhaică.

Tot astfel, haruspicina, adică interpretarea semnelor înscrise în măruntaiele victimelor, presupunea corespondența dintre cele trei planuri de referință: divin, cosmic, uman. Particularitățile diferitelor părți ale organului indicau hotărârea zeilor şi, prin urmare, preziceau desfăşurarea iminentă a evenimentelor istorice. Modelul în bronz al unui ficat de oaie, descoperit la Piacenza în 1877, conține un număr de linii trasate cu acul de gravat şi numele a vreo patruzeci de zei41. Modelul reprezintă atât structura lumii, cât şi rânduirea panteonului.

Doctrina omologiei macrocosmos-microcosmos ne informează totodată despre ceea ce s-ar putea numi concepția etruscă asupra istoriei. După librifatales, viața omenească se desfăşoară în douăsprezece hebdomade; după cea de a douăsprezecea, oamenii „ies din propriul lor spirit" şi zeii nu le mai trimit nici un semn42. Tot astfel, popoarele şi statele, Etruria şi Roma, au un termen fixat de aceleaşi legi care călăuzesc Cosmosul. S-a vorbit despre pesimismul etruscilor, mai ales în legătură cu credința lor într-un riguros determinism cosmic şi existențial. Dar este vorba de o concepție arhaică, împărtăşită de numeroase societăți tradiționale: omul este în legătură cu ritmurile majore ale Creației, căci toate modurile de existență — cosmic, istoric, uman — repetă, pe planul lor de referință specific, modelul exemplar revelat de traiectoria ciclică a Vieții.

37 Cicero, De div., II, 51. Lydus precizează că grecii îl asimilau pe copilul Tages cu Hermes Chtonios.

38 Naturales questiones, II, 31-41 şi 47-51; Naturalis Historia, II, 137-146.
39 în ultima vreme de A. Piganiol, „Leş etrusques, peuple d'Orient", pp. 330-342.
40 Vezi, mai ales, S. Weinstock, „Libri Fulgurales", pp. 126 sq.
41 Vârsta modelului e încă controversată; el datează probabil din secolele III sau II î.Hr. Asemănările cu hepatoscopia mesopotamiană sunt evidente; ele au fost întărite, probabil, de influenţe ulterioare.
42 Varro, text citat şi comentat de A. Bouche"-Leclercq, Histoire de la divination, IV, pp. 87 sq., cf. C. O. Thulin, Die Ritualbiicher, pp. 68 sq.; G. Dum6zil, Rel. rom. arch., pp. 653 sq.
De la Gautama Buddha până la triumful creştinismului
312
Este dificil să se poată reconstitui credinţele etrusce cu privire la moarte şi la existenţa de dincolo de mormânt, începând din secolul al IV-lea, picturile tombale înfăţişează un Infern „diferit de cel grecesc, dar inspirat din el: mortul călătoreşte, pe cal sau în car; el este primit în lumea cealaltă de către un grup de bărbaţi, probabil strămoşii săi; îl aşteaptă un ospăţ, prezidat de Hades şi Persephone, care se numesc aici Eita şi Phersipnai"43. Pe de altă parte, picturile reprezintă o întreagă demonologie, care nu e de origine grecească. Protagonistul, Charun,în pofida numelui său grecesc, este o creaţie originală a mitologiei etrusce. „Nasul său încovoiat te face să te gândeşti la o pasăre de pradă, urechile sale sunt asemănătoare celor de cal, dinţii, pe care un rictus crud al buzelor îi dezgoleşte, toate acestea când le vezi pe monumente îţi evocă imaginea unui carnasier, gata să-şi sfâşie victimele"44. După ce a doborât-o, Charan îşi întovărăşeşte victima în drumul ei spre Infern. Dar rolul său încetează la intrarea în lumea de dincolo, unde, judecând după scenele pictate pe pereţii mormintelor, pe mort îl aşteaptă o postexistenţă bogată în plăceri.
Cele câteva fragmente din Libri Acherontici nu ne permit nici o apropiere cu Cartea Morţilor egipteană. Potrivit scriitorului creştin Arnobius (secolul IV): „în Libri Acherontici, Etruria promite că, prin sângele anumitor zei, sufletele vor ajunge divine şi se vor putea sustrage condiţiei muritoare" (Adversus Nationes, II, 62). Servius adaugă o informaţie importantă: ca urmare a anumitor sacrificii, sufletele se transformă în zei, care sunt caracterizaţi drept animales pentru a se aminti originea lor (ad Aen., III, 168). Ar fi vorba deci de o zeificare dobândită ca urmare a unor ritualuri sângeroase, ceea ce se poate interpreta fie ca un indiciu al vechimii, fie ca un sacrificiu — sacrament comparabil cu iniţierea în Misterele lui Mithra (cf. § 217). în orice caz, „divinizarea sufletelor" adaugă o dimensiune nouă eshatologiei etrusce.
însă esenţa gândirii religioase etrusce scapă investigării. Prestigiul de care se bucurau, încă de la începuturi, la Roma, metodele lor de divinaţie, de orientatio şi de construcţie a oraşelor şi edificiilor sacre, indică structura cosmologică a teologiei etruscilor şi pare să explice eforturile lor de a pătrunde enigma timpurilor istorice. Foarte probabil, aceste concepţii au contribuit la maturizarea religiei romane.
168. Crize şi catastrofe: de ia suzeranitatea gaiică ia cei de-al doilea război punic
în -496, la puţin timp după expulzarea ultimului rege etrusc şi instaurarea Republicii, s-a ridicat un templu, la picioarele Aventinului, consacrat unei triade noi: Ceres, Liber şi Libera. Politica a jucat probabil un rol în întemeierea acestui cult menit acestor trei divinităţi patroane ale

fecundității. Sanctuarul, un loc consacrat de multă vreme cultelor agrare, aparținea reprezentanților plebei45. Etimologic, Ceres semnifică „Creşterea" în formă personificată. Existența unui flamen Cerialis şi caracterul particular al ritualurilor celebrate cu prilejul festivităților Cerialia (19 aprilie) confirmă arhaismul zeiței. Cât priveşte Liber, numele său pare să derive din rădăcina indo-europeană *leudh, al cărei sens este „cel care germinează, cel care asigură naşterea şi secerişul"46. După Sfântul Augustin (C/v. dei, VII, 3), perechea Liber-Libera favoriza procreerea şi fecunditatea universală, „eliberând" sământa în cursul împreunării sexuale (ibid., VII, 9). în anumite locuri din Italia, sărbătoarea lor, Liberalia (17 martie), comporta elemente licențioase: procesiunea unui falus, pe care cele mai caste

43 G. Dumezil, op. cit., pp. 676-677.

44 F. de Ruyt, Charun, demon etrusque de la mort, pp. 146-147.

45 Potrivit tradiției, templul a fost rezultatul primei consultări a Cărților Sibiline, dar este vorba de un anacronism,

46 E. Benveniste, „Liber et liberi"; G. Dumezil, op. cit., p. 383.

313

Religia romană: de la origini până la procesul Bacchanaliilor

matroane romane trebuiau să-1 încoroneze public, cuvinte obscene etc. (Civ. clei, VII, 21). Dar foarte curând triada Ceres, Liber, Libera a fost asimilată (interpretatio graeca!) trioului Demeter, Dionysos (Bachus) şi Persephone (Proserpina)47. Devenit cunoscut sub numele de Bachus, Liber va cunoaşte o carieră excepțională ca urmare a răspândirii cultului dionysiac (vezi, mai departe, p. 314).

Roma era familiarizată cu zeii greci încă din secolul al Vl-lea, când era sub dominație etruscă. Dar, de la începutul Republicii, asistăm la o asimilare rapidă a divinităților greceşti, Dioscurii în ~ 499, Mercur în ~ 495, Apollon în ~ 431 (cu ocazia epidemiilor de ciumă; acesta a fost aşadar primul „zeu-vindecător" care a fost introdus). Venus, la origine substantiv comun, semnificând un farmec magic, a fost identificată cu Afrodita greacă: dar structura zeiței s-a schimbat. Un proces similar caracterizează asimilarea divinităților latine şi italiote. Diana a fost primită de la albani şi omologată ulterior cu Artemis. în ~ 396, lunona Regina, zeița patroană a Veilor, a fost invitată ceremonial să se stabilească la Roma. într-un pasaj celebru, Titus Livius (V, 21, 3-22) descrie ritul de evocatio: dictatorul Camillus s-a adresat zeiței asediaților: „Pe tine, lunona Regina, care ocroteşti acum Veii, te rog să ne urmezi pe noi învingătorii, în oraşul nostru care va fi în curând al tău, şi în care te va întâmpina un templu pe măsura măreției tale". Veii „nu ştiau că propriii lor ghicitori, precum şi oracolele străine îi abandonaseră, că zeii erau acum chemați să-şi împartă rămăşițele lor pământeşti, şi că alți zei evocați, din oraşul lor, prin rugăciuni, îi priveau deja din templele şi noile lăcaşuri ale inamicului: pe scurt că erau în ultima lor zi...".

Invazia celților, în primul sfert din secolul al IV-lea, întrerupsese contactele cu elenismul. Devastarea Romei (înjur de ~ 390) a fost atât de radicală, încât unii se gândiseră să părăsească pentru totdeauna ruinele şi să se stabilească la Veii. La fel ca în cazul Egiptului după invazia hiksoşilor (cf. § 30), incendiul oraşului a zdruncinat profund încrederea romanilor în destinul lor istoric. Abia în ~ 295, după victoria de la Sentinum, Roma şi Italia s-au eliberat de suzeranitatea galeză. Comunicațiile cu lumea greacă au fost restabilite şi romanii şi-au reluat politica de

cucerire. Către sfârşitul secolului al III-lea, Roma era cea mai mare putere din Italia. De aici înainte, vicisitudinile politice vor avea repercusiuni, adesea destul de grave, asupra instituțiilor religioase tradiționale. Pentru un popor înclinat să vadă în evenimentele istorice tot atâtea epifanii divine, victoriile sau dezastrele militare erau încărcate de semnificații religioase.

Când, la scurt timp după aceea, al doilea război punic punea în cumpănă însăşi existența statului roman, religia a suferit o transformare profundă. Roma a făcut apel la toți zeii, oricare ar fi fost originea lor. Haruspiciile şi Cărțile Sibiline revelau că pricinile dezastrelor militare se află în diferite greşeli de ordin ritual. Urmând indicațiile Cărților Sibiline, Senatul a hotărât primele măsuri de salvare: sacrificii, lustrații, ceremonii şi procesiuni neobişnuite, şi chiar sacrificii umane. Dezastrul de la Cannae (-216), amplificat amenințător de mai multe semne şi minuni şi de incestul a două vestale, a determinat Senatul să-1 trimită pe Fabius Pictor la Delfi pentru consultarea oracolului. La Roma, Cărțile Sibiline au prescris sacrificii umane: doi greci şi doi gali au fost îngropați de vii (Titus Livius, XXII, 57, 6)48. Este vorba, foarte probabil, de un rit de structură arhaică, „omorul creator"49.

47 Cf. J. Bayet, „Leş „Cerialia", alte"ration d'un culte latin par le rnythe grec" (= Croyances et rites dans la Rome antique), în special pp. 109 sq.

48 în ~ 226, tot ca urmare a unei consultări a Cărților Sibiline, o pereche de greci şi un gal au fost îngropați de vii, spre a îndepărta amenințarea unei invazii galice (Plutarh, Marcellus, III, 4). Jertfe asemănătoare au avut loc la sfârşitul secolului al II-lea (Plutarh, Quest. Rom., 83). Sacrificiile umane au fost interzise de Senat în - 97. /

49 Spre a-şi asigura victoria, Xerxes a îngropat de vii nouă bărbați şi nouă fete când şi-a îmbarcat armata spre Grecia. Se spune, pe de altă parte, că Temistocle, ca urmare a unui oracol, a sacrificat trei prizonieri tineri în ajunul bătăliei de la Salamina (Plutarh, Vita Them., XIII), în legătură cu această temă mitico-rituală, vezi M. Eliade, De Zalmoxis â Gengis-Khan, pp. 178 sq. [trad. românească, pp. 183 sq. — nota trad.].

în sfârşit, în ~ 205-204, în ajunul victoriei împotriva lui Hanibal şi urmând sugestia Cărților Sibiline, Roma a introdus prima divinitate asiatică, Cybele, Marea Mamă de la Pessinonte (Titus Livius, XXIX, 10 sq.)- Celebra piatră neagră care o reprezenta pe zeiță a fost adusă din Pergam de o escadră romană. Solemn întâmpinată la Ostia, Cybele a fost instalată în templul rezervat ei de pe Palatin50. Totuşi, caracterul orgiac al cultului şi în primul rând prezența preoților eunuci contrastau prea puternic cu austeritatea romană. Senatul nu va întârzia să reglementeze cu grijă manifestările de cult. Sacrificiile au fost strict limitate la interiorul templelor, cu excepția unei procesiuni anuale în care piatra sacră înfățişând-o pe Cybele era dusă spre a fi spălată la râu. Cetățenilor romani le era interzis să sacrifice după ritul anatolian. Personalul a fost restrâns la un singur preot, o preoteasă şi asistenții lor; dar nici romanii, nici sclavii acestora nu aveau dreptul să exercite aceste funcții. Cât priveşte cultul roman oficial, el era controlat de un pretor urban.

Totuşi, în ~ 204, Senatul a consimțit să se organizeze sodalități care se compuneau exclusiv din membri ai aristocrației; principala lor funcție se reducea la banchete în onoarea Cybelei. Pe scurt, introducerea primei divinități asiatice a fost opera aristocrației. Patricienii considerau că Roma

era chemată să joace un rol important în Orient. Dar prezenţa Cybelei n-a avut urmare. Invazia cultelor orientale va avea loc abia peste un secol. Desigur, după teribilele suferinţe şi spaima celui de-al doilea război punic Roma era puternic atrasă de divinităţile asiatice. Dar şi aici întâlnim ambiguitatea specific romană: necesitatea de a controla cultele străine şi teama de a nu pierde foloasele lor51. Totuşi, urmările acestor două războaie şi ale strălucitei victorii ce a urmat nu au putut fi evitate. Pe de o parte, un număr considerabil de refugiaţi din toate regiunile Italiei şi de sclavi străini s-au refugiat la Roma. Pe de altă parte, anumite pături ale populaţiei s-au detaşat treptat de religia tradiţională. La Roma, ca şi în întreaga lume mediteraneană, cu începere din secolul al IV-lea, necesitatea unei experienţe religioase personale se revela tot mai urgentă. O asemenea experienţă religioasă era accesibilă mai ales în micile adunări şi în societăţile închise de tipul „religiilor de Mistere", altfel spus, în asociaţii secrete care scăpau controlului Statului. Din acest motiv, Senatul interzisese participarea cetăţenilor romani, şi chiar a sclavilor acestora, la cultul anatolian al Cybelei.

In ~ 186, autorităţile au descoperit, cu surpriză şi indignare, existenţa chiar la Roma a sărbătorilor Bacchanalia, adică a unor „mistere orgiace" nocturne. Cultul lui Dionysos cunoscuse o largă difuziune în lumea mediteraneană, mai ales în epoca elenistică (§ 206). Ca urmare a întinderii dominaţiei romane în Marea Grecie, asociaţiile ezoterice de mysti s-au răspândit în peninsulă, mai ales în Campania, într-adevăr, o preoteasă vizionară, originară din Campania, introdusese la Roma un cult secret, modificat după indicaţiile ei proprii, şi comportând anumite rituri comparabile cu acelea din Mistere, în urma unei denunţări, făcută imediat publică de către consul, ancheta a revelat proporţiile cultului şi caracterul său orgiastic. Aderenţii, mai mulţi de 7 000, erau acuzaţi de multe abominaţiuni; nu numai că prestaseră jurăminte să nu spună nimic, dar practicau şi pederastia şi organizau asasinate ca să câştige averi. Riturile erau celebrate în cel mai mare secret. După Titus Livius (XXXIX, 13,12), bărbaţi cu spiritul parcă rătăcit şi agitându-şi trupul, rosteau cuvinte profetice; femeile, „cu părul despletit, asemeni bacchantelor", alergau până la Tibru, „agitând torţe înflăcărate" pe care le cufundau în apă şi le scoteau tot învăpăiate, „căci aveau în vârf sulf nestins amestecat cu var"52.

50 Trebuie amintit că, graţie legendei lui Enea, Cybele nu mai era o zeiţă străină.

51 Cf. Jean Bayet, Histoire... de la religion romaine. p. 154.

52 Aderenţii erau acuzaţi că îi nimicesc în chip îngrozitor pe cei care refuzau să se asocieze crimelor şi desfrâului lor (ibid., 39, 13, 13). Pentru o analiză detaliată a textului lui Titus Livius si despre un Senatus-Consultus din 186 cu privire la Bacchanalia, vezi Adrien Bruhl, Liber Pater, pp. 82-116.

Unele acuzaţii amintesc clişeele folosite mai târziu în toate procesele de erezie şi de vrăjitorie. Promptitudinea şi severitatea anchetei, duritatea represiunii (câteva mii de execuţii în ţară) demonstrează caracterul politic al procesului. Autorităţile denunţă pericolul pe care îl reprezintă asociaţiile secrete, deci pericolul unui complot în stare să încerce o lovitură de stat. Fără îndoială, cultul bacchic nu a fost total abolit, dar li s-a interzis cetăţenilor romani să participe la el. în plus, orice ceremonie bacchică, obligatoriu limitată la cinci membri, trebuia autorizată printr-o decizie

a Senatului. Edificiile şi obiectele cultuale au fost distruse, în afară de acelea care cuprindeau „ceva sacru".

Toate aceste măsuri izvorâte din panică arată cât de mult suspecta Senatul asociațiile religioase care scăpau controlului său. Senatus-Consultul împotriva Bacchanaliilor nu trebuia niciodată să-şi piardă valabilitatea; trei secole mai târziu el slujea drept model pentru persecuția împotriva creştinilor.

Capitolul XXI

CELTI, GERMANI, TRACI SI GEȚI

169. Persistența elementelor preistorice

Impactul celților în istoria antică a Europei s-a făcut simțit în mai puțin de două secole: de la cucerirea nordului Italiei în secolul al V-lea (Roma a fost atacată în ~ 390) până la jefuirea sanctuarului lui Apollon de la Delfi, în ~ 279. La puțin timp după aceea, destinul istoric al celților este pecetluit: prinşi între expansiunea triburilor germanice şi presiunea Romei, puterea lor nu încetează să decline. Dar celții erau moştenitorii unei protoistorii deosebit de bogate şi creatoare. Or, după cum vom vedea, informațiile aduse de către arheologie sunt de o mare importanță pentru înțelegerea religiei celtice,

Protocelții sunt, foarte probabil, autorii culturii zise a „câmpurilor de urne" (Urnfield)1, elaborată în Europa Centrală între ~ 1300 şi ~ 700. Ei locuiau în sate, practicau agricultura, utilizau bronzul şi incinerau morții. Primele lor migrații (secolele X-IX) i-au adus în Franța, în Spania şi în Marea Britanic, între ~ 700 şi ~ 600, întrebuințarea fierului s-a răspândit în Europa Centrală; este cultura zisă Hallstatt, caracterizată printr-o stratificare socială destul de marcată şi prin rituri funerare diverse. Probabil că aceste inovații au fost rezultatul influențelor culturale iraniene, vehiculate de cimerieni (originari de la Marea Neagră). Atunci s-a constituit aristocrația militară celtică. Cadavrele (cel puțin acelea ale căpeteniilor) nu mai erau incinerate, ci, împreună cu armele lor şi cu alte obiecte prețioase, erau depuse într-o căruță şi îngropate apoi în camere funerare acoperite de o movilă. Către - 500, în timpul celei de a doua epoci a fierului, cunoscută sub numele de La Tene, creativitatea artistică a geniului celtic a atins apogeul. Piesele de orfevrărie şi nenumăratele obiecte de metal, scoase la lumină de săpături, au fost calificate „o glorie a lumii barbare, o mare, deşi limitată, contribuție a celților la cultura europeană"2.

Dată fiind penuria de izvoare scrise asupra religiei, documentele arheologice sunt de neprețuit. Grație săpăturilor, se ştie că celții acordau o mare importanță spațiului sacru, adică locurilor consacrate, după reguli precise, în jurul unui altar pe care se efectuau sacrificii. (După cum vom vedea, delimitarea rituală a spațiului sacru şi simbolismul „Centrului Lumii" sunt consemnate de autorii antici şi se regăsesc în mitologia irlandeză.) Tot grație săpăturilor se ştie că diverse tipuri de ofrande erau depuse în puțuri rituale de doi până la trei metri adâncime. Ca şi brothros-ul grecesc sau mundus-ul roman, aceste gropi rituale asigurau comunicarea cu divinitățile lumii subterane. Asemenea puțuri sunt atestate din mileniul al II-lea; ele erau uneori pline cu obiecte din aur şi din argint, îngrămădite în căldări ceremoniale bogat decorate3. (Amintirea acestor puțuri legate de lumea de dincolo şi de comori subterane se regăseşte în legendele medievale şi în folclorul celtic.)

' Desemnată astfel pentru că morții erau incinerați şi cenuşa lor depusă în urne, îngropate apoi în

cimitire.
2 Anne Ross, Păgân Celtic Britain, p. 35. Vezi o selecţie de reproduceri în cartea lui J. J. Hatt, Leş Celtes et Ies Gallo-Romains, pp. 101 sq.
3 Stuart Piggot, Ancient Europe, pp. 215 sq.; id., The Druids, pp. 62 sq.
317
Celţi, germani, traci fi geţi
Nu mai puţin importantă este confirmarea adusă de arheologie în legătură cu difuzarea şi continuitatea cultului craniilor. De la cilindrii de calcar decoraţi cu capete stilizate, descoperiţi la Yorkshire şi datând încă din secolul al XVIII-Jea î.Hr. şi până în Evul Mediu, craniile şi reprezentările de „capete tăiate" sunt atestate în toate regiunile locuite de triburi celtice. S-au scos la lumină cranii depuse în nişe sau încastrate în pereţii sanctuarelor, capete sculptate în piatră, nenumărate imagini din lemn scufundate în izvoare. Or, importanţa religioasă a craniilor a fost dezvăluită de autorii clasici şi, în pofida interdicţiei Bisericii, exaltarea „capului tăiat" joaca un rol important în legendele medievale şi în folclorul britanic şi irlandez4. Este vorba, desigur, de un cult care îşi afundă rădăcinile în preistorie şi care a supravieţuit în mai multe culturi asiatice până în secolul al XIX-lea5. Valoarea magico-religioasă originară a „capului tăiat" a fost întărită apoi de credinţele care localizau în craniu sursa primară a lui semen virile şi sediul „spiritului". La celţi, craniul constituia prin excelenţă receptaculul unei forţe sacre, de origine divină, care îl ocrotea pe proprietar de toate primejdiile şi îi asigura sănătate, bogăţie şi victorie.
Pe scurt, descoperirile arheologice fac să reiasă, pe de o parte, arhaismul culturii celtice, si, pe de altă parte, continuitatea anumitor idei religioase centrale din protoistorie în Evul Mediu. Numeroase dintre aceste idei şi obiceiuri aparţineau vechilor tezaure religioase ale neoliticului, dar ele au fost asimilate de timpuriu de către celţi şi parţial integrate într~un sistem teologic moştenit de la strămoşii lor indo-europeni. Uimitoarea continuitate culturală demonstrată de arheologie permite istoricului religiei celtice să folosească izvoare târzii, şi, în primul rând, textele irlandeze redactate între secolele al VI-lea şi al VlU-lea, dar şi legendele epice şi folclorul care au supravieţuit în Irlanda până la sfârşitul secolului al XIX-lea.
170. Moştenirea indo-europeană
Arhaismul culturii celtice este confirmat şi de alte izvoare. Se regăsesc în Irlanda numeroase idei si obiceiuri atestate în India antică, iar prozodia este asemănătoare cu aceea din limba sanscrită şi hittită; după cum arată Stuart Piggot, este vorba de „fragmente ale unei moşteniri comune din mileniul al II~lea"6. Ca şi brahmanii, druizii acordau memoriei o importanţă considerabilă (cf. § 172). Legile irlandeze vechi erau compuse în versuri, pentru a uşura memorizarea lor. Paralelismul dintre tratatele juridice irlandeze şi hinduse se verifică nu numai în forma şi tehnica lor, ci şi în ceea ce priveşte dicţia lor, uneori7. Amintim câteva exemple de paralelism indo-celtic: postul ca mijloc de a întări o cerere juridică; valoarea magico-religioasă a adevărului8; intercalarea în proza narativă epică de pasaje în versuri, în special dialoguri; importanţa barzilor şi raporturile lor cu suveranii9,
4 Vezi Anne Ross, op. cit., pp. 97-164, fig. 25-86 şi pi. 1-23.
5 Cf. Le Yoga. pp. 299, 401-402; Le Chamanisme, pp. 339 sq.
6 The Druids, p. 88. După Myles Dillon, druizii şi brahmanii si-au conservat practicile şi

credințele indo-europene care au supraviețuit în lumea gaelică până în secolul al XVIII-lea şi în India până în zilele noastre; cf. „The Archaism of Irish Tradition", p. 246. Vezi, de asemenea, de acelaşi autor, Celt and Aryan, pp. 52 sq. Studiind riturile funerare irlande/e şi indiene, Hans Harlmann consideră că structura mentalității irlandeze este mai apropiată de aceea a vechii Indii decât de mentalitatea Angliei sau Germaniei; cf. Der Totenkult in iriand, p. 207.

7 D. A. Binchy, „The Linguistic and Historical Value of the Irish Law Tracts", citat de M. Dillon, „The Archaism", p. 247.

8 Vezi referințele la M. Dillon, „The Archaism", pp. 247, 253 sq. Vezi, de asemenea, Celt and Aryan.

9 G. Dume/il, Servius ei la Fortune, pp. 221 sq. şi passim.; J. E. Caerwyn Williams, „The Court Poet in Medieval Ireland", pp. 99 sq. Precizăm că se regăsesc analogii si cu lumea sumero-accadiană, explicabile prin contactele indo-europenilor cu popoarele Orientului Apropiat antic; cf. H. Wagner, „Studies in the Origins of Early Celtic Tradition", pp. 6 sq. şi passim.

Din pricina interzicerii rituale a scrierii, nu există nici un text despre religia celților con nentali redactat de un autohton. Singurele noastre izvoare sunt câteva descrieri ale scriitorii greco-latini şi un mare număr de monumente figurate, majoritatea din epoca galo-roman Dimpotrivă, celții insulari, concentrați în Scoția, în Țara Galilor, şi mai ales în Irlanda, i produs o abundentă literatură epică, în ciuda faptului că această literatură a fost compusă du] convertirea la creştinism, ea prelungeşte în mare parte tradiția mitologică precreştină; şi ace lucru este valabil şi pentru bogatul folclor irlandez.

Informațiile autorilor clasici sunt ades confirmate de documentele irlandeze, în opera s De bello Gallico (VI, 13), Cezar afirmă ca galii cunosc două clase privilegiate — cea a druizii» şi cea a cavalerilor — şi o a treia, oprimată, cea a „poporului". Este aceeaşi bine cunoscut tripartiție oglindind ideologia indo-europeană (§ 63), pe care o regăsim în Irlanda la puți timp după convertirea la creştinism: sub autoritatea lui *rig (echivalentul fonetic al sanscrituk răj, lat., reg), societatea este împărțită în druizi, aristocrația militară (flaiîh, în traducere exacți! „putere"", echivalent al ser. kşatra) şi crescătorii de vite, „bo airig, oamenii liberi (airig) car se numesc pe ei înşişi posesorii de boi (bo)"î0.

Vom avea, mai departe, prilejul să semnalăm alte supraviețuiri ale sistemului religio indo-european la celți. Precizăm de pe acum că „aceste supraviețuiri comune indo-iranienilo şi italo-celților" se explică prin „existența unor puternice colegii de preoți, depozitari de tradiți sacre, păstrate printr-o severă rigoare formalistă"11, în ce priveşte teologia tripartiți indo-europeană, ea se poate încă recunoaşte în lista de zei transmisă de Cezar şi, rădica istoricizată, ea supraviețuieşte în tradiția irlandeză. Georges Dumezil şi Jan de Vries au arăta că şefii legendarului neam Tuatha De Danann reprezintă, în fond, pe zeii primelor două funcții religioase, în vreme ce a treia este întruchipată de cei din neamul Fomore, considerați drepl locuitorii anteriori ai insulei12.

Cezar prezintă panteonul celtic într-o interpretatio romana. „Zeul pe care îl cinstesc cel mai mult, scrie consulul, este Mercur. Statuile sale sunt cele mai numeroase. Ei văd în el pe inventatorul tuturor artelor; ei îl consideră drept călăuzitorul călătorilor pe drum, cel care poate cel mai mult

să-i ajute să câştige banul şi să facă comerţ. După el, ei îl adoră pe Apollon, Marte, lupiter şi Minerva. Ei au despre aceste divinităţi aproape aceleaşi concepţii ca şi celelalte neamuri. Apollon alungă bolile, Minerva îi învaţă muncile şi meseriile, lupiter îşi exercită domnia asupra cerului, Marte domneşte asupra războaielor" (B.G., VI, 17).
S-a discutat îndelung despre autenticitatea şi, prin urmare, valoarea acestei interpretatio romana a Panteonului galic, însă Cezar cunoştea destul de bine moravurile şi credinţele celţilor. El era deja proconsul al Galiei Cisaipine înainte de a-şi începe campania în Galia Transalpină. Dar, deoarece ignorăm mitologia celtică continentală, cunoaştem foarte puţine despre zeii menţionaţi de către Cezar. Este surprinzător faptul că el nu-1 plasează pe lupiter în fruntea listei. Probabil, marele zeu celest îşi pierduse întâietatea la locuitorii oraşelor expuse de cel puţin patru secole influenţelor mediteraneene. Fenomenul este general în istoria religiilor, atât în Orientul Apropiat antic (cf. §§ 48 sq.), cât şi la indienii vedici (§ 62) şi la vechii germani (§ 176). Dar coloanele zise „lupiter cu uriaşul" care se întâlnesc în mare număr, mai ales între Rin, Moselle şi Saone, şi care erau ridicate de către anumite triburi germanice, prelungesc un simbolism arhaic, anume acela al Fiinţei Supreme celeste. Remarcăm, de la început, că aceste coloane nu celebrau triumfuri militare, precum acelea ale lui Traian şi Marc Aureliu. Ele nu
10 G. Dumezil, L'ideologie tripartie des indo-europeens, p. 11.
1' E. Benveniste, Le vocabulaire des institutions indo-europeenes, II, p. 10. Cf. mai jos, n. 38, observaţiile lui J. Vendryes.
12 Cf. G. Dumezil, Mythe et epopee, I, p. 289; Jan de Vries, IM religion des Celtes, pp. 157 sq.

erau ridicate în forum sau pe străzi, ci departe de oraşe, în plus, acest lupiter celt este adesea reprezentat cu o roată13; or, roata joacă un rol important la celţi. Roata cu patru spiţe reprezintă anul, adică ciclul celor patru anotimpuri, într-adevăr, termenii desemnând „roata" şi „anul" sunt identici în limbile celtice14. După curn a arătat Werner Mu'ller, acest lupiter celt este, aşadar, zeul celest cosmocrator, stăpânul anului, şi coloana simbolizează axis muncii. Pe de altă parte, textele irlandeze vorbesc despre Dagda, „zeul cel bun", şi sunt de acord să-1 identifice cu zeul galic pe care Cezar îl desemna cu teonimul „lupiter"15.
Arheologia a confirmat afirmaţia consulului privind popularitatea lui „Mercur": mai mult de 200 de statui şi basoreliefuri şi aproape 500 de inscripţii. Nu se cunoaşte numele său galic, dar probabil el era acelaşi ca şi al zeului Lug, care joacă un rol important la celţii insulari. Mai multe oraşe poartă numele de Lug (d.e. Lugdunum = Lyon) şi sărbătoarea sa era celebrată în Irlanda, dovadă că acest zeu era cunoscut în toate ţările celtice. Textele irlandeze îl prezintă pe Lug ca un conducător de armată, care folosea magia pe câmpul de luptă, dar şi ca pe un maestru poet şi strămoş mitic al unui trib de seamă. Aceste trăsături îl apropie de Wodan-Odhin care, şi el, a fost asimilat de către Tacit cu Mercur. Se poate conchide că Lug reprezintă suveranitatea sub aspectul său magic şi militar: el este violent şi de temut, dar îi ocroteşte pe luptători şi, la fel, pe barzi şi pe magicieni, Ca şi Odhin-Wodan (§ 175), el se caracterizează prin capacităţile sale magico-spirituale, fapt ce explică de ce a fost omologat cu Mercur-Hermes16.
Lui Marte, scrie Cezar (B.G., VI, 17), galii îi închină, „la începutul unei lupte, tot ce vor dobândi

prin luptă: după victorie, ei îi jertfesc prada de vie şi îngrămădesc tot restul într-un singur loc". Nu se cunoaşte numele celtic al zeului galic al războiului. Numeroase inscripţii votive închinate lui Marte comportă adesea supranumele: Albiorii, „Regele lumii", Rigisamos, „Prearnaiestuosul", Caturix, „Regele luptei", Camuliis, „Puternicul", Segomo, „Victoriosul" etc. Unele nume sunt incomprehensibile, dar chiar când se pot traduce ele nu îmbogăţesc cunoştinţele noastre. Se poate spune acelaşi lucru cu privire la mai bine de o sută de inscripţii dedicate lui Hercule; ca şi acelea consacrate lui Marte, ele indică numai existenţa unui zeu al războiului, şi atât.

Dacă se ţine scama de alte informaţii, structura acestui zeu apare destul de complexă. După istoricul grec Lucian din Samosata (secolul al II-lea d.Hr.), numele celtic al lui Herakles era Ogmios. Lucian văzuse o imagine a acestui zeu: era un bătrân chel, cu pielea zbârcită, târând mulţimi de bărbaţi şi femei legaţi de limba lui cu lănţuge de aur şi ambră. Deşi erau legaţi foarte superficial, ei nu voiau să fugă, ci îl urmau „veseli şi voioşi, acoperindu-1 de laude". Un om al locului îi explica imaginea: ei, celţii, nu-şi reprezintă arta vorbirii prin Hermes, cum o fac grecii, ci prin Hercule, „căci Hercule este mult mai puternic" (Discursuri, Hercule, 1-7). Acest text a dat loc la interpretări contradictorii17. Oamenii înlănţuiţi au fost comparaţi cu măruţii care îl întovărăşesc pe Indra şi cu ceata de Einherjar escortându-1 pe Odhin-Wodan (J. de Vries). Pe de altă parte, Ogmios a fost apropiat de Varuna, „maestrul legător" (F. Le Roux). Probabil că „Martele" celtic asimilase unele atribute specifice zeului Suveran-magician, întărindu-i totodată funcţia de psihopomp [i.e. călăuză a sufletelor în lumea de dincolo —

1-1 Vezi indicaţiile date de Werner Miiller, Die Jupitergigantensäulen und ihre Verwandten, pp. 46 sq,

14 Cf. exemplele citate de W. Miiller, op. cit., pp. 52 sq. Figurările anului prinlr-o fiinţă purtând o roată cu patru sau cu douăspre/ece spiţe sunt atestate în Evul Mediu; ve/i cele câteva desene reproduse ţie W. Miiller, p. 51.

'-^ Jan de Vries, op. cil., pp. 45 sq.

"' J. de Vries, op. cit., p. 62, care adaugă: „Dar nu trebuie uitat că această asimilare nu explică decât un singur amănunt în legătură cu această personalitate extrem de complexă".

17 Unele sunt discutate de Fran£oise Le Roux, „Le Dieu celtique aux liens: de l'Ogmios de Lucien â l'Ogmios de Diirer", pp. 216 sq.; J. de Vries, op. cit., pp. 73 sq.

nota trad.). (După cum vom vedea, § 175, Odhin, la germani, dimpotrivă, îl înlocuise parţial pe zeul războiului.) Lui Ogmios îi corespunde, în literatura epică irlandeză, zeul Ogma, luptătorul prin excelenţă. Dar lui i se atribuie, de asemenea, inventarea scrierii zise „ogamică"; ceea ce înseamnă că el reunea în persoana sa forţa războinică şi „ştiinţa"" de tip odhinic.

Cezar prezintă un „Apollon" ca zeu-vindecător. Nu se cunoaşte numele său galic, dar epitetele de pe inscripţii confirmă în general prestigiul său de vindecător. Or, textele irlandeze vorbesc despre Diancecht, care vindecă şi învie pe Tuatha De Danann; în plus, el este invocat într-o veche formulă de exorcizare. Numele lui este citat alături de Grobniu, zeul fierar. El poate, aşadar, fi considerat ca reprezentantul zeilor pe care Dumezil îi socotea în legătură cu „cea de a treia funcţie". Cât despre „Minerva", căreia, de asemenea, nu i se cunoaşte numele gaiez, dar pe care

Cezar o defineşte drept zeiţa meşterilor şi a meşteşugurilor (deci, aparţinând tot celei de a treia funcţii), ea a fost apropiată de zeiţa Brigantia, fiica lui Dagda, şi patroana poeţilor, a fierarilor şi a medicilor.
171. Se poate reconstitui panteonul celtic?
Panteonul deghizat în această interpretatio romana a lui Cezar camuflează o realitate religioasă pe care comparaţia cu tradiţiile celţilor insulari ne-o face doar parţial accesibilă, în ceea ce priveşte teonimele relevate pe monumentele şi inscripţiile din epoca galo-romană, ele sunt, în majoritatea lor, epitete descriptive sau topografice ale zeilor care alcătuiesc panteonul; unii savanţi 3e-au considerat, greşit, ca desemnând divinităţi autonome.
Singura informaţie despre numele galice de zei ne-a fost transmisă, în secolul I d.Hr., de către poetul Lucanus. El vorbeşte despre „aceia care împacă printr-un sacrificiu îngrozitor pe crudul Teutates şi pe oribilul Esus cel cu altare sălbatice şi pe Taranis, al cărui altar este nu mai puţin crud decât al Dianei scitice" (Pharsalia, I, 444-446). Autenticitatea acestor nume este confirmată de inscripţiile galo-romane care menţionează pe Esus, pe Taranucnus (sau lupiter Taranucus) şi pe Marte Toutatis. Autorul unui comentariu medieval18 a încercat să le explice, dar glosele sale sunt contradictorii. Comentariul aduce totuşi informaţii precise despre genul de sacrificiu oferit fiecăruia dintre aceşti zei: pentru Teutates, un om este sufocat prin aruncarea într-un bazin; pentru Esus, victima este suspendată de un arbore şi lăsată să sângereze; pentru Taranis — stăpânul luptelor şi cel mai mare dintre zeii cerului — sunt arşi de vii bărbaţi într-un manechin din lemn.
Una din imaginile de pe cazanul de la Gundestrup reprezintă un personaj înveşmântat aruncând victima umană cu capul în jos într-un vas mare. Mai mulţi războinici se îndreaptă pe jos către vas; deasupra lor războinici călare se îndepărtează. Jan de Vries (op. cit., p. 55) consideră că poate fi vorba de un rit iniţiatic, fără legătură însă cu Teutates. (Poezia epică irlandeză reia de nenumărate ori tema regelui care, într-o cameră încălzită până la incandescenţă, se îneacă în cazanul în care se aruncase ca să scape de foc. Este vorba, desigur, de un ritual implicând sacrificiul uman19.) începând cu secolul al XVIU-lea numele de Teutates a fost tradus prin „Tatăl tribului". Zeul a jucat, desigur, un rol important în viaţa tribului; el era patronul războiului, dar funcţia sa era mai complexă20.
18 Commenla Bernensia, reprodus de j, Zwicker, Pontes historiae religionix Celticae, I, pp. 51 sq.
19 M. L. Sjoestedt citează câteva paralele continentale, Dieux et Heros des Celtes (p. 75). Pentru C. Ramnoux, aceste sacrificii urmăreau regenerarea timpului îmbătrânit (într-adevăr, ele erau săvârşite la anumite date calendaristice); cf. „La mort sacrificielie du Roi", p. 217.
*° P. M. Duval, „Teutates, Esus, Taranis", p. 50; fes clieux de la Gaule, pp. 29 sq. (zeul războiului); pentru J. de Vries, el a „putut fi atât un Mercur, cât şi un Marte" (p. 53); J. J. Hatt îi atribuie „o dublă faţă, ba ră/boinică, ba paşnică"; cf. „Essai sur l'evolution de la religion gauloise", p. 90.
321
Celţi, germani, traci şi geţi
în ceea ce priveşte pe Ţărani s, semnificaţia numelui său este clară: rădăcina este *ţăran, „tunet", în forma sa secundară, Tanaros, el se apropie de zeul germanilor, Donar21. Ca şi Donar, el a fost asimilat cu lupiter. Este deci plauzibil ca coloanele zise „lupiter cu uriaşul" să fi fost consacrate

lui Taranis, „Tunătorul", vechiul zeu al cerului. Teonimul Esus este regăsit în numele proprii, dar etimologia este nefixată22. Pe basoreliefurile a două altare, Esus este reprezentat lovind un arbore; trebuie să ne gândim la un sacrificiu prin spânzurătoare? Jan de Vries consideră că Esus era un zeu galic comparabil cu Odhin scandinav23, în realitate, nu cunoaştem nimic precis.

Arta statuară, iconografia şi inscripțiile au scos la iveală numele şi imaginile altor divinități galo-romane. în unele cazuri, ajungem să decelăm structura lor şi funcția lor religioasă grație mitologiei camuflate în tradițiile celților insulari. Dar, tocmai datorită tendinței conservatoare care caracterizează geniul religios al celților rezultatele analizei sunt adesea neclare. Sa amintim un exemplu celebru: basorelieful purtând numele de Cernunnos şi reprezentând un om în vârstă, poate chel, cu urechi şi coarne de cerb. S-a evocat, natural, o scenă figurată pe cazanul de la Gundestrup: un personaj împodobit cu coarne de cerb şi aşezat, într-o greşit denumită „poziție de Buddha", ține într-o mână un colier, în alta un şarpe cu cap de berbec: el este înconjurat de fiare sălbatice şi de un falnic cerb. Imagini similare au fost găsite în Marea Britanic24. Se ştie că iconografia şi simbolismul religios al cerbului sunt arhaice. O scenă gravată la Val Cammonica, datând încă din secolul al IV-lea î.Hr., reprezintă un zeu cu coarne de cerb şi un şarpe cu corn. Dar după cum am văzut (§ 5), „Marele Vrăjitor" sau „Domnul animalelor" din Peştera de la Trois Freres era şi el împodobit cu un cap de cerb cu coarne rămuroase. Cernunnos putea fi deci interpretat ca un zeu de tip „Stăpânul animalelor"25.

Totuşi, simbolismul religios al cerbului este extrem de complex. Pe de o parte, în zona întinzându-se, în protoistorie, din China până în Europa Occidentală, cerbul, din cauza reînnoirii periodice a coarnelor sale26, este un simbol de creație repetată şi de renovatio. Pe de altă parte, cerbul era considerat drept strămoşul mitic al celților şi al germanilor27; el era, în plus, unul din simbolurile cele mai însemnate ale fecundității, şi, totodată, animal funerar şi călăuzitor al morților; el era, mai ales, vânatul preferat al regilor şi al eroilor: omorârea, vânarea sa erau solidare simbolic cu moartea tragică a eroilor28. Prin urmare, este plauzibil că Cernunnos cumula şi alte funcții în afară de aceea de „Stăpân al animalelor". E de ajuns să ne gândim la lupta, lungă şi grea, a Bisericii împotriva travestirii rituale în cerb (cervulo facere) ca să apreciem importanța religioasă a cerbului (vânat preferat al aristocrației războinice!) în mediile populare.

Exemplul J ui Cernunnos ilustrează dificultatea de a interpreta corect un complex religios multivalent în absența contextului său mitico-ritual specific. Te vezi confruntat cu o dificultate asemănătoare atunci când încerci să analizezi documentele arheologice privitoare la divinitățile feminine; tot ce se poate afirma este faptul că numărul considerabil de statui şi de ex voto-uri le confirmă importanța. Reprezentările plastice de Matres şi Matronae scot în relief calitatea lor de zeițe ale fertilității şi maternității (coş cu fructe, corn al abundenței; copii purtați

21 Cf.,în ultima vreme, H. Birkhan, Germanen undKelîen, I, pp. 310 sq., 313 sq.

22 J. de Vries îl leagă de rădăcina *eis, care înseamnă aproximativ „energie, pasiune" (op. cit., p. 106).

23 Op, cit., p. 108; în acelaşi sens, P. M. Duval, „Teutates etc.", pp. 51 sq.; Leş dieux de la Gaule, pp. 34-35; Cf.,de asemenea, Hatt, „Essai...", pp. 97 sq. (neconvingător).

24 A. Ross, op. cit., pp. 104 sq.

25 Vezi legendele citate de A. Ross, p. 183.

26 Cf. Images et symboles, p. 216. Despre rolul religios al cerbului, vezi De Zalmoxis ă Gengis-Khan, pp. 146 sq. [trad. românească, pp. 150 sq. — nota trad.j.
27 Cf. Otto Hofler, „Siegfried, Arminius und der Symbolik", pp. 32 sq. şi n. 66-94.
28 Cf. De Zalmoxis ă Gengis-Khan, pp. 146; H. Birkhan, pp. 454 sq.

fie la sân, fie pe genunchi etc.). După cum scrie Camille Jullian, „ele erau probabil divinități, în acelaşi timp, anonime şi mirionime, care nu erau numite şi primeau sute de epitete"29. Dar textele celților insulari aduc precizări semnificative. Mama zeilor era o zeiță: Danu în Irlanda, Don în Țara Galilor, în plus, nu se putea deveni rege în Irlanda (Eriu) decât luând în căsătorie pe zeița tutelară, care purta acelaşi nume; cu alte cuvinte, se căpăta acces la suveranitate printr-un hieros gamos cu zeiță Pământ. Acest scenariu mitico-ritual constituie una din temele cele mai utilizate şi cele mai statornice, în literatura vernaculară30.

Este vorba, probabil, de o variantă a vechiului scenariu mitico-ritual din Orientul Apropiat, comportând căsătoria sacră dintre Zeul Cerului (sau al furtunii sau al Soarelui) şi Mama-Pământ, personificați prin Suveran şi o hierodulă. Acest hieros gamos asigură pentru o anumită perioadă fertilitatea țării şi fericirea regatului. Supraviețuirea moştenirii arhaice în Irlanda este ilustrată prin ritul consacrării regale, atestat în secolul al XII-lea: sub ochii supuşilor săi, regele se împreunează cu o iapă albă, care este apoi doborâtă şi din carnea ei friptă mănâncă regele şi supuşii lui31, Altfel spus, suveranitatea este asigurată de hieros gamos-ul dintre rege şi o Terra Mater hipomorfă. Or, o zeiță galică, Epona (Regina), se află reprezentată pe monumente stând pe cal, sau în picioare în fața unui cal sau între doi sau mai mulți cai. Epona a fost interpretată ca Zeiță Mamă şi psihopomp32; corespondentul său irlandez, zeița Rhiannun (< *Rîgantona, „Regina"), era şi ea hipomorfă33.

La fel ca iconografia din Marea Britanic în epoca romană, literatura vernaculară prezintă de preferință zeițe-mame grupate în triade. Cele mai celebre sunt cele trei Macha, care o personificau pe zeița tutelară a capitalei din Ulster34. Pentru ca să poată accede la tron, Suveranul trebuia să se culce cu una din Macha. Uneori zeița apare ca o bătrână oribilă care cere să-şi împartă aşternutul cu tânărul erou. Dar, de îndată ce se întinde alături de ea, bătrâna se preschimbă într-o fată de o neasemuită frumusețe. Căsătorindu-se cu ea, eroul dobândeşte suveranitatea35. Tema mitico-rituală a bătrânei metaformozată dintr-o sărutare, care se regăseşte în romanele bretone ale Graalului, era cunoscută în India încă din epoca Brahmanelor^.

în epopee, regina Medb are numeroşi amanți; ceea ce vrea să spună că a avut drept parteneri pe toți regii Irlandei. Dar trebuie adăugat că, în societățile celtice, femeia se bucura de o libertate şi de un prestigiu religios şi social considerabile. Ritualul „clocirii", atestat în Europa numai la celți şi la basci (p'opulație prc-indo-europeană), scoate în evidență importanța magico-religioasă a femeii. Alături de alte obiceiuri arhaice (e.g. anumite ritualuri funerare, mitologia morții etc.), „clocirea" indică supraviețuirea elementelor pre-indo-europene, aparținând probabil populațiilor autohtone ale neoliticului.

Cât priveşte zeițele, funcțiile lor multiple de divinități guvernând fecunditatea, războiul, destinul şi averea sunt atestate şi la zeitățile germanilor, ceea ce indică, cel puțin în parte, o moştenire

indo-europeană37. La acest complex religios, pornind din preistoria europeană şi
29 Histoire de ia Gaule, VI, p. 42, n. 2, citat de P. M. Duval, Leş dieux, p. 57.
30 A se vedea Proinsias Mac Cana, „Aspects of the Theme of King and Goddess in Irish Literaturo"; Rachel Bromwich, „Celtic dynastic themes and the Breton Law".
31 Geraldus Cambrensis, Topographia Hibernical; F. R. Schroder a apropiat, primul, acest episod ritual vedic de asvamedha; cf. „Ein altirischer Kronungsritus und das indo-germanische Rossopfer".
32 Cf. H. Hubcrt, „Le mythe d'Epona".
33 J. Gricourt, ,.Epona-Rhiannon-Macha", pp. 25 sq.
34 J. Gricourt, op. cit., pp. 26 sq., semnalează raporturile zeiței Macha cu calul.
35 Sursele sunt analizate de A. C. L. Brown, The Origin of the Grail Legend, cap. VII: „The Hateful Fee who represents Sovereignty".
36 Cf. A. K. Coomaraswamy, „On the loalhly Bride", pp. 393 sq.
37 Cf. H. Birkhan, Germanen und Kelten, p. 542.

din protoistoria celților, s-au adăugat treptat influențe mediteraneene, romane — mai exact, aceea a sincretismului epocii elenistice — şi creştine. Pentru a avea măsura geniului religios celtic trebuie ținut seama atât de persistența cu care s-au păstrat anumite elemente arhaice — în primul rând obiceiurile şi credințele în legătură cu „misterele" feminității, ale destinului, ale morții şi lumii de dincolo —, cât şi de revalorizarea lor continuă din Antichitate până în epoca premodernă.

172. Druizii şi învățătura lor ezoterică

Paginile consacrate de lulius Cezar druizilor (De bello Gallico, VI, 13) constituie unul din cele mai importante izvoare privind religia celtică. Proconsulul foloseşte, fără să citeze, informațiile lui Posidonius (secolul al II-lea î.Hr.), dar el dispunea şi de alte informații. Druizii, scrie Cezar, „veghează asupra celor legate de zei, se ocupă de sacrificiile publice şi private, reglementează toate chestiunile religioase. Un mare număr de tineri vin să se instruiască în preajma lor şi ci se bucură de mare considerație". Druizii sunt aceia care „rezolvă toate diferendele, publice sau private"; celor care nu acceptă hotărârea lor li se interzice să aducă sacrificii, ceea ce echivalează cu un fel de moarte civilă. Autoritatea supremă este exercitată de un şef al lor unic. „La moartea lui, dacă unul dintre ei îl întrece în măreție, îi succede; daca mai mulți sunt egali între ei, îşi dispută întâietatea prin votul druizilor şi câteodată pe calea armelor, într-o anumită perioadă a anului, ei se strâng într-un loc consacrat din țara carnuților, care este socotit drept centrul Galici." Druizii sunt dispensați de efectuarea serviciului militar şi de obligația de a plăti impozite. Atraşi de avantaje atât de însemnate mulți sunt aceia care vin să le urmeze învățătura. „Se zice că ei învață pe de rost un mare număr de versuri: câte unii rămân astfel douăzeci de ani la şcoala druizilor. Ei sunt de părere că religia interzice ca această învățătură să fie destinată scrisului, aşa cum e cazul cu toate celelalte lucruri, publice sau private, pe care Ic consemnează în alfabet grecesc". Cezar afirmă ca druizii au stabilit acest obicei „pentru că nu vor ca doctrina lor să se răspândească printre oamenii de rând", si pentru că, dacă s-ar încredința scrisului, druizii

învăţăcei şi-ar neglija memoria. Convingerea lor este că „sufletele nu pier, ci trec după moarte dintr-un corp în altul; acest lucru li se pare deosebit de propriu ca să le aţâţe curajul, nimicind teama de moarte. Ei discută, de asemenea, mult despre astre şi despre mişcarea lor, despre mărimea lumii şi a pământului, despre natura lucrurilor, despre puterea şi forţa zeilor nemuritori şi transmit aceste speculaţii ale lor celor tineri".
Ca şi brahmanii, druizii sunt preoţi (ei sunt aceia care practică sacrificiile), dar şi învăţători, savanţi şi filososfi38. Adunarea lor anuală, „într-un Joc consacrat..., care este socotit drept centrul Galiei", este profund semnificativă. Este vorba, desigur, de un centru ceremonial considerat „Centrul Lumii"39. Acest simbolism, atestat aproape pretutindeni în lume (cf. § 12), este în legătură cu conceptul religios al spaţiului sacru şi cu tehnicile de consacrare a locurilor: or, după cum am văzut (cf. p. 316), orânduirea spaţiului sacru era practicată de celţi încă din protoistorie. E evident că adunările anuale ale druizilor presupun unitatea ideilor lor religioase, în ciuda inevitabilei multitudini de nume de zei şi de credinţe specifice diverselor triburi.
-18 J. Venclryes a relevat unitatea vocabularului religios (mai ales a termenilor desemnând noţiuni abstracte) la indienii vedici, la latini şi la celţi. Acest fapt demonstrează posibilităţile speculative ale acestor „specialişti ai sacrului" din cele trei grupuri ariofone încă din epoca protoistorică; vezi, mai sus, p. 318 şi n. 11.
39 A se vedea exemplele citate de Francoise Le Roux, Leş Druides, pp. 109 sq.

în mod probabil, sacrificiile publice efectuate de către druizi pe teritoriul Galiei aveau ca model liturghia marelui sacrificiu celebrat în locus consecratus, în „centrul" ţării carnuţilor40.
Celţii practicau şi sacrificiile umane şi, potrivit informaţiilor lui Posidonius utilizate de Diodor din Sicilia (V, 31) şi de Strabon (IV, 4), le practicau în chipuri diferite: victima era lovită cu o spadă (şi se prezicea viitorul după convulsiile şi căderea sa) sau străpunsă de săgeţi sau trasă în ţeapă. Cezar (B.G., VI, 16) relatează că „cei atinşi de boli grave sau pândiţi de mari primejdii în război jertfesc victime umane sau fac jurăminte că vor jertfi şi recurg pentru asta la sfatul druizilor". Unii erudiţi au interpretat aceste fapte ca dovezi despre „barbaria" celţilor şi caracterul „primitiv", sălbatic şi copilăresc, în acelaşi timp, al teologiei druidice. Dar, în toate societăţile tradiţionale, sacrificiul uman era în legătură cu un simbolism cosmologic şi eshatologic deosebit de complex şi puternic, ceea ce explică persistenţa sa ia vechii germani, la geto-daci, celţi şi romani (care, de altfel, l~au interzis abia în ~ 97). Acest ritual sângeros nu indică deloc inferioritatea intelectuală, nici sărăcia spirituală a popoarelor care îl practică. Ca să cităm doar un exemplu: populaţiile Ngadju Dayak din Borneo, care au elaborat una din cele mai coerente şi mai elevate teologii cunoscute în istoria religiilor, erau vânători de capete (ca şi celţii) şi practicau sacrificiul uman41.
Toate izvoarele insistă asupra importanţei considerabile a druizilor în instruirea tineretului. După toate probabilităţile, nurnai discipolii care se pregăteau pentru druidat, şi care trebuiau să studieze adânc şi temeinic teologia şi ştiinţele, urmau timp de douăzeci de ani învăţătura maeştrilor. Respingerea scrierii (care explică ignoranţa noastră privind doctrina druizilor) şi importanţa arătată memoriei şi transmiterii orale a învăţăturii prelungeşte tradiţia cunoscută indo-europeană

(cf. partea I). învățătura era secretă, pentru că era ezoterică, adică inaccesibilă noninițiaților; concepție care amintește ezoterismul Upanișadelor (§§ 80 sq.) şi al Tantrelor.
în ce priveşte credința în metempsihoză, explicația avansată de Cezar — doctrină „deosebit de proprie ca să le ațâțe curajul, nimicindu-le teama de moarte" — este doar o interpretare rațională a credinței în supraviețuirea sufletului. Potrivit celților, scrie Lucan (Pharsalia, I, 450 sq.), „acelaşi spirit guvernează un corp în lumea de dincolo". Pomponius Mela (III, 3) şi Timagenes (citat de Ammianus Marcellinus, XV, 9, 8) precizează că, potrivit învățăturii druizilor, „sufletele sunt nemuritoare". Diodor din Sicilia (V, 28,6) scrie că „sufletele oamenilor sunt nemuritoare şi revin pentru un anumit număr de ani într-un alt corp". Credința în metempsihoză este atestată şi în literatura irlandeză42, în absența oricărei mărturii directe este dificil de precizat dacă postexistența sufletului implica în concepția druizilor „nemurirea" şi în acelaşi timp psiho-sornatoza (ca în Upaniş(ide), sau dacă ea consta doar într-o „supraviețuire" indeterminată a sufletului.
Deoarece anumiți autori antici au evocat, cu privire la celți, doctrina orfico-pitagoreică a metempsihozei, mulți savanți moderni au conchis că scriitorii greco-latini interpretau credințele celtice în limbajul lui Pitagora, altfel spus, că ei au „inventat" o credință necunoscută de celți. Dar, în secolul al V-lea î.Hr., Herodot explica în acelaşi rnod — i.e. prin influența lui Pitagora — credința geților în „nemurirea" sufletului, credință pe care, de altfel, istoricul grec nu o
40 Cf. J. de Vries, op. cit., p. 218. Informația lui Cezar despre „şeful unic" care exercita „autoritatea supremă" peste druizi nu este confirmată de autorii clasici.
41 Cf. La nostalgie des origines, pp. 159 sq., comentând lucrarea lui Hans Scharer, Die Gottesidee der Ngadju Dayak in Siid-Borneo (Leiden, 1946).
42 Vezi câteva exemple în F. Le Roux, Leş druides, pp. 128-129. Autorul remarcă, totuşi, că în Irlanda metempsihoză este rezervată numai anumitor ființe mitice sau divine; cf. p. 130.

nega (§ 179). în fond, autorii antici îl evocau pe Pitagora tocmai pentru că concepțiile geților şi ale celților aminteau de doctrina orfico-pitagoreică.
S-a pus, de asemenea, la îndoială informația lui Cezar cu privire la preocupările ştiințifice ale druizilor; „ei discută, de asemenea, mult despre astre şi despre mişcările lor, despre mărimea lumii şi a pământului" etc. Totuşi, fragmentul de calendar găsit la Coligny demonstrează cunoştințe astronomice destul de avansate, într-adevar, se putea construi un ciclu de 19 ani solari, echivalând cu 235 de luni lunare, lucru care permitea reconcilierea celor două sisteme calendaristice (solar şi lunar). Numeroşi autori au considerat cu aceeaşi suspiciune informația lui Strabon privind cunoştințele astronomice ale geto-dacilor. Dar, după cum vom vedea (§ 179), săpăturile au scos la lumină resturile a două „temple calendaristice" la Sarrnizegetusa şi la Costeşti, adică în centrele ceremoniale ale geto-dacilor.
Represiunea împotriva druizilor sub împărații Augustus, Tiberius şi Claudius viza anihilarea „naționalismului" galic. Şi totuşi, în secolul al III-lea, când presiunea romană a slăbit considerabil, s-a produs o surprinzătoare renaştere a religiei celtice şi druizii şi-au recâştigat autoritatea. Dar druizii, precum şi principalele lor structuri religioase au supraviețuit până în Evul

Mediu, în Irlanda, în plus, creativitatea geniului religios celtic va cunoaşte un nou apogeu în literatura, elaborată începând din secolul al Xll-lea, în jurul eroilor angajaţi în căutarea Graalului (vezi partea a JII-a).

173. Yggdrasill şi cosmogonia vechilor germaiy

Deşi dispun de o informaţie mult mai bogată decât cea a celtologilor, istoricii religiei germanice insistă asupra dificultăţii întreprinderii lor. Sursele sunt de natură diferită şi de valoare inegală: piese arheologice, scrieri din,epoca romană (în primul rând Germania de Tacit), descrieri ale misionarilor creştini şi mai ales poemele skalzilor islandezi, completate cu un preţios compendiu compilat de Snorri Sturlusson în secolul al XHI-lea. De altfel, numai în Islanda, creştinată destul de târziu (în anul 1000), s-a păstrat o tradiţie orală suficient de coerentă ca să ne permită să reconstituim, în linii mari, mitologia şi cultul. Dar informaţiile privind credinţele imigraţilor norvegieni în Islanda, valabile pentru întreg ansamblul triburilor germanice, se cer coroborate cu dovezi suplimentare.

Totuşi, în ciuda marilor lacune (nici o informaţie privind goţii şi burgunzii), în ciuda eterogenei taţii credinţelor, rezultat al unor influenţe variate (celtice, romane, orientale, nord-asiatice, creştine) suferite de diversele triburi în timpul dispersiunii lor în jumătate din Europa, nu se poate să te îndoieşti de o anumită unitate fundamentală a religiei germanilor. întâi de toate, numeroase elemente specifice moştenirii indo-europene sunt încă recognoscibiie în tradiţiile mai multor triburi (în primul rând, tripartitia divină, cuplul antagonic şi complementar al zeilor suverani, eshatologia). în plus, numele zeilor arată că toate popoarele germanice venerau aceiaşi mari zei. Când, în secolul al IV-lea, germanii au adoptat săptămâna de şapte zile, ei au înlocuit numele de zei romani cu acelea ale propriilor zei. Aşa, de exemplu, „miercuri", diesMercuni, a fost înlocuită cu „ziua lui Odhin-Wodan"; germana-veche-de-sus Wuoîanestac, engleză wednesday, neerlandeză woensdag, scandinava veche Odhinsdagr, Ceea ce arată că Mercur a fost identificat cu un zeu cunoscut, peste tot în lumea germanică, sub unul şi acelaşi nume: Odhin-Wodan,

S-a remarcat că ultima fază a religiei germanice a fost dominată de interesul pasionat purtat mitului despre sfârşitul Lumii. Este vorba, de altfel, de un fenomen general atestat începând din secolul al II-lea Î.Hr. în Orientul Apropiat, în Iran, în Palestina, în Mediterana şi, un secol

mai târziu, în Imperiul roman. Dar ceea ce caracterizează religia germanică este faptul că Sfârşitul Lumii este anunţat chiar în cosmogonie,

Istoria cea mai completă a Creaţiei este transmisă de Snorri (Gylfaginning, 4-9); sursa lui principală este un admirabil poem, Voluspă („Prezicerea volvei", i.e. „vizionarei"), compus spre sfârşitul epocii păgâne. Potrivit acestei „Preziceri" (str. 3), la început nu era „nici pământul, nici bolta cerului", ci o „genune uriaşă", Ginnungagap43. Imaginea, familiară cosmogoniilor orientale, se regăseşte în alte texte44, Snorri arată că la miazănoapte se întindea un ţinut friguros şi plin de ceţuri, Niflheimr, identificat cu lumea morţilor, şi în care curgea un izvor ce dădea naştere la unsprezece fluvii; la miazăzi se afla ţara arzătoare, Muspell, păzită de uriaşul Surtr („Cei Negru"). Ca urmare a întâlnirii focului cu gheaţa, la mijlocul Universului s-a născut o Fiinţă antropomorfă, Ymir. în timpul somnului, din sudoarea de ia subsuoara sa s-a născut un

bărbat şi o femeie, iar din îngemănarea picioarelor lui s-a născut un fecior. Din gheața care se topea s-a zămislit o vacă, Audhumbla; cu laptele ei s-a hrănit Ymir. Tot lingând gheața sărată, Audhumbla i -a dat forma unui om, Buri. Acesta s-a însurat cu fiica unui uriaş şi a avut cu el trei copii: Odhin, Vili şi Ve. Aceşti trei frați s-au hotărât să-1 ucidă pe Ymir; în sângele acestuia s-au înecat toți uriaşii, cu excepția unuia singur, care a scăpat în chip misterios împreună cu soția lui. Cei trei frați i-au adus pe Yrnir în mijlocul abisului cel mare şi, tăindu-1 în bucăți, au făurit lumea din trupul lui: din carnea lui au făcut pământul, din oasele lui stâncile; din sângele lui marea, din părul său norii, din craniul lui cerul.

Cosmogonia întemeiată pe omorârea şi sfârtccarea unei Ființe antropomorfe reamintestr miturile lui Tiamat (§ 21), lui Puruşa (§ 73) si lui Pan Ku (§ 129). Creația Lumii este deci rezultatul unui sacrificiu sângeros; idee religioasă arhaică şi din plin răspândită, care, la germani, ca şi la alte popoare, justifică sacrificiul uman. într-adevăr, un asemenea sacrificiu, repetiție a actului divin primordial, asigură înnoirea Lumii, regenerarea vieții, coeziunea societății. Ymir era bisexuat45; el a zămislit de unul singur un cuplu uman. Bisexualitatea constituie, se ştie, expresia, prin excelență, a totalității. La vechii germani, ideea de totalitate primordială este întărită prin alte tradiții mitologice, după care Ymir, strămoşul zeilor, i-a născut totodată pe uriaşii demonici (care vor amenința Cosmosul până la catastrofa finală).

Continuându-şi opera lor cosmogonică, cei trei frați au creat stelele şi corpurile cereşti din scânteile azvârlite de Muspell şi le-au orânduit mişcările, fixând astfel ciclul cotidian (ziua şi noaptea) şi succesiunea anotimpurilor. Pământul, de formă circulară, era înconjurat pe dinafară de Oceanul cel mare; în laturi, zeii au stabilit lăcaşurile uriaşilor, în interior ei au construit Midgardh (literal, „lăcaşul de mijloc"), lumea oamenilor, apărată de o împrejmuire făcută din genele lui Ymir. Cu ajutorul lui Hoenir, zeul cel tăcut, şi al lui Lodhur, figură despre care nu ştim mai nimic, Odhin a creat prima pereche umană, pornind de la cei doi arbori, Askr şi Embla46, aflați la țărmul mării; el le-a dat viață, Hoenir le-a dăruit minte şi Lodhur le-a dat simțurile şi forma antropomorfă. Un alt mit vorbeşte despre două ființe umane răsărind din

43 Jan de Vries interpretează cuvântul ginnunga ca exprimând ideea de înşelăciune prin magie, deci „vrăjitorie, magie"; cf. „Ginnungagap", pp. 41 sq.

44 Potrivit „Rugăciunii de la Wessobrunn ", poem de origine creştină, scris în secolul al IX-lea în Germania meridională, „nu existau nici pământ, nici bolta cerească, nici copaci, nici munți... soarele nu strălucea, luna nu lumina. Marea cea glorioasă nu exista".

45 Numele de Ymir a fost apropiat de sanscritul Yima „bisexuat". După Tacit (Germania, 2) strămoşul mitic al germanilor era Tuisto; or, acest nume se leagă de cuvântul din vechea suedeză tvistra, „despărțit", şi desemnează, ca şi Ymir, o ființă androgină.

46 Askr aminteşte de frasinul cosmic; Embla este, poate, totuna cu elmla, „ulmul". Creația omului pornind de la arbori este o tema destul de răspândită în mitologiile arhaice; ea este, de asemenea, atestată la indo-europcni; cf. Bonfante, „Microcosmo e macrocosmo nel mito indoeuropeo", pp. l sq.

327

Celți, germani, traci şi geți

Arborele Cosmic, Yggdrasill, şi populând lumea, în timpul iernii celei mari a ragnarok-u\u\ (§

177), ele îşi vor găsi adăpost în trunchiul lui Yggdrasill şi se vor hrăni cu rouă crengilor lui. După Snorri, această pereche, adăpostită de Arborele Cosmic, va supravieţui distrugerii lumii şi va repopula noul pământ, care se va naşte după aceea.

Arborele Yggdrasill, situat în Centru, simbolizează, şi în acelaşi timp constituie Universul. Creştetul său atinge Cerul şi ramurile sale îmbrăţişează lumea. Una din rădăcinile sale se întinde în ţara morţilor (Hei), alta în ţinutul uriaşilor şi a treia în lumea oamenilor47. De la apariţia sa (adică din momentul când lumea a fost orânduită de către zei), Yggdrasill a fost ameninţat cu distrugerea: un vultur îi devoră frunzişul, trunchiul său începe să putrezească si şarpele Niddhog prinde să-i roadă rădăcinile, într-o zi din vremurile viitoare, Yggdrasill se va prăbuşi şi acesta va fi sfârşitul lumii (ragnarok).

Este vorba, desigur, de imaginea bine cunoscută a Arborelui Universal situat în Centrul Lumii şi făcând legătura între cele trei niveluri cosmice: Cerul, Pământul şi Infernul48. Am arătat, în mai multe rânduri, arhaismul şi difuziunea considerabilă a acestui simbol cosmologic. Anumite concepţii orientale şi nord-asiatice au influenţat probabil imaginea şi mitul lui Yggdrasill. Dar e important să arătăm trăsăturile specific germanice: Arborele — adică Cosmosul — anunţă, prin însăşi apariţia sa, decăderea şi prăbuşirea finală; destinul, Urdhr, e ascuns în izvorul subteran în care se împlântă rădăcina lui Yggdrasill, altfel spus, în însuşi Centrul Universului. După Voluspâ (str. 20), zeiţa destinului determină soarta oricărei fiinţe vii, nu numai a oamenilor, ci şi a zeilor şi a giganţilor. S-ar putea spune că Yggdrasill întruchipează Destinul exemplar şi universal al existenţei; orice modalitate de a exista — lumea, zeii, viaţa, oamenii — este perisabilă şi totuşi susceptibilă să răsară din nou o dată cu zorii unui nou ciclu cosmic.

174. Asenii şi Vanii. Odhin şi atributele sale „şamanice"

După ce a orânduit prima pereche de strămoşi în Midhgardh, zeii şi-au clădit propriul lor lăcaş, tot în Centrul Lumii, într-un loc înalt49. Panteonul este alcătuit din două grupuri divine: Asenii şi Vanii. Cei mai de vază dintre zeii Aseni sunt Tyr, Odhin şi Thorr; primii doi corespund binomului de zei suverani (în India vedică, Mitra şi Varuna), în timp ce Thorr, zeul ciocanului, vrăjmaşul, prin excelenţă, al uriaşilor, reaminteşte de aspectul marţial al lui Indra. La rândul lor, cei mai importanţi dintre Vani — Njordhr, Freyr şi Freyja — se caracterizează prin bogăţia lor şi prin raporturile lor cu fecunditatea, plăcerea şi pacea. Analizând structura mitică a războiului dintre romani şi sabini (§ 162), noi am făcut deja aluzie la conflictul dintre Aseni si Vani. Acest război, lung, dur şi nedecis, s-a isprăvit printr-o reconciliere definitivă. Principalii zei Vani s-au instalat la Aseni şi au completat, prin fecunditatea şi bogăţia pe care le guvernează, atributele reprezentate de suveranitatea juridică, magia şi forţa războinică.

Numeroşi autori s-au străduit sa interpreteze acest episod fabulos drept amintirea unui conflict istoric dintre reprezentanţii a două culturi distincte, împărtăşind credinţe religioase deosebite: agricultorii autohtoni (după unii, „Megalithenvolker") şi cuceritorii lor

47 După Snorri, fiecare din cele trei rădăcini se împlântă în câte un izvor, cele mai celebre fiind izvorul celui mai înţelept dintre zei, Mimir, la care Odhin îşi va lăsa un ochi, drept chezăşie (§ 174), şi izvorul sortii (Urdharbrunnr). Probabil însă că tradiţia originară cunoştea un singur izvor subteran.

48 Acelaşi simbolism apare în coloana Irminsul, care, potrivit credinţei saxonilor, susţinea cerul.

49 După cum se ştie, indicaţiile topografice ale Centrului Lumii reflectă o geografie mitică, construită conform unei geometrii imaginare.

(Streitaxtvolker" sau năvălitorii ariofoni). Dar Georges Dumezil a arătat că e vorba de o temă mitologică indo-europeană, puternic istoricizată în povestirea lui Snorri50. Desigur, invadările teritoriilor locuite de populaţiile agrare neolitice, supunerea autohtonilor de către năvălitori superiori din punct de vedere războinic, urmată de simbioza dintre aceste două tipuri de societate, dintre două etnii deosebite, sunt fapte atestate de arheologie; ele constituie, de altfel, un fenomen specific al protoistorie! europene, prelungindu-se în anumite regiuni până în Evul Mediu. Dar tema mitologică a războiului dintre Aseni şi Vani precede procesul de germanizare, căci ea face parte din tradiţia indo-europeană. Foarte probabil că mitul a servit drept model şi justificare pentru numeroase războaie locale, terminate prin reconcilierea adversarilor şi prin integrarea lor într-o societate comună.

Adăugăm totuşi că dacă principalii Aseni — Tyr, Odhin, Thorr — păstrează anumite trăsături specifice zeilor primelor două funcţii, suveranitatea şi războiul, figurile lor au suferit puternice modificări; ele au fost modelate în conformitate, pe de o parte, cu geniul religios germanic şi, pe de altă parte, sub impactul unor influenţe mediteraneene şi nord-asiatice. Odhin-Wodan este cel mai important dintre zei, tatăl şi suveranul lor. S-au scos în relief analogiile sale cu Varuna: amândoi sunt suverani, prin excelenţă, şi meşteri ai magiei; ei îşi leagă şi îşi paralizează adversarii; ei sunt lacomi de came umană51. Dar, după cum vom vedea, deosebirile nu sunt mai puţin însemnate.

într-un pasaj din poemul Hâvamâl („Cuvintele celui Preaînalt", str. 139-142), Odhin povesteşte cum a dobândit runele, simbol al înţelepciunii şi al puterii magice, Spânzurând timp de nouă nopţi în arborele Yggdrasill, „rănit cu lancea şi sacrificat lui Odhin, eu însumi sacrificat mie însumi, fără să mănânc şi fără să beau, iată că runele, la chemarea mea, se revelară". El dobândeşte, astfel, ştiinţa ocultă şi darul poeziei. Este vorba, desigur, de un rit de iniţiere de structură paraşamanică. Odhin rămâne spânzurat de Arborele Cosmic52; Yggdrasill înseamnă, de altfel, „calul (drasil) lui Ygg", unul din numele lui Odhin. Spânzurătoarea este numită „calul" spânzuratului, şi se ştie că victimele sacrificate lui Odhin erau spânzurate în arbori. Rănindu-se pe sine însuşi cu lancea, nebând şi nemâncând, zeul suferă moartea rituală şi dobândeşte înţelep-ciunea secretă de tip miţiatic. Aspectul şamanic al lui Odhin este confirmat şi de calul său cu opt picioare şi de cei doi corbi care îl înştiinţează despre tot ce se întâmplă în lume. Ca şi şamanii, Odhin poate să-şi schimbe forma şi poate să-şi trimită spiritul sub înfăţişare de animale; el cercetează în preajma morţilor şi obţine cunoaşterea secretă; el declară în poemul Hăvamăl (str. 158) că ştie un farmec care poate sili pe un spânzurat să coboare din spânzurătoare şi să stea de vorbă cu el; el este meşter în arta seidhr, tehnică ocultă de tip şamanic53.

Alte mituri arată vicleniile la care a recurs Odhin şi preţul pe care acceptă să îl plătească pentru a dobândi înţelepciunea, omniscienţa şi inspiraţia poetică. Un uriaş, Mimir, era vestit pentru ştiinţa sa ocultă. Zeii i-au tăiat capul şi 1-au trimis lui Odhin. Acesta 1-a conservat cu ajutorul ierburilor tămăduitoare şi de câte ori Odhin voia să pătrundă anumite secrete consulta capul uriaşului54.

După Snorri (Gylfaginning, 8), Mimir era păzitorul izvorului înțelepciunii,
50 Ve/i în ultimul timp Leş dieux des Germains, pp. 17 sq. (p. 39, bibliografie); Du mythe au roman. pp. 22 sq.
51 Cf. G. Dumezil, Leş dieux des Germains, pp. 62 sq.
52 Despre rolul Arborelui Cosmic în inițierile şamanilor nord-asiatici, vezi cartea noastră le Chamanisme, pp. 49 sq., 145 sq., 163 sq.
53 E dificil să precizezi „originea" elementelor şamanice în religiile vechilor germani, mai ales în mitologia şi cultul lui Odhin-Wodan. Unii îi văd rădăcinile în moştenirea indo-europeană, dar nu trebuie excfuse nici innuențele nord-asiatice. Oricum ar fi, importanța acordată tehnicilor extatice şi credințelor de structură samanică apropie religia germanilor de şamanismul asiatic.
54 Şamanii Yukagir consultau craniile strămoşilor lor şamani, Le Chumanisme, p. 20). Ci capul lui Orfeu (§ 108).
329
Ce Iți, germani, traci şi geți
la rădăcina lui Yggdrasill. Odhin n-a dobândit dreptul de a bea din el decât după ce şi-a sacrificat un ochi, ascunzându-1 în izvor (cf. Voluspă, str. 25).
Un mit important relatează originea „băuturii poeziei şi înțelepciunii": în momentul în care s-a încheiat pacea dintre Vani şi Aseni, toți zeii au scuipat într-un vas; din acest scuipat ceremonial a răsărit o făptură de o înțelepciune extraordinară, numita Kvasir55. Doi pitici îl ucid pe Kvasir, îi amestecă sângele cu miere şi descoperă astfel hidromelul. Cel care bea ajunge poet sau savant. Băutura este ascunsă în lumea de dincolo, într-un loc în care e greu de ajuns, dar Odhin reuşeşte să o capete, şi de atunci ea este accesibilă tuturor zeilor. Inspirația poetică este numită de către skalzi „cupa lui Ygg", „sângele lui Kvasir" etc.56. Ca să încheiem: ca urmare a inițierii sale (care i-a permis să dobândească runele), a sacrificării unui ochi (în urma căreia a dobândit dreptul să bea din izvorul Mimir) şi a furtului miedului, Odhin a devenit stăpânul indiscutabil al înțelepciunii şi al tuturor ştiințelor oculte. El este, în acelaşi timp, zeul poeților şi al înțelepților, al extaticilor şi al războinicilor.
175. Războiul, extazul şi moartea
Spre deosebire de Varuna, Odhin-Wodan este un zeu al războiului: căci, după cum scrie G. Dumezil, „în ideologia şi în practica germanilor, războiul a năvălit peste tot şi a colorat totul" (Dieux..., p. 65). Dar în societățile tradiționale şi, mai ales la vechii germani, războiul constituie un ritual justificat printr-o teologie. Avem de-a face, întâi de toate, cu o asimilare a luptei cu sacrificiul: atât învingătorul, cât şi victima aduc zeului o ofrandă de sânge. Prin urmare, moartea eroică devine o experiență religioasă privilegiată, în plus, natura extatică a morții îl apropie pe războinic de poetul inspirat, ca şi de şaman, de profet şi de înțeleptul-vizionar. Odhin-Wodan îşi câştisâ specificitatea gratie tocmai acestei exaltări a războiului, extazului şi morți i.
Numele de Wodan derivă de ia termenul wut, literal, „furie". Este vorba de o experiență specifică tinerilor războinici: ea producea o transmutare a umanității lor printr-un acces de furie agresivă şi năprasnică, şi îi asimila unor fiare de pradă turbate. După YnglingaSaga (cap. VI), tovarăşii lui Odhin „mergeau fără armură şi, asemenea lupilor ori câinilor sălbatici, îşi muşcau scuturile şi erau puternici ca urşii ori taurii. Omorau oameni şi nici focul, nici oțelul nu le puteau face nimic.

Mânia lor se numea furie de berserkr" (literal, „războinici în piele, serkr, de urs"). Erau cunoscuţi, de asemenea, şi sub numele de âlfhedhnar, „om în blană de lup".
Tânărul devenea berserkr ca urmare a unei lupte iniţiatice. Astfel, la triburile chatti, scrie Tacit (Germania, 31), solicitantul nu-şi tăia nici pletele, nici barba mai înainte de a fi omorât un duşman. La taifali, tânărul trebuia să doboare un mistreţ sau un urs, iar la heruli trebuia să se lupte fără arme57. Trecând prin toate aceste încercări, candidatul îşi însuşea modul de comportare al unui animal sălbatic; el devenea un războinic de temut în măsura în care se comporta aidoma unei fiare carnivore. Credinţele despre lykantropia, dobândită ca urmare a îmbrăcării ritualice într-o piele de lup, devin extrem de populare în Evul Mediu, iar în ţinuturile nordice ele se prelungesc până în secolul al XlX-lea.
55 Este vorba de personificarea unei băuturi îmbătătoare, care pccetiuia înţelegerea între două grupuri sociale. G. Dunie/il a evidenţiat un analog indian: Loki, pp. 102 sq.; cf. Leş dieux. des Germains, pp. 31 sq.
56 Izvoarele sunt indicate de Turville Petre, Myttt and Religion ofthe North, p. 38,
57 A se vedea M. E\K\de,Naissancesmystiques,p. 175 şi n. 4; „Leş Daces et ies Loups" (uiDeZalmoxisâGeniiis-Kh.an. în special pp. 17sq.) |trad. românească, pp. 20, sq. — nota Irad.j. 7'acit îi descrie pe haruzii de pe cursul superior aJ Odorului si acela al Vistulei, cu scuturile lor negre si trupurile lor pictate în negru, ca o „armată de fantome" (exercitits feralix), a cărei privelişte nici un vrăjmaş nu putea s-o suporte (Germania, 43).

Zeu al războiului, Odhin-Wodan este totodată zeu al morţilor. El ocroteşte prin mijloace magice pe marii eroi, dar sfârşeşte prin a-i trăda şi doborî pe protejaţii săi. Explicaţia acestui straniu şi contradictoriu comportament pare să fie necesitatea de a aduna în jurul său pe cei mai de temut războinici în vederea bătăliei eshatologice ragnarok. într-adevăr, luptătorii de seamă, căzuţi în bătălie, erau conduşi de Walkyrii în palatul ceresc Walhalla58. Primiţi de către Odhin, ei îşi petreceau zilele întrecându-se în lupte, pregătindu-se pentru bătălia finală.
Ocrotitor al vestitelor Mănnerbiinde care, ca toate societăţile extatice şi războinice, terorizau satele, Odhin-Wodan nu putea fi zeul favorit al populaţiilor rurale. Cultul lui, comportând sacrificii umane prin spânzurătoare, era celebrat mai cu seamă de familiile regilor, ale căpeteniilor militare şi anturajului lor. S-au relevat totuşi numeroase toponime conţinând cuvântul Odhin, şi chiar substantive compuse cu vocabule însemnând „câmpii" şi „ogoare". Ceea ce nu demonstrează structura agrară a lui Odhin, ci caracterul său „imperialist", tendinţa sa de a-şi apropria funcţiile şi atributele altor zeităţi.
Rolul capital jucat de Odhin-Wodan în viaţa religioasă a germanilor se explică prin însuşirile multiple ale suveranităţii magice. Odhin este autorul principal al creaţiei Lumii, zeilor şi omului, (în ce priveşte alte personaje divine, active în vremurile mitice ale începuturilor, memoria colectivă nu le-a reţinut decât numele.) Tot astfel, el este chemat să joace rolul principal în bătălia finală ragnarok. Calitatea sa de zeu suveran, şi în acelaşi timp de zeu al războiului şi al morţii, face comprehensibil atât caracterul sacru al regalităţii, cât şi valorizarea religioasă a morţii pe câmpul de luptă, concepţii care caracterizează cultura Evului Mediu timpuriu germanic (cf. partea

a III-a).

176. Asenii: Tyr, Thorr, Baldr

Primul dintre Aseni, Tyr (*Tîwaz, Zi u) este mult mai şters. Inițial el era un zeu suprem59, căci unul din numele pentru zei, tiwar, este pluralul lui Tyr. întrucât interpretatio romana îl identifica cu Marte, el este clasat în general printre zeii războiului, într-adevăr, Tyr prezintă un aspect militar destul de dezvoltat, dar vocația sa inițială de „zeu juridic" (omolog lui Mitra) este încă transparentă. El are legături organice cu thing, adică adunările poporului unde se dezbăteau pricinile. E adevărat că adunările din vreme de pace reaminteau pe acelea din vreme de război, pentru că se adunau armatele şi hotărârile se aprobau fluturând securea sau sabia în văzduh, ori lovind spada de scut60.

Episodul mitic cel mai important şi care caracterizează vocația lui Tyr a avut loc la începutul timpului. Zeii ştiau că lupul Fenrir, zămislit de o gigantă cu Loki, trebuia să-i devoreze, încredințându-1 că e vorba de un joc, ei izbutesc să-1 înfăşoare cu o legătură magică, într-atât de fină încât era invizibilă. Bănuitor, tânărul lup se învoieşte numai cu condiția ca unul din zei să țină o mână între fălcile sale, drept chezăşie că nu i se vrea răul. Numai Tyr a îndrăznit să facă aşa ceva, iar lupul îndată ce a simțit că nu mai poate ieşi din strânsoarea legăturii magice a închis fălcile şi i-a retezat mâna (Gylfaginning, cap. 13,21). Pe bună dreptate, Georges Dumezil

58 Vulholi, „sala celor că/.uți". Wulkyriile (al căror nume înseamnă „cele care îi aleg pe căzuți în luptă") erau la început spiritele care îi ocrotesc pe morți.

59 Numele său, *Tîwaz, se înrudeşte cu alte nume indo-europene ale (zeului) Cerului: Dyaus, Zeus, lupiter. Probabil că, cel puțin la anumite triburi germanice, zeul celest continuă să fie venerat sub numele de Irmin-Hermin; vezi mai jos.

60 După cum observw Jan de Vries, „din punct de vedere germanic, nu există contradicție între conceptele de «zeu al luptelor» şi «zeu al dreptului»" (Altgermanische Religlonsgeschichîe, II, p. 13).

observă că oricât de necesară ar fi fost această faptă pentru salvarea panteonului ea constituie totuşi o violare a jurământului şi, prin urmare, arată degradarea zeului Suveran-Legiuitor61.

Thorr (Donar) a fost unul din cei mai populari zei. Numele său înseamnă „tunet", arma sa este ciocanul Mjollnir („măcinătorul"), imagine mitică a fulgerului, asemănător cu vajra lui Indra (cf. § 68). Cu barba lui roşie şi apetitul său fabulos, el se apropie de zeul vedic. Thorr este apărătorul Asenilor şi al lăcaşului lor divin. Numeroase povestiri îl arată înfruntând uriaşii şi nimicindu-i cu ciocanul său62. Adversarul său principal este Şarpele Cosmic, Jornungan, care înlănțuie lumea şi care va amenința domnia zeilor la ragnarok. Mai multe texte şi câteva desene ni-1 înfățişează pe Thorr trăgându-1 pe balaur afară din mare.

Imaginile lui Thorr, reprezentat întotdeauna cu ciocanul său, se găseau în numeroase temple. Martorii vorbesc mai frecvent despre acestea decât despre imaginile altor zei. Ca stăpân al furtunilor, Thorr era popular printre țărani, deşi nu era un zeu agrar. El asigura însă bogăția recoltelor şi ocrotea de demoni satele, în funcția lui de zeu războinic, i-a luat locul Odhin. Trăsătura erotică, specifică lui Indra, se lasă poate descifrată în rolul ritual al ciocanului cu

prilejul căsătoriilor. S-a remarcat „folclorizarea" anumitor povestiri mitologice, care pun accent pe Thorr, Mjollnir şi uriaşi; de pildă, deghizarea lui Thorr în logodnică, ca să-1 pacătească pe uriaşul care îi furase ciocanul. Semnificația ritualurilor subiacente fiind uitată, aceste povestiri mitologice au supraviețuit grație calităților lor narative. Procese similare pot explica originea multor teme literare.
Prin puritatea şi noblețea sa, prin destinul lui tragic, Baldr este cel mai interesant zeu. Fiul lui Odhin şi al Friggăi, el este, scrie Snorri, „cel mai bun şi toți îi laudă. Are o înfățişare atât de frumoasă şi de strălucitoare, încât făptura iui răspândeşte raze de lumină... Este cel mai înțelept dintre Aseni, cel rnai vrednic în vorbire şi cel rnai milostiv" (Gylfaginning, cap. II). Se cunosc puține lucruri despre cultul sau, dar se ştie că era iubit de toți. Totuşi, Baldr şi-a revelat importanța în drama universului mai ales prin moartea sa. Mitul său e, de altfel, cel mai tulburător din toată mitologia germanică.
Tot după versiunea lui Snorri, Baldr a avut vise funeste, şi zeii au hotărât să-1 facă invulnerabil. Mama sa a primit juruința tuturor lucrurilor de pe lume ca să nu-1 vatăme vreunul pe fiul ei. Apoi Asenii s-au întrunit cu toții în piața thing~ului, împrejurul lui Baldr, şi au început să se joace lovindu-1 cu săbiile şi aruncând cu tot felul de lucruri în el. „Loki a văzut acest lucru şi i-a displăcut". Luând înfățişare de femeie, s-a dus la Frigga şi a întrebat-o dacă absolut toate lucrurile au jurat să nu-1 vatăme pe Baldr. Frigga i-a răspuns: „Există o mică tufă care se cheamă misîilteinn, «tufă de vase»; mi s-a părut prea plăpândă ca să o pun să jure". Loki a desprins vâscul şi a plecat cu el la thing. Hodhr, fratele lui Baldr, se ținea deoparte, întrucât era orb. Loki i-a dat creanga de vase şi i-a spus: „Fă ca ceilalți, aruncă spre el, eu îți voi spune în ce direcție se află Baldr". împins de Loki, Hodhr a aruncat vâscul-săgeată în fratele său. „Săgeata 1-a străpuns pe Baldr, care a căzut la pământ. A fost cea mai mare nefericire care s-a putut întâmpla între zei şi între oameni". Cu toate acestea, nimeni nu 1-a putut pedepsi pe Loki, pentru că se aflau cu toții într-un loc sfânt (Gylfaginning, cap. 33-35).
61 Cf. Leş dieux des Germains, p. 75: „tot ce a câştigat societatea zeilor în eficacitate a pierdut în putere morală şi mistică: ea nu mai este decât proiecția exactă a cetelor sau a statelor pământeşti care au o singură grijă: să câştige şi să învingă. Viața tuturor grupurilor umane este, desigur, făcută din violență şi viclenie; teologia, cel puțin, ne înfățişează o Ordine divină; evident nici aici nu este totul perfect, dar într-un Mitra sau într-un Fides veghează un chezaş, străluceşte un mode! divin".
1)2 Raporturile dintre Thorr si personajul agitând o secure din desenele rupestre ale epocii bronzului scandinav sunt greu de precizat.

„Aşa cum reiese din însăşi structura Voluspei, această dramă este cheia de boită a istoriei lumii. Astfel, mediocritatea vârstei actuale a lumii a devenit de nelecuit. Desigur, bunătatea şi mărinimia lui Baldr fuseseră ineficiente, deoarece, printr-un fel de blestem, nici una din hotărârile sale nu se realiza, dar cel puțin zeul exista şi această existență era un protest şi o mângâiere"'63.
Deoarece nu căzuse pe câmpul de luptă, Baldr nu a mers în Valhala, ci în Hei. Solului, trimis de Odhin ca să ceară slobozirea lui Baldr, Hei i-a răspuns că îl va elibera pe Baldr cu condiția ca „toate făpturile lumii" să-1 plângă. Informați de zei, oamenii, animalele, plantele, pietrele pornesc

să plângă. Numai o vrăjitoare n-a vrut să-1 jelească pe Baldr şi „se bănuie ca era Loki". în cele din urmă, Thorr îl prinde pe Loki şi zeii îl înlănțuie de o stâncă. Deasupră-i, ei au legat un şarpe veninos, aşa încât picăturile de venin care ies din gura şarpelui să-i cadă pe față. Soția lui Loki, scrie Snorri, stă cu un hârdău dedesubt, ca veninul să cadă în el. Când acesta se umple, ea iese să-1 golească, dar atunci veninul îi cade lui Loki pe obraz; el se zvârcoleşte şi în clipa aceea pământul se cutremură. Totuşi, la ragnarok. în ajunul sfârşitului lumii, Loki va ajunge să scape din legături.

177. Zeii Vani; Loki; Sfârşitul Lumii

Vanii sunt, toți, mai mult sau mai puțin direct, în legătură cu ferilitatca, pacea şi bogăția. Njordhr, cel mai bătrân, s-a însurat cu sora sa şi li s-au născut doi gemeni, Freyr şi Freyja. Deoarece vechii germani aveau oroare de incest, această tradiție mitologică poate fi interpretată fie ca oglindind moravurile populațiilor aborigene64 pre-indo-europene, fie ca subliniind caracterul orgiastic propriu divinităților fecundității, şi anume ale fecundității agrare. Tacit (Germania, 40) vorbeşte de zeița Nerthus, „adică Mama-Pământ"; Njordhr e, de fapt, acelaşi nume. Zeița călătorea printre triburi într-un car tras de o vaca; cultul ei era celebrat într-o pădure sacră dintr-o insulă a „Oceanului" şi, adaugă istoricul roman, „este singura perioadă când pacea şi liniştea sunt ştiute şi gustate". Carul şi statuia zeiței erau apoi îmbăiate, şi sclavii care săvârşeau acest rit erau înecați în acelaşi loc. Relatarea lui Tacit a fost, probabil, influențată de ceea ce ştia diri ritualul Cybelei ia Roma; totuşi, o povestire conservată în saga regelui Olaf confirmă existența acestui tip de cult65.

în ultima fază a păgânismului scandinav, lui Njordhr i-a luat Jocul Frcyr. Imaginea acestuia în templul de la Uppsala era faîică, cultul lui cuprindea numeroase gesturi orgiastice şi sacrificiu uman. Dar mitologia sa este lipsită de interes, în ce priveşte Freyja, la fel ca şi Frigg (*Frija)66, care nu era poate decât un alt nume, ea era singura divinitate încă venerată în popor când Snorri îşi redacta opera, şi marele număr de toponimice cuprinzând numele Freyja confirmă această opinie. Snorri adaugă că Freya a fost, inițial, o preoteasă a Vanilor care i-a învățat pe Aseni tehnica divinatorie seidhr. Ea avea posibilitatea să comunice cu lumea de dincolo şi putea să ia formă de pasăre.

Loki este un zeu enigmatic şi ambiguu. Etimologia numelui său nu e sigură: el nu avea cult şi nu i se consacrau temple. Deşi el însuşi un Asen, Loki caută să-i vatăme pe zei şi la Sfârşitul Lumii va lupta împotriva lor; el e cel care îl va ucide pe Heimdallr. Purtarea lui e derutantă; pe de o parte, e tovarăşul zeilor67 şi îi place să se bată cu vrăjmaşii acestora, uriaşii;

61 G. Duniczil, Leş dieux des Germains, pp. 95-96,

64 Snorri afirmă că unirea frate-soră era frecventă la zeii Vani.

65 Re/umată de E. Davidson, Gods and Mylhs of Northern Europe, pp, 93 sq.

66 Ea a Ibst asimilata cu Venus: dies Veneris, FrenagJ'riday.

67 El întreprinde cu Thorr o călătorie în țara demonilor şi a uriaşilor; îl întovărăşeşte pe Odhin şi Hoenir si îi ajuta să-1 deposede/e de comori pe piticul Andvari etc.

el îi pune pe pitici să facă lucruri fermecate, care devin adevărate atribute ale zeilor (inelul Draupnir pentru Odhin, ciocanul lui Thorr etc.). Pe de altă parte, el e rău, nelegiuit, criminal; el

este autorul omorului lui Baldr şi se laudă cu acest lucru. Natura demonică a lui Loki este confirmată de progenitura lui: fiii lui sunt lupul Fenrir şi Marele Şarpe; Hei, stăpâna tristei ţări în care merg morţii ce nu au acces în Val hala, îi este fiică.
în jurul lui Loki abundă o mulţime de mituri; dar ele seamănă deseori cu povestirile şi farsele populare. El se laudă cu isprăvile sale: i-a dat lui Tyr drept soţie pe unul din feciorii săi, i-a luat locul lui Thorr lângă soţia acestuia etc. în aproape toate farsele şi poveştile în care apar zei si giganţi, Loki are un rol. Un înfricoşător şi celebru poem, Lokasenna, povesteşte cum, introducându-se în sala în care benchetuiau zeii, Loki i-a insultat într-un chip foarte insolent. Numai apariţia lui Thorr 1-a putut reduce la tăcere.
De mai bine de un secol, savanţii 1-au interpretat, pe rând, pe Loki ca un zeu al focului, zeu al tunetului sau al morţii, analog al diavolului creştinilor sau erou civilizator comparabil cu Prometeu08. In 1933, Jan de Vries 1-a apropiat de trickster, personaj ambivalent, specific mitologiilor nord-americane. Georges Dumezil a propus o interpretare mai plauzibilă, pentru că ea ţine seama atât de Loki, cât şi de Hodhr, Baldr şi de sfârşitul lumii. Caracterul de impostor al lui Loki, răutatea sa şi prezenţa sa în rândul duşmanilor zeilor în timpul războiului eshatologic fac din el omologul sinistrului personaj din Mahăbhărata, Duryodhana, întruparea prin excelenţă a demonului în epoca noosr/ă (cf. § 191). După G. Dumezil, amploarea şi regularitatea asemănării dintre Mahăbhărata şi Edda demonstrează existenţa unui vast mit eshatologic, povestind despre raporturile Binelui cu Răul, şi distrugerea lumii, mit constituit încă înainte de dispersia popoarelor indo-europene69.
După cum am remarcat (§ 173), în ultima perioadă a păgânismului germanii erau foarte preocupaţi de eshatologie. Sfârşitul Lumii făcea parte integrantă din cosmologie; şi, la fel ca în India, în Iran şi în Israel, erau cunoscute scenariul şi principalele personaje ale Apocalipsei. Descrierea cea mai completă şi cea mai dramatică este furnizată de poemul Voluspă şi de repovestirea lui Snorri. Se regăsesc clişeele bine cunoscute din întreaga literatură apocaliptică: moravurile decad şi se pierd, oamenii se ucid între ei, pământul se cutremură, soarele se întunecă, stelele se prăbuşesc; eliberaţi din lanţurile lor, monştrii năpădesc pe pământ; Şarpele cel Mare iese din adâncul oceanului, provocând inundaţii catastrofale. Dar găsim, totodată, şi amănunte mai specifice: o iarnă lungă de trei ani (fimbulvetr); o hoardă de uriaşi ce va veni într-o corabie făurită din unghiile morţilor; alţi uriaşi, călăuziţi de Surtr, vor năvăli pe pământ, se vor căţăra pe curcubeu ca să atace şi să distrugă Asgardhul, lăcaşul zeilor, în cele din urmă, armata zeilor şi eroilor se va întâlni cu aceea a uriaşilor şi a monştrilor într-o câmpie întinsă, în bătălia hotărâtoare. Fiecare zeu se luptă cu un adversar. Thorr îl înfruntă pe Şarpele Cosmic şi îl doboară, dar cade şi el otrăvit de veninul reptilei. Odhin este sfâşiat şi mâncat de Fenrir; fiul sau cel mic, Vidar, îl doboară pe Lup, dar moare şi el curând după asta. Heimdallr îl atacă pe Loki şi se nimicesc unul pe altul. De fapt, toţi zeii şi toţi duşmanii lor cad în acest război eshatologic, cu excepţia lui Surtr; acest ultim supravieţuitor declanşează incendiul cosmic şi orice urmă de viaţă dispare; în cele din urmă, întreg Pământul este înghiţit de Ocean şi Cerul se prăbuşeşte.
Şi totuşi, acesta nu e sfârşitul. Un nou pământ răsare, verde, frumos, îmbelşugat, cum n-a fost nicicând, purificat de orice suferinţă. Fiii zeilor defuncţi vor reveni în Asgardh, Baldr şi Hodhr vor ieşi din infern, reîmpăcaţi. Un nou soare, mai strălucitor decât cel dinaintea sa, îşi

68 A se vedea expunerea principalelor teorii propuse până în 1932, în Jan de Vries, The Problem of Loki, pp. 10-22 şi G. Dumezil, Loki, pp. 109 sq.
69 Cf. G. Dume/il, Leş dieux des Germains, pp. 97 sq.; Mythe et epopee, I, pp. 238 sq.

va relua mersul pe cer. Iar perechea de oameni ocrotită de Yggdrasill va deveni sorgintea unei umanităţi noi70. Unii autori au crezut că pot identifica în mitul ragnarok-ului diverse influenţe orientale (iraniene, creştine, manihcene etc.). Dar, după cum a arătat G. Dumezil, este vorba de versiunea scandinavă a mitului eshatologic indo-european; eventualele influenţe ulterioare n-au făcut decât să supraadaugc o imagerie mai colorată şi amănunte patetice.
Judecată după fragmentele păstrate, religia germanilor era una dintre cele mai complexe şi mai originale din Europa. Ceea ce uimeşte de la început este posibilitatea ei de a îmbogăţi şi de a înnoi moştenirea indo-europeană, asimilând numeroase idei şi tehnici religioase alogene, de origine mediteraneană, orientală sau nord-asiatică. Am remarcat un proces asemănător în sinteza hindusă (§ 135) şi în perioada de formare a religiei romane (§ 161). Dar la germani creativitatea religioasă n-a fost paralizată de convertirea la creştinism. Unul din cele mai frumoase poeme epice, Beowulf, compus în secolul al Vlll-lea în Anglia, prezintă mitologia eroică mai complet si într-o manieră mai profundă decât compunerile asemănătoare continentale, graţie tocmai influenţei ideilor creştine71. Una din cele mai impresionante descrieri ale ragnarok-u\u\ este sculptată pe o cruce din piatră la Gosforth (Cumberland); pe cealaltă faţă a monumentului este reprezentată Crucificarea72. De fapt, anumite creaţii religioase germanice se dezvoltă în timpul Evului Mediu timpuriu, ca urmare a simbiozei, sau în opoziţie cu creştinismul. Prestigiul religios al regalităţii medievale derivă, în ultimă instanţă, din vechea concepţie a germanilor potrivit căreia regele este reprezentantul Strămoşului Divin: puterea suveranului depinde de o forţă sacră supraterestră, care este temeiul şi garanţia ordinii universale73, în ce priveşte mitologia eroică, ea se prelungeşte, îmbogăţită şi revalorizată, în instituţia cavalerismului şi în legendele Sfântului Gheorghe, Şir Galahad sau Parsifal (ci', partea a IlI-a).
178. Tracii. „Marii Anonimi" ai Istoriei
Cea mai veche cultură tracă ni se înfăţişează ca sinteză a unui important substrat al epocii bronzului cu aportul triburilor seminornade sosind din Ucraina. Etnogeneza tracilor are loc într-o regiune destul de întinsă, între Nistru, Carpaţii Nordici şi Munţii Balcani. Către sfârşitul secolului al Vlll-lea, incursiunile cimerienilor introduc anumite elemente caucaziene în artă şi în armurerie. Herodot, care a scris în secolul al V-lea, afirmă că tracii erau poporul cel mai numeros după inzi. Dar rolul lor în istoria politică a fost modest. Regatul odrizilor (în Valea Măritei), destul de puternic pentru a ataca Macedonia în ~ 429, şi-a pierdut autonomia la mai puţin de un secol după aceea, sub Filip al II-Jea. Alexandru cel Mare a continuat politica expansionistă a tatălui său: în ~ 335 el a traversat Dunărea cu scopul de a-i cuceri şi supune pe geto-daci. Eşecul campaniei lui le-a permis acestor triburi trace să rămână independente şi să-şi amelioreze organizarea lor naţională, în vreme ce tracii de sud au fost definitiv integraţi în orbita elenismului, Dacia n-a devenit provincie romană decât în anul 107 d.Hr.
Creaţiile religioase ale tracilor şi geto-dacilor par să fi împărtăşit deopotrivă un destin nefericit.

Grecii recunoscuseră destul de devreme originalitatea şi forța religiozității trace.
70 Acest ultim amănunt contrazice scenariul eshatologic pe care 1-am re/umat; prăbuşirea lui Yggdrasill încheia Sfârşitul Lumii.
71 Cf. A. Margaret Arent, „The Heroic Pattern", pp. 149,164 sq. Pe de altă parte, literatura hagiografică imită modelul de viață eroică, aşa cum era el proclamat în Heldensagen; ibid., p. 165.
72 K. Berg, „The Gosforth Cross", pp. 27 sq.; E. Davidson, Gods and Myths, pp. 207 sq. în aceeaşi biserică s-a găsit o piatră (probabil fragment dintr-o cruce), înfățişându-1 pe Thorr pe cale de a-1 pescui pe Şarpele cel Mare.
7-^ Cf. Otto Hofler, Germanische Sakralkonigtum, I, pp. XII sq., 350 sq.
335
Ce Iți, germani, traci si geți
Diverse tradiții localizau în Tracia sau în Frigia originea mişcării dionysiace (§ 122) şi o mare parte a mitologiei despre Orfeu (§ 180). în Charmide (156 b), Socrate vorbeşte cu admirație despre medicii „regelui trac Zalmoxis", a căror doctrină şi practică erau superioare celor ale medicilor greci. Dar, cu excepția câtorva informații prețioase, comunicate de Herodot ă propos de scenariul mitico-ritual al lui Zalmoxis, informațiile privind religiile traca şi traco-getă sunt puțin numerose şi aproximative. E adevărat că, mai ales în epoca imperială romană, monumentele religioase abundă; totuşi, în absența mărturiilor scrise, interpretarea lor este ezitantă şi provizorie. Ca şi celui, sacerdoții şi asceții traci şi geto-daci nu se încredințau scrierii. Puținul pe care îl ştim despre mitologia, teologia şi riturile lor ne-a fost transmis prin autorii greci şi latini, adică printr-o interpretatio graeca şi latina. Dacă Herodot nu şi-ar fi notat anumite convorbiri cu grecii din Hellespont, n-am fi cunoscut scenariul mitico-ritual al lui Zaimoxis si nici numele de Gebeleizis. Desigur, ca şi la slavi şi la baltici, precum şi la vechii germani şi la urmaşii celților, moştenirea religioasă a tracilor s-a conservat, cu inevitabile modificări, în obiceiurile populare şi în folclorul popoarelor balcanice şi ale românilor. Dar analiza tradițiilor folclorice europene în perspectiva istoriei generale a religiilor este încă la începuturile sale.
După Herodot (V, 7), tracii adorau pe „Ares, Dionysos şi Artemis"; totuşi, regii lor venerau pe „Hermcs", ai cărui descendenți se credeau. Plecând de la această succintă informație, devenită şi mai enigmatică printr-o interpretatio graeca, s-a încercat să se reconstituie panteonul inițial al tracilor. De la Homer (Iliada, XIII, 301 etc.) până la Vergiliu (Aen., III, 357), tradiția considera Tracia ca fiind patria lui Ares, zeul războiului. Pe de altă parte, tracii erau vestiți pentru însuşirile lor războinice şi indiferența lor în fața morții; prin urmare, se putea admite că un zeu de tip „Ares" era şeful panteonului lor. Totuşi, am văzut (§ 176), vechiul zeu celest al germanilor, Tîwaz a fost asimilat de către romani cu Marte. Este deci cu putință ca „Ares" trac să fi fost la origine un zeu al cerului, devenit apoi zeu al furtunii şi al războiului74, în acest caz, „Artemis" ar fi o divinitate chtoniană, analoagă zeițelor trace Bendis sau Kotyto (Kotys); Herodot ar fi nurm't-o „Artemis" (în loc să-i spună, de exemplu, „Demeter") din cauza naturii sălbatice a pădurilor şi munților Tracici.
Dacă această „citire" este acceptată, se poate presupune, de asemenea, existența, la cei mai vechi traci, a mitului exemplar al hierogamiei dintre zeul furtunii şi Mama-Pământ; „Dionysos" ar fi

fructul acestei uniri. Grecii cunoşteau numele trace ale lui Dionysos: cele mai obişnuite erau Sabos şi Sabazios75. Cultul lui Dionysos trac aminteşte ceremoniile ce se desfăşurau în timpul nopții, în munți, Ja lumina făcliilor; o muzică sălbatică (zgomote de lovire în cazane de bronz, chimbale, fluiere) îi îndemna pe credincioşi să scoată țipete de voioşie într-un dans circular, furios şi învârtejit. „Mai ales femeile erau acelea care se dedau acestor dansuri dezordonate şi epuizante; costumul lor era straniu; ele purtau «bessares», lungi veşminte fluturânde, făcute, pare-se, din piei de vulpe; deasupra acestora piei de căprioare şi, probabil, pe cap, coarne"76, în mâini țineau şerpi consacrați lui Sabazios, pumnale sau tirsuri. Ajunse la paroxism, la „nebunia sacră", ele apucau animalele alese pentru sacrificii şi le rupeau în bucăți, sfâşiindu-le şi mâncându-le carnea crudă. Omofagia rituală săvârşea identificarea cu zeul; participanții se numeau acum Sabos sau Sabazios77.

74 De altfel, se cunoaşte zeul Zbelsurdos; partea a doua a numelui său, — surdo.s, ar deriva de la rădăcina *xuer, „a mugi, a rage"; el era deci un zeu al furtunii, numit corect de către greci Zeus Keraunos. Cf. M. Eliade, De Zalmoxis ă Gengis-Khan, p. 58 şi n. 87 [trad. românească, p. 65 — nota trad.].

75 Vezi sursele citate de E. Rohde, Psyche, p. 269, n. l. Un alt teonim era Bassareus, însemnând „înveşmântat într-o lungă blană de vulpe". Asupra riturilor lui Sabazios la Atena, vezi Histoire des croyances..., voi. I, p. 381.

76 E. Rohde, op. cit., p. 274.

77 A se vedea izvoarele citate de E. Rohde, p. 275, n. l. Despre „enthousiasm"-u\ care însoțea unirea extatică cu zeul, vezi referințele la E. Rohde, p. 279, n. 1-5.

E vorba, desigur, ca şi la bacchantele greceşti, de o „divinizare" temporară. Dar experiența extatică putea trezi vocații religioase specifice, în primul rând daruri oraculare. Spre deosebire de dionysismul grec, mandea tracă era în legătură cu cultul lui „Dionysos", Un anumit trib, cel al bessiior, îngrijea de oracolul lui „Dionysos"; templul se afla pe un munte înalt78 si profeteasa prezicea viitorul în „extaz", ca şi Pythia de la Delfi.

Experiențele extatice întăreau convingerea că sufletul nu e numai autonom, ci şi susceptibil de o unio mystica cu divinitatea. Despărțirea sufletului de corp, revelată prin extaz, arăta, pe de o parte, dualitatea fundamentală a omului şi, pe de alta, posibilitatea unei postexistențe pur spirituale, consecință a „divinizării". Credințele arhaice într-o supraviețuire, vagă şi aproximativă, a sufletului au fost treptat modificate, ducând, în cele din urmă, la ideea de metempsihoză sau la diverse concepții despre nemurirea spiritului. Probabil că experiențele extatice care au croit drum unor astfel de concepții nu erau întotdeauna de tip „dionysiac", adică orgiastic. Extazul putea să fie provocat şi de anumite ierburi sau prin rugăciune79.

In medii de acest tip s-au dezvoltat în Grecia practicile şi concepțiile religioase cunoscute sub numele de orfism (cf. §§ 180 sq.). Credința în nemurire şi certitudinea beatitudinii sufletului decorporalizat duc, la anumite triburi trace, la o exaltare aproape morbidă a morții si la o depreciere a existenței. Trausii jeleau la naşterea unui copil, dar îşi îngropau defuncții cu voioşie (Herodot, V, 4). Numeroşi autori antici explicau curajul excepțional al tracilor în lupte, prin

convingerile lor eshatologice. Martianus Capella (VI, 656) le atribuia chiar o adevărată „poftă de moarte" (appetitus maximus morţiş), căci „li se părea frumos să moară". Se poate recunoaşte această valorizare religioasă a morţii în anumite creaţii folclorice ale românilor şi ale popoarelor sud-est europene80.
Cât despre „Hermes", care, după Herodot, era cinstit exclusiv de către „regi", adică de aristocrația militară, el este greu de identificat. Herodot nu face nici o aluzie la zeul solar, deşi un asemenea zeu este din belşug atestat de alte surse81. S-ar putea, aşadar, vedea în „Hermes" trac o divinitate solară. Câteva secole mai târziu, monumentele zise ale „eroilor cavaleri" se înmulțesc în Balcani; or, Eroul-Cavaler este identificat cu Apollon82. Este vorba totuşi de o concepţie mai târzie care nu lămureşte deloc teologia „regală" menționată de Herodot.
179. Zalmoxis şi „imortalizarea"
Acelaşi istoric declară că geţii „sunt cei mai viteji şi cei mai drepţi dintre traci" (IV. 93). „Ei se cred nemuritori", continuă Herodot, şi iată în ce chip: „credinţa lor este că ei nu mor şi că cei care piere se duce Ia Zalmoxis, o fiinţă divină (daimon); unii numesc aceeaşi fiinţă divină Gebeleizjs" (IV, 94; traducere de Ph.-E. Legrand). Este prima şi ultima dată când numele
78 Herodot (VII, 111) consideră bessii o familie a tribului satrilor, dar alţi autori (Polybiu, Strabon, Pliniu etc.) îi prezintă mai corect, ca un trib autonom. Despre mantica tracă, vezi E. Rohde, op. cit., pp. 281 sq.
79 Seminţe de cânepă la traci (Pomponius Mela, II, 21) şi la sciţi (Herodot, IV, 73); fumul anumitor „roade" la masageţi (Herodot, J, 202). Strabon (VI, 3,3) reproduce, după Posidonius, că misienii se abţineau să mănânce carne, mulţumindu-se cu miere, iapte, brânză, şi că din această cauză ei se numesc „cei ce se tem de Zeu" (theosebeis) şi „cei ce călătoresc pe fum" (kapnobatai). Aceşti termeni desemnează probabil anumite personaje religioase şi nu întreg poporul. Kapnobatai ar fi dansatorii şi „şamanii" care foloseau fumul cânepii ca să-si provoace transe extatice. (Cf. De Zalmoxis ă Gengis-Khan, pp. 50, 67) ftrad. românească, pp. 57, 74 — nota trad.]. Strabon adaugă că, la traci, există solitari mistici cunoscuţi sub numele de ktistai care trăiesc fără femei, se consacră zeilor şi vieţuiesc „eliberaţi de orice teamă" (VIII, 3, 3).
80 Cf. De Zalmoxis â Gengis-Khan, cap. V şi VIII.
81 Vezi R. Pettazzoni, ,>The Religion of ancient Thrace", pp. 84 sq.
82 Cf. Gavril Kazarow, Die Denkmaeler des Thrakischen Reitergottes in Bulgarien, I, n. 528, 835 etc.; R. Pettazzoni, op. cit., pp. 87 sq.

lui GebeJeizis apare în literatură, încă Tomashek recunoscuse în acest teonim o paralelă a zeului trac Zbelsurdos, Zbeltiurdos83. Ca şi Zbelsurdos, Gebeleizis ar fi un zeu al furtunii, sau mai degrabă un vechi zeu al cerului, dacă îi urmăm pe Walde-Pokorny şi Decev, care îi derivă numele de la radicalul i.e. *guer, a străluci84. După ce relatează sacrificiul unui sol trimis la Zalmoxis, ritual care ne va reține rnai departe, Herodot adaugă: „Aceiaşi traci, altă dată, când tună şi fulgeră, slobodă săgeți în aer împotriva cerului, amenințându-1 pe acest zeu: căci ei nu cred că există vreun alt zeu decât al lor" (IV, 94; după traducerea lui Legrand).
[Cf. traducerea românească de Felicia Vanț-Ştef: „credința lor este ca ei nu mor, ci că cel care

piere se duce la Zalmoxis — divinitatea lor — pe care unii îl cred acelaşi cu Gebeleizis " (IV, 94); „Când tună şi fulgera, tracii despre care este vorba trag cu săgeţile în sus, spre cer, şi îşi ameninţă zeul, căci ei nu recunosc vreun alt zeu decât al lor" (IV, 94) — nota trad.]

în ciuda mărturiei iui Herodot (exprimată, e adevărat, cu o uimitoare neglijenţă, din punct de vedere gramatical şi stilistic), este greu să-i consideri pe Zalmoxis si Gebeleizis unul şi acelaşi zeu. Structurile lor sunt diferite, cultele lor nu seamănă. După cum vom vedea ceva mai departe, Zalmoxis n-are nimic din atributele unui zeu al furtunii, în ce priveşte trasul cu arcul, ne putem întreba dacă Herodot a înţeles bine sensul ritualului. E foarte probabil că nu zeul (Gebeleizis) era cel ameninţat, ci puterile demoniace întruchipate în nori. Altfel spus, era vorba despre un act cultual pozitiv: era imitat, şi indirect era ajutat, zeul fulgerelor împotriva demonilor beznelor85. Oricum ar fi, trebuie să ne resemnăm: nu putem reconstitui funcţia şi „istoria" lui Gebeleizis cu ajutorul unui singur document. Faptul că GebeJeizis nu mai este citat după Herodot nu implică în mod necesar dispariţia sa din cult. Ne putem imagina fie coalescenţa cu o altă divinitate, fie supravieţuirea sa sub alt nume86.

Informaţiile cele mai preţioase aduse de Herodot sunt în legătură cu mitul şi cultul lui Zalmoxis. După cele ce aflase de la grecii din Hellespont şi din Marea Neagră, Zalmoxis ar fi fost un vechi sclav al lui Pitagora: „eliberat, el ar fi adunat multe bogăţii şi, îmbogăţit, s-ar fi întors în ţara lui. Curn tracii trăiau în sărăcie şi erau mai degrabă fără învăţătură", Zalmoxis a pornit să-i civilizeze. El „a făcut să i se clădească o sală de primire în care îi primea în găzduire pe cei mai de seamă dintre concetăţenii săi; în cursul ospăţului îi învaţă că nici el, nici comesenii săi, nici urmaşii lor nu vor muri, ci vor ajunge într-un loc în care vor trăi de-a pururea şi se vor bucura de o fericire desăvârşită", între timp, „el a pus să i se facă o locuinţă subpământeană", în care „a coborât şi a trăit vreme de trei ani. Tracii îl regretau şi îl plângeau ca pe un mort. în al patrulea an a apărut înaintea lor: şi astfel cele ce spunea Zalmoxis au devenit de crezut [... J. în ce mă priveşte, adaugă Herodot, eu nu refuz să cred cele ce se povestesc despre locuinţa subterană, şi nici nu le cred prea mult; dar cred că acest Zalmoxis este cu mult anterior anilor în care a trăit Pitagora. Că a fost un om sau că a fost o fiinţă divină a ţării geţilor, să lăsam asta" (IV, 95-96; traducere de Legrand). [Cf. traducerea românească: „Apoi, câştigându-şi şi libertatea, ar fi dobândit avuţie multă şi, dobândind avere, s-a întors bogat printre ai lui. Cum tracii duceau o viaţă de sărăcie cruntă s, i erau lipsiţi de învăţătură, Zalmoxis acesta [..,] a pus să i se clădească o sală de primire unde-i găzduia şi-i ospăta pe cetăţenii de frunte; în timpul

83 „Die alten Thrakern", II, p. 62.

84 A. Waide-J. Pokorny, Vergleichendex Warlerbuch der indo-germanischen Sprachen, 1,643; D. Decey, Charakîerhtik der Thrakischen Spruche, pp. 73,81. Dar vezi şi C. Poghirc, „Considerations philologiques et linguisliques sur Gebeleizis", p. 359.

85 Cf. De Zalmoxis ă Gengis-Khan, pp. 59 sq. [trad. românească, pp. 67 sq. — nota trad.|

XCl Faptul că mitologia folclorică românească în jurul profetului Ilie conţine numeroase elemente proprii unui /eu al furlunii demonstrează cel puţin faptul că Gebeleizis era încă activ în momentul creştinării Daciei, oricare ar fi fost numele lui în această epoca. Se poate admite, de asemenea, că, ulterior, un sincretism religios, încurajat de marele preot şi clasa sacerdotală, a sfârşit prin a-1 confunda pe Gebeleizis cu Zalmoxis (vezi, mai departe, p. 339).

ospeţelor, îi învăţa că nici el, nici oaspeţii lui şi nici urmaşii acestora în veac nu vor muri, ci se vor muta numai într-un loc unde, trăind de-a pururea, vor avea parte de toate bunătăţile. în tot timpul cât îşi ospăta oaspeţii şi le cuvânta astfel, pusese să i se facă o locuinţă sub pământ. Când locuinţa îi fu gata, se făcu nevăzut din mijlocul tracilor, unde stătu ascuns vreme de trei ani. Tracii fură cuprinşi de părere de rău după el şi-l jeliră ca pe un mort. în al patrulea an se ivi însă iarăşi în faţa tracilor şi aşa îi făcu Zalmoxis să creadă în toate spusele lui. lată ce povestesc (elevii) c-ar fi făcut el. Cât despre mine, nici nu pun la îndoială, nici nu cred pe deplin cele ce se spun despre el şi locuinţa lui de sub pământ; de altfel, socot că acest Zalmoxis a trăit cu multă vreme mai înaintea lui Pythagoras. Fie că Zalmoxis n-afosî decât un om, fie c-o fi fost, într-adevăr, vreun zeu de prin părţile Geţiei, îl las cu bine" — nota trad.]
Acest text a produs, după cum era normal, o vie impresie în lumea antică, de la contemporanii lui Herodot până la ultimii neopitagoricieni şi neoplatonicieni. Legenda relatată este coerentă: grecii din Hellespont sau Herodot însuşi integraseră tot ce aflaseră despre Zalmoxis, despre doctrina şi cultul său într-un orizont spiritual de structură pitagoriciană. Or, aceasta înseamnă că cultul zeului geto-dac comporta credinţa în imortalitatea sufletului şi anumite rituri de tip iniţiatic. Dincolo de raţionalismul şi evhemerismul lui Herodot, sau a informatorilor săi, se ghiceşte caracterul misteric al cultului87, într-adevăr, scrie Herodot, geţii „se cred nemuritori" (IV, 93), „căci credinţa lor este că nu mor şi că cel care piere se duce la Zalmoxis" (IV, 94). Totuşi verbul âthanatizein (cf. V, 4) nu înseamnă „a se crede nemuritor", ci „se face nemuritor"88. Această „imortalizare" se dobândeşte prin intermediul unei iniţieri, ceea ce apropie cultul instaurat de Zalmoxis de Misterele greceşti şi elenistice (cf. § 205). Nu cunoaştem ceremoniile propriu-zise, dar informaţiile transmise de Herodot indică un scenariu mitico-ritual al „morţii" (ocultare) şi „reîntoarcerii pe pământ" (epifanie).
Istoricul grec relatează, de asemenea (IV, 94), ritualul specific legat de Zalmoxis: trimiterea la fiecare patru ani a unui sol însărcinat să-i comunice zeului „ceea ce doresc în fiecare împrejurare". Câţiva bărbaţi ţineau cu vârful în sus trei suliţe şi cel desemnat prin tragere la sorţi era aruncat în aer; căzând, el era străpuns de vârfurile celor trei suliţe. Sacrificiul făcea posibilă comunicarea unui mesaj, altfel spus reactualiza raporturile directe dintre geţi si zeul lor, aşa cum fuseseră ele la început, când Zalmoxis se afla printre ei. Sacrificiul şi trimiterea mesagerului constituiau întrucâtva o repetiţie simbolică (deoarece era ritualică) a întemeierii cultului: se reactualiza epifania lui Zalmoxis la capătul celor trei ani de ocultare, cu tot ceea ce implica ea, anume asigurarea nemuririi şi beatitudinii sufletului.
Anumiţi autori antici, precum şi mulţi savanţi moderni, 1-au pus în relaţie pe Zalmoxis, pe de o parte, cu Dionysos şi Orfeu, şi, pe de altă parte, cu personaje mitice sau puternic mitologizate89, a căror trăsătură caracteristică era fie o tehnică şamanică, fie mantica, fie coborârile în Infern, „ catabas "-ele. Dar ceea ce ne relatează Herodot nu se inserează în sistemul de mitologii, credinţe şi tehnici şamaniste sau şamanizante. Dimpotrivă, am văzut, elementele cele mai caracteristice ale cultului său (andreon şi banchete ceremoniale, ocultări în „locuinţa subpământeană" şi epifania după patru ani „imortalizarea" sufletului şi învăţătura privind

existența beatifică în lumea cealaltă) îl apropie pe Zaimoxis de Mistere90.
87 Acesta este poate motivul pentru care Herodot ezită să dea amănunte (dacă — ceea ce nu e însă sigur — cei de la care aflase aceste lucruri i le spuseseră cu adevărat): discreția sa ă propos de Mistere este bine cunoscută. Dar Herodot recunoaşte că el nu crede în istoria cu Zalmoxis sclav al lui Pitagora, şi că, dimpotrivă, el e convins de anterioritatea daimon-u]ui get, şi acest detaliu este important.
88 Cf. I. M. Linforth, „Oi athanatizomes, Herodotus, IV, 93-94" (Classical Philology, 93, 191H, pp. 23-33).
89 Abaris, Aristeas din Proconnesos, Hermotimos din Cla/omene, Epimenide din Creta, Pitagora etc.; cf. pp. 189 sq.
90 In acest sens, poate fi comparat cu Dionysos al Misterelor dionysiace; cf. § 206.
339
Celți, germani, traci si geți
La începutul erei creştine, Strabon (Geografia, VII, 3,5) prezintă o nouă versiune a mitului lui Zalmoxis,bazându-se mai ales pe documentația culeasă de Posidonius (către 135-50 î.Hr.). Zalmoxis a fost sclavul lui Pitagora; însă ceea ce ar fi învățat de la maestrul său nu este doctrina imortalității, ci „unele lucruri privind astrele", adică ştiința de a prezice evenimentele viitoare după semnele cereşti. Strabon adaugă la aceasta o călătorie în Egipt, țara magiei prin excelență. Grație ştiinței sale astronomice si prestigiilor sale magice si profetice, Zalmoxis reuşeşte să fie asociat la conducerea țării de către rege. Mare preot şi profet al „zeului cel mai adorat din țara lor", Zalmoxis s-a retras într-o peşteră pe culmea muntelui sacru Kogainon, unde nu-i primea decât pe rege şi pe slujitorii lui, şi, mai târziu, aceştia i „s-au adresat ca unui zeu". Strabon adaugă: „când Burebista domnea peste geți, cinstirea aceasta o avea Deceneu, şi, într-un mod sau în altul, regula pitagoriciană a abținerii de a se hrăni cu ființe care au viață se păşiră încă, aşa cum fusese propovăduită de către Zalmoxis"91.
în noua etapa a religiei geto-dacilor, aceea despre, care ne prezintă informații Posidonius si Strabon, caracterul lui Zalmoxis se arată sensibil modificat. Există, mai întâi, identificarea zeului Zamolxis cu marele-preot, care a sfârşit prin a fi divinizat cu acelaşi nume. în plus, nu se află nici o aluzie la un cult de structură misterică, aşa cum ni-1 prezentase Herodot. Pe scurt, cultul lui Zalmoxis este dominat de un mare-preot care trăieşte solitar pe vârful muntelui, fiind totodată asociatul şi sfetnicul regelui; acest cult este pitagorician pentru ca exclude mâncărurile cu carne. Nu ştim în ce măsură structura inițiatică si eshatologică a „misterului" lui Zalmoxis mai supraviețuia în epoca lui Strabon. Dar autorii antici vorbesc despre anumiți eremiți şi oameni religioşi si probabil că aceşti „specialişti ai sacrului" prelungeau tradiția „misterică" a cultului lui Zalmoxis92.
91 într-un alt pasaj (VII, 3,11), în care prezintă domnia lui Burebista (70-44), Strabon îl descrie pe Deceneu ca pe un „magician (goes), un bărbat care nu numai că făcuse o călătorie în Egipt, dar învățase, de asemenea, în mod temeinic unele semne prin intermediul cărora pretindea că cunoaşte voința divină, şi la puțină vreme după aceea a fost socotit zeu".
92 Cf. De Zalmoxis ă Gengis-Khan, pp. 67 sq. [trad. românească, p. 74 — nota trad.ț. Un alt amănunt pare, de asemenea, important pentru Strabon: faptul că Zalmoxis — ca şi, mai recent,

Deceneu — realizase o carieră atât de prodigioasă grație mai ales cunoştinţelor sale astronomice şi mantice. în secolul al Yl-lea d.Hr., dar sprijinindu-se pe izvoare mai vechi, lordanes descria în termeni extravaganţi interesul preoţilor daci pentru astronomie şi ştiinţele naturale (Getica, XI, 69-71). Insistenţa pe cunoaşterea corpurilor cereşti poate oglindi informaţii exacte. Intr-adevăr, templele de la Sarmizegetusa şi de, la Costesti, al căror simbolism urano-solar este evident, par să fi avut o funcţie calendaristică. A se vedea Hadrian Daicoviciu, „II Tempio — Calendario dacico di Sarmizegetusa"; id., Dacii, pp. 194 sq., 210 sq.

Capitolul XXII

ORFEU, PITAGORA SI NOUA ESHATOLOGIE

180. Miturile Iui Orfeu: cithared şi „întemeietor de iniţieri"

Pare imposibil să se poată scrie despre Orfeu şi orfism fără a irita o mulţime de savanţi: fie pe scepticii şi „raţionaliştii" care minimalizează importanţa orfismului la istoria spiritualităţii greceşti, fie pe admiratorii şi „entuziaştii" care îl socotesc o mişcare de un răsunet considerabil1.

Analiza izvoarelor ne permite să deosebim două grupuri de realităţi religioase: 1) miturile şi tradiţiile fabuloase în legătură cu Orfeu; 2) ideile, credinţele şi obiceiurile considerate „orfice".

Citharedul este menţionat pentru prima oară în secolul al Vl-lea de poetul Ibykos din Rhegium, care vorbeşte despre „Orfeu cel renumit". Pentru Pindar el este „cântăreţul din Ibrminx, tatăl melodioaselor cântece" (Pyîh., IV, 177). Eschil îl evocă pe „cel care farmecă natura întreagă cu farmecele sale" (Agamemnon, 1830). El este numit în mod expres şi figurat pe o metopă din secolul al Vl-Jea aparţinând tezaurului sicyonienilor din Delfi; e înfăţişat la bordul unei corăbii, cu lira în mâini. Din secolul al V-lea iconografia lui Orfeu se îmbogăţeşte continuu: îl vedem cântând din liră şi înconjurat de păsări, fiare sau de credincioşi traci, îl vedem sfâşiat în bucăţi de menade, sau în Hades, împreuna cu alte divinităţi. Tot din secolul al V-lea datează primele aluzii Ia coborârea sa în Infern pentru a o scoate pe Euridice (Alceste, 357 sq.). El dă greş pentru că întoarce prea devreme capul2 ori pentru că puterile Infernului se opun întreprinderii sale3. Legenda îl arată trăind în Tracia, „cu o generaţie înaintea lui Homer", dar pe ceramica din secolul al V-lea el este reprezentat tot în veşminte greceşti, îmblânzind cu muzica sa fiarele şi barbarii4.

Orfeu şi-a aflat moartea în Tracia. Potrivit dramei pierdute a lui Eschil, Bassarizii, Orfeu urca în fiecare dimineaţă pe muntele Pangaios, ca să se închine soarelui, identificat cu Apollon; iritat, Dionysos a trimis împotriva lui menadele; citharedul a fost sfâşiat şi mădularele sale împrăştiate5. Capul lui, azvârlit în Hebron, a plutit cântând până în Lesbos. Cules cu evlavie, el a slujit apoi de oracol.

Vom avea prilejul să găsim alte aluzii la Orfeu în literatura secolelor VI şi V î.Hr. Să observăm pentru moment că prestigiul lui Orfeu şi episoadele cele mai de seamă ale biografiei

1 Chiar în chipul de valorizare a surselor se deosebesc aceste două categorii: scepticii subliniază sărăcia documentelor şi data lor târ/ie; ceilalţi consideră că nu trebuie sa confundăm data redactării unui document cu vechimea conţinutului său; că. prin urmare, utilizând cu spiritul critic de rigoare toate mărturiile valabile, suntem în stare să sesizăm mesajul esenţial al orfismului. Această tensiune dintre două metodologii corespunde unei opoziţii filosofice mai profunde, atestată în Grecia încă din secolul a! Vî-lea şi sesizabilă chiar si în zilele noastre. „Orfeu" şi ,.orfismul" constituie, prin excelenţă, unul din subiectele care declanşează aproape automat

pasiunile polemice.
^ Sursele sunt analizate de W. K. C. Cuthrie, Orpheus and Greck Religion. pp. 29 scj. si Ivan M. Linforlh, The Arts of Orpheus.
3 „El nu îndrăznea să moară din dragoste, ca Alcesta, ci voia să pătrundă de viu în Hades. De aceea ei (zeii) l-au pedepsit, făcându-1 să-şi piardă viața de mâna femeilor" (Platon, Sympos., 179 d).
4 Cf. W, K. C. Guthrie, Orpheus, pp. 40 sq., p. 66 şi fig. 9, cf. pi. 6
5 O. Kern, Orphicorum fragmenta, n. 113, p. 33. Muzele îi culeg mădularele şi le îngroapă Ia Leibethria, pe muntele Ol y mp.
341
Orfeu, Pitagora şi noua eshatologie
sale reamintesc în mod ciudat de practicile şamanice. Ca şi şamanii, el e vindecător şi cântăreț; el farmecă şi stăpâneşte fiarele sălbatice; el coboară în Infern ca să o scoată pe Euridice; capul său e păstrat şi serveşte de oracol, tot aşa cum în secolul al XlX-lea încă este cazul cu craniile şamanilor yukagiri6. Toate aceste elemente sunt arhaice şi contrastează cu spiritualitatea grecească din secolele VI-V; nu le cunoaştem însă protoistoria lor în Grecia antică, adică eventuala lor funcție mitico-religioasă înainte de a fi fost integrate în legenda orfică. în plus, Orfeu era în relație cu o serie de personaje fabuloase — precum Abaris, Aristeas —, caracterizate, de asemenea, prin experiențe extatice de tip şamanic sau paraşamanic.
Toate acestea ar fi de ajuns ca să-1 situeze pe cântărețul legendar „înainte de Homer", aşa cum ne spunea tradiția şi cum repeta propaganda orfică. Puțin contează dacă această mitologie arhaizantă a fost, în parte, produsul unei revendicări suscitate poate de anumite resentimente. (E posibil, într-adevăr, să discernem în spatele mitologiei dorința de a-1 proiecta pe Orfeu în vremile miraculoase ale „originilor" şi de a-J proclama, prin urmare, „strămoşul lui Homer", mai vechi şi mai venerabil, aşadar, decât reprezentantul, simbolul însuşi al religiei oficiale.) Important este faptul că s-au ales cu grijă elementele cele mai arhaice la care puteau avea acces grecii în secolul al VT-lea7. Insistența cu care erau evocate locul şederii sale, cariera şi moartea sa tragică în Traci a8 corespund cu structura „primordială" a personajului. E, de asemenea, semnificativ că printre rareie coborâri în Infern, atestate în tradiția grecească, a lui Orfeu a devenit cea mai populara9. Catabasa este legată de rituri inițiatice. Or, cântărețul era foarte cunoscut ca „întemeietor de inițieri" şi de „mistere". După Euripide, el „a arătat făcliile misterelor de nerostit" (Rhesos, 943). Autorul lucrării împotriva lui Aristogîton A (§ 11) afirma că Orfeu „ne-a arătat cele mai sfinte inițieri", referindu-se, probabil, la Misterele din Eleusis.
în fine, raporturile sale cu Dionysos şi Apoîlon confirmă reputația sa de „întemeietor de mistere", căci e vorba de singurii zei greci al căror cult implica inițieri şi „extaz" (bineînțeles, extazuri de tipuri diferite, ba chiar antagonice), încă din Antichitate, aceste raporturi au dat naştere la controverse. Când Dionysos o scoate din Infern pe mama lui, SemeJe, Diodor (IV, 25,4) remarcă analogia cu coborârea iui Orfeu în căutarea lui Euridice. Sfâşierea acestuia din urmă de către menade poate fi de asemenea interpretată ca un ritual dionysiac,.v/?ara^mav-ul zeului întrupat într-un anima] (cf. § 124). Dar Orfeu este vestit mai ales ca un fidel, prin excelență, al lui Apoîlon. După o legendă, el era chiar fiui zeului şi al nimfei Calliope. El îşi datorează moartea

devoțiunii sale pentru Apoîlon. Instrumentul muzical al iui Orfeu era lira apolloniană10. în sfârşit, ca „întemeietor de inițieri", Orfeu acorda o mare importanță purificărilor, şi katharsis-ul era o tehnică specific apolloniană1'.
Sunt de reținut mai multe trăsături: î) deşi numele şi anumite aluzii din mit sunt atestate abia din secolul ai Vl-lea, Orfeu este un personaj religios de tip arhaic. Se poate uşor imagina că el „a trăit înainte de Homer", înțelegând această expresie fie cronologic, fie geografic (adică într-o regiune „barbară", încă neatinsă de valorile spirituale specific homerice). 2) „Originea" şi preistoria sa ne scapă, dar Orfeu nu aparține, fără îndoială, tradiției homerice, nici moştenirii
6M. Eiiade, Le chamanisme et Ies techniques archai'ques de l'extase (ediția a 2-a, 1968), pp. 307-308.
7 într-o vreme când populațiile „barbare" ale Tracici, chiar si sciții care nomadi/au în nordul Mării Negre, erau mai binecunoscute.
8 Cf. lista localizărilor cultului lui Orfeu în Tracia Ia R. Pettazzoni, La retigion dans la Grece antitjue, p. 114, n. 16. 9Katabaxis eis Uadou (O. Kcrn, Orph.,fr., fragm. 293 sq., pp. 304 sq.). Catabasa din Odiseea (XI, în special v. 566-631)
presupune probabil o interpolare „orfică").
10 W.K.C. Guthric aminteşte un pasaj din Alcesta, v. 578, în care Apoîlon ne e prezentat înconjurat de râşi şi lei, şi însoțit de căprioara „care dansa la sunetele citharei sale"; The Greeks and their Gods, p. 315.
" Apoîlon reduce la tăcere oracolele preferate de Orfeu la Lesbos (Filoslrat, Vita Apoll., 4,14). Gest de gelo/ie a zeului sau incompatibilitate între două tehnici oraculare: cea „şamanică" şi cea pithiană?

mediteraneene. Relațiile lui cu tracii sunt destul de enigmatice, deoarece, pe de o parte, el se comportă printre barbari ca un grec şi, pe de altă parte, se bucură de atribute magico-religioase preelenice (stăpânirea asupra animalelor, catabaso de tip şamanic). Morfologic el se apropie de Zalmoxis (§ 179), şi el „întemeietor de Mistere" (prin intermediul unei catabase) şi erou civilizator al geților, acei traci „care se cred nemuritori". 3) Orfeu este prezentat ca întemeietorul inițierilor prin excelență. Dacă este proclamat „strămoşul lui Homer", aceasta se face pentru a scoate mai bine în evidență importanța mesajului său religios. Acesta se deosebeşte radical de religia olympiană. Nu cunoaştem esențialul inițierii socotită a fi fost „întemeiată" de Orfeu. Se cunosc doar preliminariile vegetarianism, asceză, purificare, învățătură religioasă (hieroi logoi, cărți). Se cunosc, totodată, presupozițiile teologice: transmigrația şi, prin urmare, imortalitatea sufletului.
Destinul post-mortem al sufletului constituia, s-a văzut (§ 97), scopul inițierilor eleusine, dar cultele lui Dionysos şi Apollon implicau şi ele soarta sufletului. E deci plauzibil ca în secolele VI şi V să se fi văzut în figura mitică a lui Orfeu, un „întemeietor de Mistere", care, deşi insiprându-se din inițierile tradiționale, propunea o disciplină inițiatică mai adecvată, deoarece ținea seama de transmigrația şi imortalitatea sufletului.
De la început, figura lui Orfeu se iveşte sub semnele conjugate ale lui Apollon şi Dionysos.

„Orfismul" se va dezvolta în aceeaşi direcţie. Nu este singurul exemplu. Melampus, ghicitorul din Pylos, deşi „preferatul lui Apoilon", era totodată acela care „le-a explicat grecilor numele lui Dionysos, sacrificiul lui şi procesiunea cu phalos" (Herodot, II, 49). De altfel, am văzut (§ 90), Apollon avea o anumită relaţie cu Hades. Pe de altă parte, el încheiase prin a face pace cu Dionysos, care intra în rândul olympienilor. Această apropiere dintre cei doi zei antagonici nu e fără semnificaţie, îşi exprimă, poate, prin aceasta, spiritul grecesc, speranţa sa de a găsi prin intermediul unei atari coexistenţe dintre cei doi zei, soluţia la crizele declanşate de ruinarea valorilor religioase homerice?

181. Teogonie şi antropologie orfîcă: transmigraţia şi imortaiitatea sufletului

în secolul al Vl-lea Î.Hr., gândirea religioasă şi filosofică era dominată de problema Unului şi a Multiplului. Spiritele religioase ale timpului se întrebau: „Care este relaţia dintre fiecare individ luat în parte şi divinitatea de care individul se simte legat? Cum putem realiza unitatea potenţială implicită în om ca şi în divinitatea sa?'12, în timpul acelor orgia dionysiace se efectua o anumită unire a divinului cu umanul, dar ea era temporară şi dobândită printr-o diminuare a conştiinţei. „Orficii", deşi acceptând lecţia bacchică — adică participarea omului la divin —, au tras concluzia logica: imortalitatea, şi prin urmare, divinitatea sufletului. Făcând aceasta, ei au înlocuit orgia prin katharsis, tehnică a purificării învăţată de la Apollon.

Citharedul a devenit simbolul şi patronul unei întregi mişcări, atât „iniţiatice", cât şi „populare", cunoscută sub numele de „orfism". Ceea ce ajunge să distingă această mişcare religioasă este, mai întâi, importanţa acordată textelor scrise, „cărţilor", Platon se referă la un număr de cărţi atribuite lui Orfeu şi Musaios (care trecea drept fiul sau discipolul său), tratând despre purificări şi viaţa de după moarte. El citează, de asemenea, anumiţi hexametri, de natură teogonică, ca fiind „ai lui Orfeu". Euripide, de asemenea, vorbeşte despre „scrieri" orfice, şi Aristotel, care nu credea în istoricitatea lui Orfeu, era familiarizat cu teoriile asupra sufletului

12 W. K. C. Guthrie, The Greeks and their Gods, pp. 316 sq. lonienii, puţin atraşi de religie, îşi puneau următoarea întrebare filosofică: „Care este raportul dintre varietatea multiplă a lumii în care trăim şi substanţa unică şi originară din care totul a luat naştere?" Vezi, de acelaşi autor, A History ofGreek Philosophy. I, p. 132.

cuprinse în „aşa-numitele versuri orfice"13. Pare plauzibil ca Platon să fi cunoscut unele din aceste texte (le putea cumpăra de la librari).

O a doua caracteristică este diversitatea considerabilă a aşa-zişilor „orfici". Alături de autorii de teogonii, sau de asceţi şi vizionari, se întâlneau ceea ce mai târziu, în epoca clasică, Teofrast numea orpheotelestes („iniţiatori orfici"). Asta fără a mai pune la socoteală pe taumaturgii purificatori obişnuiţi şi pe ghicitorii de rând, pe care Platon îi descrie într-un celebru pasaj14. Fenomenul este destul de cunoscut în istoria religiilor; orice mişcare ascetică, gnostică şi soteriologică provoacă numeroase pseudomorfoze şi iniţieri uneori puerile. Să ne amintim de falşii asceţi care mişună în India de la Upanişade încoace, sau de imitatorii groteşti ai yoginilor şi ai tantricilor. Pastişele abundă, mai ales când se insistă pe caracterul revelat şi iniţiatic al unei gnose soteriologice. Să ne gândim, de pildă, la nenumăratele „iniţieri" şi „societăţi secrete" care

s-au ivit în Europa Occidentală după apariția francmasoneriei sau în legătură cu „misterul rosacrucienilor". Ar fi naiv, prin urmare, să ne lăsăm impresionați de orfeotelestes si de taumaturgi şi să ne îndoim de realitatea ideilor şi ritualurilor orfice. Pe de o parte, extaticii, ghicitorii şi vindecătorii de acest gen sunt atestați din cele mai vechi timpuri: ei constituie una din caracteristicile „religiilor populare". Pe de altă parte, faptul că începând din secolul al Vl-Jea mulți dintre aceşti taumaturgi, ghicitori şi purificatori se reclamă de la Orfeu dovedeşte că existau anumite gnose şi tehnici soteriologice care păreau superioare, mai eficace ori mai prestigioase, şi că exista o tendință de a le imita sau, cel puțin, de a împrumuta ceva din strălucirea legată de numele fabulosului personaj.

Câteva aluzii ale lui Platon ne permit să întrezărim contextul concepției orfice despre imortalitate. Drept pedeapsă pentru o nelegiuire primordială, sufletul este închis în corp (soma) ca într-un mormânt (sema)15. Prin urmare, existența întrupată seamănă mai degrabă cu o moarte, şi moartea constituie începutul vieții adevărate. Totuşi, această „viață adevărată" nu se dobândeşte în mod automat; sufletul este judecat potrivit greşelilor sau meritelor sale, şi după un timp anumit el se reîncarnează. La fel ca în India după Upanişade, este vorba de credința în indestructibilitatea sufletului, condamnat să tot transmigreze până la eliberarea finală, încă pentru Empedocle, care urma „calea orfică", sufletul era întemnițat în trup, exilat departe de Cei Fericiți, îmbrăcat în „haina străină a cărnii" (fr. B. 115 şi 126). Pentru Empedocle, imortalitatea implica, totodată, metempsihoză; aceasta era, de altfel, pricina vegetarianismului său (animalul pe care îl omori poate să aibă în el sufletul uneia din rudele tale apropiate).

Dar practicile vegetariene aveau o justificare religioasă mai complexă şi mai profundă. Refuzând să mănânce carne, orficii (şi pitagoricienii) se abțineau de la sacrificiile sângeroase, obligatorii în cultul oficial. Un asemenea refuz traducea, desigur, hotărârea de a se deosebi de ceilalți din cetate şi, în cele din urmă, de „a renunța la lume"; dar el proclama, totodată, respingerea, în întregime, a sistemului religios grecesc, sistem întemeiat pe primul sacrificiu instaurat de Prometeu (§ 86). Rezervând oamenilor consumarea cărnii şi destinând zeilor ofrandele de oase, Prometeu a stârnit mânia lui Zeus; el a declanşat, în plus, procesul care a pus capăt epocii „paradisiace", când oamenii trăiau în comuniune cu zeii16, întoarcerea la

13 Platon, Rep., 364 e, Crat., 402 b, Phileb., 66 c; Euripide, Hipp. 954; Aristotel, De an., 410 b 28; Suidas dă o lungă listă de opere atribuite lui Orfeu (O. Kern, Orph.fr., n. 223); cf. anali/a critică la L. Maulinier, Orphee et l'orphisme a l'epoque clasique, pp. 74 sq.

14 „.. .Sacrificatori cerşetori, ghicitori, care asediază uşile celor bogați, îi conving că au dobândit de la zei, prin sacrificii şi farmece, puterea de a le şterge nedreptățile pe care le-au comis, ei sau strămoşii lor [...). Pentru a justifica riturile, ei se referă la o mulțime de cărți scrise de Musaios şi de Orfeu, fiii Lunii şi ai Muzelor. Bazați pe aceasta, ei îi conving nu numai pe particulari, ci chiar şi guvernele statelor că există pentru vii şi pentru morți abluțiuni si purificări f...]; si aceste inițieri, căci aşa le numesc ei, ne eliberează de suferințele din Infern" (Rep., 364 b-365 a).

15 Cratylos, 400 c; cf. Phaidon, 62 b, despre „temnița" sau „închisoarea" sufletului. Aceste pasaje au dat naştere la interminabile discuții.

16 Hesiod, Munci, 90 sq.. 110 sq. Despre valorile mistice şi eshatologice ale vegetarianismului, a se vedea textele citate şi comentate de W. K. C. Guthrie, Orpheus, pp. 197 sq.; şi mai ales

interpretarea lui D. Sabbatucci, Saggio sul misticismo greco, pp. 69 sq. Cf., de asemenea, M. Detienne, „La cuisine de Pythagore", pp. 148 sq.

vegetarianism indica atât decizia de a ispăşi eroarea ancestrală, cât şi speranța de a recâştiga, cel puțin parțial, beatitudinea primordială.
Ceea ce se numea „viață orfică"" (Legile, VI, 782 c) comporta purificare, ascetism şi multe reguli specifice; dar salvarea se obținea mai ales printr-o „inițiere", adică prin revelații de ordin cosmologic şi teozofic. Colaționând mărturiile şi aluziile autorilor antici (Eschil, Empedocle, Pindar, Platon, Aristofan etc.), precum şi documentele ulterioare, s-a ajuns să se reconstituie liniile mari a ceea ce se poate numi, în lipsă de altceva, „doctrina orfică". Putem distinge o teogonie prelungită într-o cosmogonie şi o antropologie destul de aparte, în esență, mitul antropogonic e cel ce a întemeiat eshatologia orfică, în contrast atât cu cea a lui Homer, cât şi cu cea de la Eleusis.
Teogonia numită a „Imnurilor"17 nu reține decât unele detalii din genealogia transmisă de Hesiod. Timpul (Cronos) concepe în Aither oul primordial din care se naşte primul dintre zei, Eros, numit şi Phanes. Eros, principiul naşterii, creează pe toți ceilalți zei şi Lumea. Dar Zeus îl înghite pe Phanes şi întreaga creație, şi naşte o nouă lume. Tema mitică a înghițirii unei divinități de către Zeus era cunoscută. Hesiod povesteşte că olympianul o înghițise pe soția sa Metis înainte de naşterea prin miracol a Atenei (§ 84). Dar în tcogonia orfică semnificația este mai nuanțată; recunoaştem în ea efortul de a face dintr-un zeu cosmocrator creatorul lumii pe care o guvernează, în plus, episodul reflectă speculația filosofică privind producerea unui Univers multiplu plecând de la unitate18, în ciuda remanierilor, mitul are încă o structură arhaică. S-au subliniat, pe bună dreptate, asemănările cu cosmogoniile egiptene şi feniciene.
Alte tradiții postulează ca principiu primordial Nyx (Noaptea) care a zămislit pe Uranos şi Gaia; sau Okeanos, din care a ieşit Timpul (Cronos) care, apoi, a zămislit Aither-ul şi Haosul; sau Unul, care a născut înfruntarea, prin care Glia s-a despărțit de Ape şi Cer. De curând, papirusul de la Derveni19 a revelat o nouă teogonie orfică, centrată în jurul lui Zeus. Un vers atribuit lui Orfeu proclama că „Zeus este începutul, mijlocul şi sfârşitul tuturor lucrurilor" (col. 13, 12). Orfeu a numit Moira (soarta) gândirea lui Zeus. „Când oamenii spun: «Moira a țesut», ei înțeleg prin aceasta că gândirea lui Zeus a hotărât ceea ce a fost şi ceea ce va fi, precum şi ceea ce va înceta să fie" (col. 15,5-7). Okeanos nu este decât o ipostază a lui Zeus, după cum Ge (Demeter), Mama, Rhea şi Hera nu sunt decât diferitele nume ale aceleiaşi zeițe (col. 18,17-11). Cosmogonia are o structură sexuală şi monistă totodată: Zeus a făcut dragoste „în aer" (sau „pe sus") şi a creat astfel lumea. Dar textul nu menționează cine a fost partenera20. Autorul proclamă unitatea existenței, afirmând că logosul lumii este analog cu logosul lui Zeus (col. 15,1-3). Urmează că substantivul „lumea" înseamnă totodată „Zeus" (cf. Heraclit, fr. Bl, B32). Textul păstrat pe papirusul Derveni este important din mai multe privințe; pe de o parte, el confirmă existența, din adâncă vechime, a unor adevărate asociații orfice; pe de altă parte, el ilustrează tendința monistă, ba chiar „monoteistă", a unei anumite teogonii orfice.
în ceea ce priveşte mitul originii omului pornind de la cenuşa Titanilor, el nu este limpede atestat

decât la autorii târzii (secolele I-II d.Hr.)21. Dar, aşa cum am încercat să arătăm ă propos

17 Damascius citate, încă în secoiul al V-lea d.Hr., o iucrare intitulată Rapsodiile lui Orfeu. Unele fragmente sunt în mod cert antice (secolui VI Î.Hr.); cf. W. K. C. Guthrie, Orpheus, pp. 77 sq., 137-142.

18 W. K. C. Guthrie, The Greeks and their Gods, p. 319.

19 Descoperit în 1962 lângă oraşul Derveni, în Tesalonic, şi datând din secolul al IV-lea î.Hr. E vorba de comentariul unui text orfic, ceea ce confirmă vechimea şi înalta calitate filosofică a acestor scrieri.

^° Acest tip de cosmogonie aminteşte de teologia memfită (§ 26), de sistemul lui Pherekyde si de autocrearea lui Prăjâpati (§76).

21 Plutarh, De exu cam., l, cap. VII (O. Kern, Or., Fr., n. 210); Dion Chrysostom, XXX, 55. Versiunea cea mai completă se găseşte în Clement din Alexandria, Protrept., II, 17, 2; 18, 2.

de tema mitico-rituală Dionysos-Zagreus (§ 125), aluzii se găsesc în textele cele mai vechi. în pofida scepticismului anumitor savanți, putem să vedem referiri la natura titanică a omului în expresia lui Pindar: „ispăşirea unui doliu antic" (fr. 133 Schr.) şi într-un pasaj din Legile (701 c) despre aceia care „îți dezvăluie vechea natură de Titani". După o informație a lui Olimpiodor, se poate bănui că Xenocrate, discipolul lui Platon, lega noțiunea trupului ca „închisoare" cu Dionysos şi Titanii22.

Oricare ar fi interpretarea ce se dă acestor câteva aluzii obscure, e sigur faptul că mitul Titanilor era considerat „orfic", în Antichitate. Potrivit acestui mit, omul participa şi la condiția titanică şi la cea divină, pentru că cenuşa Titanilor conținea în acelaşi timp trupul lui Dionysos-copil. Totuşi, prin purificări (katharmoi) şi rituri inițiatice (teletai), şi, ducând „viața orfică", se ajungea să se elimine elementul titanic şi inițiatul ajungea un bakhos; altfel spus, era separată şi asumată condiția divină, dionysiacă.

Nu e nevoie să subliniem noutatea şi originalitatea acestei concepții. Reamintim precedentul mesopotamian: crearea omului de către Marduk din țărână (adică din trupul monstrului primordial Tiamat) şi din sângele arhidemonului Kingu (cf. § 21). Dar antropogonia orfică, oricât de sumbră şi de tragică ar părea, comportă, în mod paradoxal, un element de speranță, absent nu numai în Weltanschaunng-ul mesopotamian, ci şi în concepția homerică. Căci, în ciuda originii sale titanice, omul participă, prin modul de a fi care îi e propriu, la divinitate. EJ este chiar capabil să se elibereze de elementul „demonic" manifest în orice existență profană (ignoranță, alimentație cu carne etc.). Se poate discerne, pe de o parte, un dualism (spirit -corp) foarte apropiat de dualismul platonician; iar pe de altă parte, un ansamblu de mituri, credințe, comportamente şi inițieri care asigură separarea „orficului" de semenii săi, şi, în cele din urmă, separarea sufletului de Cosmos. Aceasta reaminteşte numeroase soteriologii şi tehnici indiene (§ 195) şi anticipează diversele sisteme gnostice (§ § 229 sq.).

182. Noua eshatologie

Cât despre eshatologia „orfică", liniile sale mari pot fi reconstituite pornind de la anumite referiri ale lui Platon, Empedocle şi Pindar. După moarte, sufletul se îndreaptă spre Hades. După Phaidon

(108 a) şi Gorgias (524 a), drumul „nu este nici unic, nici simplu, are multe ocolişuri şi piedici", în Republica (614 c-d) se precizează că celui bun îi este permis să apuce pe dramul din dreapta, în timp ce păcătoşii sunt împinşi către drumul din stânga. Indicații asemănătoare se găsesc în versurile înscrise pe foițele de aur găsite în mormintele din Italia Meridională şi Creta, şi urcând până în secolul al V-lea. „Salut ție cei care călătoreşti pe drumul din dreapta spre câmpiile sfinte şi codrii Persephonei." Textul conține indicații precise: „La stânga de lăcaşul lui Hades, vei găsi un izvor alături de care se înalță un chiparos alb; nu te apropia prea tare de acest izvor. Ci vei găsi un altul: apa proaspătă țâşneşte din Lacul Memoriei (Mnemosyne) şi paznicii stau acolo de pază. Spune-le: «Sunt fiul Gliei şi al Cerului înstelat, voi ştiți acest lucru; dar sunt însetat şi pe punctul de a muri. Dați-mi degrabă apă proaspătă din Lacul Memoriei». Şi paznicii îți vor da să bei din izvorul sfânt şi după aceasta vei fi mai mare, printre eroi"23.

în mitul despre Er, Platon spune că toate sufletele sortite reîncarnării sunt obligate să bea din izvorul Lethe ca să uite întâmplările lor din cealaltă lume. Dar se considera că sufletele

22 Olympiodor, in Phaed., 84, 22.

23 Lamelele de Ia Petelia şi Eleutherne. Cf. W. K. C. Guthrie, Orpheus, pp. 171 sq. şi interpretarea nouă a lui G. Zuntz, Persephone, pp. 364 sq.

„orficilor" nu se mai întrupează; acesta e motivul pentru care ele trebuiau să evite apa Lethei. „Am țâşnit din ciclul crudelor dureri şi osteneli si m-am îndreptat cu pas ferm către coroana râvnită. M-am refugiat la sânul Doamnei, regina Infernului". Zeița răspunde: „O, prea norocosule, o fericitule! Din om ce erai ai devenit zeu" (traducere după A. Boulanger)24.

Ciclul „crudelor osteneli" comportă un anumit număr de reîncarnări. După moarte, sufletul este judecat, trimis pentru un timp într-un loc de pedeapsă sau de beatitudine, şi se reîntoarce pe pământ după l 000 de ani. Un muritor obişnuit trebuie să parcurgă de zece ori ciclul înainte de a se elibera. „Orficii" au descris amplu chinurile vinovaților, „relele infinite rezervate celor condamnați."25 Kern a afirmat chiar că orficii au fost primii care au descoperit Infernul26, într-adevăr, catabasa Cântărețului în căutarea Euridicei prilejuia tot felul de descrieri privind lumea infernală, întâlnim din nou elementul „şamanic", trăsătură dominantă în mitul lui Orfeu: se ştie că şamanii sunt aceia care, în toată Asia Centrală şi Septentrională, povestind cu infinit de multe amănunte coborârile lor extatice în Infern, au elaborat şi popularizat o vastă şi spectaculoasă geografie a Infernului27.

Peisajul şi itinerarul schițate pe lamele — izvorul şi chiparosul, drumul din dreapta — ca şi „setea ucigătoare" au paralele în numeroase mitologii şi geografii funerare. Anumite influențe orientale nu trebuie excluse. Dar e vorba, mai probabil, de o moştenire comună imemorială, rezultat al speculațiilor milenare asupra extazurilor, viziunilor şi răpirilor, aventurilor onirice şi călătoriilor imaginare; moştenire, diferit valorizată, desigur, de diversele tradiții. Arborele lângă un izvor sau lângă o fântână este o imagine exemplară a „Paradisului"; în Mesopotamia, replica acestei imagini este grădina cu un arbore sacru şi un izvor păzite de Regele-Grădinar, reprezentându-1 pe Dumnezeu (§ 22). Importanța religioasă a lamelelor constă, deci, în faptul că ele prezintă o altă concepție despre postexistența sufletului decât aceea atestată în tradiția homerică. Probabil că e

vorba de credințe şi mitologii arhaice mediteraneene şi orientale, păstrate până atunci în medii „populare" sau de periferie, şi care se bucurau de câtăva vreme de un anumit prestigiu printre „orfici", pitagoricieni şi toți cei care erau obsedați de enigma eshatologică.
Mai semnificativă este, totuşi, noua interpretare a „setei sufletului". Libații funerare pentru a potoli setea morților sunt atestate în numeroase culturi28. Credința că „Apa Vieții" asigură învierea eroilor este răspândită, de asemenea, în mituri şi folclor. La greci, moartea este asimilată cu uitarea; morții sunt aceia care şi-au pierdut memoria. Există, doar, anumiți privilegiați, precum Tiresias sau Amphiaraos, care îşi păstrează memoria după moarte. Ca să-J facă pe fiul său,
24 începutuJ textului e semnificativ. Inițiatul se adresează zeilor Infernului: „Eu vin dintr-o comunitate de puri, o, pură stăpână a Infernului, Eucles, Euboieus şi voi ceilalți zei nemuritori. Mă pot lauda că aparțin fericitei voastre seminții. Dar soarta m-a doborât şi ceilalți zei nemuritori..." (vezi însă lectura lui G. Zuntz, #/?. cit., p. 318). O altă tăbliță dezvăluie aceste detalii importante: „Am suferit pedeapsa meritată de faptele-mi nedrepte... Acum vin rugându-mă la atotstrăluci-toarea Persephone, pentru ca, în marea ei bunăvoință, să mă îndrepte spre lăcaşul celor sfinți". Zeița îl primeşte cu mărinimie: „Mântuire ție, care ai pătimit o suferință, pe care niciodată înainte n-o ai cunoscut... Mântuire, mântuire, mântuire ție, ia drumul din dreapta către câmpiile sfinte şi codrii sacri ai Persephonei" (traducere după A. Boulanger, op. cit., p. 40).
25 „Aruncați în mlaştină, ei se vor vedea meniți unui chin pe măsura murdăririi lor morale (Republica, 363 d; Phaidon, 690), asemenea porcilor, cărora le place să se tăvălească în băltoacă; sau se vor istovi în sforțări zadarnice ca să umple un butoi găurit sau să ducă apă într-un ciur (Gorgias, 493 b; Rep., 363 e), imagine, după Platon, a nebunilor care se lasă fără istov pasiunilor mereu neîmplinite, în realitate poate pedeapsa celor care, nesupunându-se abluțiunilor cathartice, trebuie, în Hades, să aducă mereu, în zadar, apă pentru baia purificatoare" (F. Cumont, Lux Perpetua, p. 245).
26 Pauly-Wissow<n,Realencyclopădie, s.v. „Mysterien", col. 1 287. Cumont este înclinat să identifice în orfism originea „acestei întregi literaturi halucinante" care, trecând prin miturile lui Plutarh şi Apocalipsul lui Petru, duce până la Dante: op. cit., p. 246.
27 Cf. M. Eliade. Le Chamanisme, pp. 395 sq. 2i* A se vedea M. Eliade, „Locum refrigerii...".
347
Orfeu, Pitagora şi noua eshatologie
Ethalide. nemuritor, Hermes îi acordă o „memorie inalterabilă"29. Dar mitologia Memoriei şi a Uitării se modifică atunci când se precizează o doctrină a transmigrației. Funcțiunea izvorului Lethe este răsturnată: apele sale nu mai primesc sufletul care s-a despărțit de puțină vreme de trup, spre a-1 face să uite de existența terestră. Dimpotrivă, Lethe şterge amintirea lumii celeste în sufletul care se va întoarce pe pământ pentru o nouă reîntrupare. „Uitarea" nu mai simbolizează moartea, ci reîntoarcerea la viață. Sufletul care a avut imprudența să bea din Lethe („sorbitura de uitare şi de răutate", cum îi spune Platon, Phaidros, 248 c) se reîncarnează şi este azvârlit din nou în ciclul devenirii. Pitagora, Empedocle şi alții asemenea lor, care împărtăşeau doctrina metempsihozei, pretindeau că îşi reamintesc existențele lor anterioare; altfel spus, ei reuşiseră să-şi păstreze memoria în tărâmul de dincolo30.
Fragmentele înscrise pe foițele de aur par să facă parte dintr-un text canonic, un fel de ghid

pentru lumea de dincolo, comparabil cu „cartea morților" egipteană sau tibetană. Unii savanți au contestat caracterul lor „orfic", considerându-le ca fiind de origine pitagoreică. S-a susținut chiar că majoritatea ideilor şi ritualurilor considerate „orfice" reprezintă în realitate o creație sau remaniere pitagoreică. Problema este prea complexă pentru ca să o putem elucida în câteva pagini. Precizăm totuşi că eventualul aport al lui Pitagora şi al pitagoricienilor, oricât de considerabil, nu modifică înțelegerea noastră cu privire la fenomenul „orfic". Desigur, analogiile dintre legendele lui Orfeu şi Pitagora sunt evidente, după cum apropierea dintre faima amândurora este de netăgăduit. Ca şi legendarul „întemeietor de inițieri", Pitagora, personaj istoric şi totuşi „om d vin", prin excelență, se caracterizează printr-o grandioasă sinteză de elemente arhaice (unele dintre ele „şamanice") şi de îndrăznețe revalorizări de tehnici ascetice şi de contemplație, într-adevăr, legendele lui Pitagora fac aluzie la raporturile sale cu zeii şi spiritele, la stăpânirea asupra animalelor, la prezența lui în mai multe Jocuri deodată. Burkert explică faimoasa „coapsă de aur" a lui Pitagora comparând-o cu o inițiere de tip şamanic. (Se ştie, într-adevăr, că în timpul inițierii lor, şamanii siberieni consideră că li se preschimbă mădularele şi că oasele primesc articulații de fier.) în fine, catabasa lui Pitagora constituie încă un element şamanic. Hieronimos din Rhodos povesteşte că Pitagora a coborât în Hades şi că a văzut acolo sufletele lui Homer şi Hesiod ispăşind toate câte ziseseră de rău despre zei31. Asemenea trăsături „şamaniste" nu aparțin exclusiv legendelor despre Orfeu şi Pitagora. Hiperboreanul Abaris, preot al lui Apollon, zbura pe o săgeată (§ 91); Aristeas din Proconnesos era celebru prin extazul său confundabil cu o adevărată moarte, prin bilocația sa şi prin metamorfoza sa în corb; Hermotimus de Clazomene, care era considerat de unii autori antici drept o reîncarnare a lui Pitagora, era în stare să-şi părăsească corpul un timp îndelungat32.
Asemănărilor de biografii legendare li se adaugă analogiile dintre doctrinele şi practicile „orficilor" şi ale pitagoricienilor: credința în imortalitate şi în metempsihoză, pedeapsa în Hades şi întoarcerea finală a sufletului în cer, vegetarismul, importanța acordată purificărilor,

29 „Chiar când va traversa Acheronul, uitarea nu-i va invada sufletul; şi pentru că trăieşte când în lăcaşul umbrelor, când în acela al luminii soarelui, el păstrează mereu amintirea a ceea ce a văzut"; Apollonios din Rhodos, Argonauticele, 1,400.

30 Cf. M. Eliade, Aspects du mythe, pp. 150 sq. ftrad. românească, pp. 112 sq. — nota trad.|. Exersarea şi cultivarea memoriei jucau un rol important în confreriile pitagoriciene (Diodor, X, 5; lamblichos, Vita Pith., 78 sq.). Tema „uitării" şi reamintirii, ale cărei prime mărturii se leagă de anumite personaje legendare greceşti din secolul al Vl-lea, a jucat un rol considerabil în tehnicile contemplative şi în speculațiile indiene; ea va fi relansată de gnosticism (§ 130).

31 M. Eliade, De Zalmoxis ă Gengis-Khan, p. 47 |trad. românească, p. 54 — nota trad.j. Lista legendelor miraculoase privitoare la Pitagora, cu izvoarele si bibliografia adusă la zi, în Walter Burkert, Weisheit und Wissenschaft, pp. 118 sq., 133 sq., 163 sq (= Lore and Science in Ancient Pythagoreanism, pp. 120 sq., 141 sq., 166 sq.). Lipsesc totuşi în aceste legende referirile la călătoriile extatice de tip şamanist.

32 Vezi M. Eliade, De Zalmoxis ă Gengis-Khan, p. 45, n. 44-45. Cf. ibid., pp. 45—46, alte exemple asemănătoare [trad. românească, p. 52 — nota trad.J.

ascetismul. Dar toate aceste asemănări şi analogii nu demonstrează inexistenţa „orfismului" ca mişcare religioasă autonomă. Se prea poate ca un anumit număr de scrieri „orfice" să fi fost opera pitagoricienilor, dar ar fi naiv să ne imaginăm că miturile eshatologice, credinţele şi ritualurile „orfice" au fost inventate de Pitagora sau discipolii săi. Cele două mişcări religioase s-au dezvoltat paralel, expresii ale aceluiaşi Zeitgeist. Cu deosebirea că, sub îndrumarea fondatorului său, „secta" pitagoriciană nu numai că s-a organizat în societate închisă, de tip ezoteric, dar pitagorici enii au. cultivat şi un sistem de educaţie completă33, în plus, ei n-au dispreţuit politica activă; o vreme piîagoricienii au deţinut chiar puterea în mai multe cetăţi din Italia meridională.
Dar marele merit al lui Pitagora este de a fi pus bazele unei „ştiinţe totale", de structură holistică, în care cunoaşterea ştiinţifică era integrată într-un ansamblu de principii etice, metafizice şi religioase, însoţite de diverse „tehnici ale trupului". Pe scurt, cunoaşterea avea o funcţie gnoseologică, existenţială şi soteriologica. Este „ştiinţa totală" de tip tradiţional34, ce se poate recunoaşte în gândirea lui Platon, ca şi în aceea a umaniştilor Renaşterii italiene, la Paracelsus sau la alchimiştii din secolul al XVI-lea. O „ştiinţă totală", aşa cum era ea realizată mai ales de alchimiile şi medicinele indiană şi chineză.
Unii autori sunt înclinaţi să considere mişcarea orfică asemănătoare cu un fel de „biserică" sau cu o sectă precum cea a pitagoricienilor. Este totuşi puţin probabil ca orfismul să se fi constituit într-o „biserică" sau într-o organizaţie secretă asemănătoare cu „religiile de Mistere". Caracteristica lui — mişcare concomitent „populară" şi seducând elitele, comportând „iniţieri" şi dispunând de „cărţi" — îl apropie mai degrabă de tantrismul indian şi de neodaoism. Aceste mişcări religioase nu mai constituie „biserici", dar comportă „şcoli", reprezentând tradiţii paralele, ilustrate printr-o serie de maeştri, uneori legendari, şi posedând o vastă literatură35.
Pe de altă parte, putem recunoaşte pe „orfici" drept succesorii grupurilor iniţiatice care, în epoca arhaică, îndeplineau diverse funcţii sub numele de cabiri, îelchini, cureţi, corybanţi, dactyli, grupuri ai căror membri păstrau cu gelozie anumite „secrete ale meseriei" (ei erau metalurgi şi fierari, dar şi vindecători, ghicitori, maeştri de iniţiere etc.). Pur şi simplu, „secretelor meseriei" în legătură cu diversele tehnici de stăpânire a materiei le luaseră locul secretele privind destinul sufletului după moarte.
Deşi prestigiul orfismului decăzuse după războaiele medice, ideile sale centrale — dualismul, imortalitatea si deci divinitatea omului, cshatologia —, mai ales prin intermediul interpretării date de Platon, n-au încetat să preocupe gândirea greacă. Curentul a supravieţuit, de asemenea, la nivel popular (acei „orpheotelestes"). Mai târziu, în epoca elenistică, se poate identifica influenţa anumitor concepţii orfice în „religiile de mistere", precedând noua vogă, pe care orfismul o va cunoaşte în primele secole ale erei creştine, graţie mai ales neoplatonicienilor şi neopitagoricienilor. Amploarea şi răsunetul experienţei „orfice" ne sunt demonstrate tocmai de capacitatea acesteia de a se dezvolta şi reînnoi, de a interveni în chip creator în numeroase sincretisme religioase.
•13 Completând regulile ascetice şi morale cu studiul muzicii, al matematicii şi astronomiei. Dar, se ştie, ţelul ultim al acestor discipline era de ordin mistic, într-adevăr, dacă „totul este număr" şi „totul este armonie între contrarii", tot ceea ce are viaţă (inclusiv Cosmosul, căci şi el „respiră")

este înrudit.
34 Faptul că, după Aristotel, acest tip de „ştiinţă totală" îşi pierde prestigiul şi că cercetarea ştiinţifică se orientează către o metodologie care, în Europa, va da primele sale rezultate răsunătoare în secolele XVI şi XVII nu presupune deloc insuficienţa demersului holistic. E vorba pur şi simplu de o nouă perspectivă şi de un alt telos. Alchimia nu era o chimie embrionară, ci o disciplină solidară cu un alt sistem de semnificaţii şi vizând alt scop decât chimia.
35 Si, la fel ca în cazul tantrismului, anumite texte orfice de dată mai recentă sunt prezentate drept revelaţii ale unei doctrine antice — ceea ce, de altfel, cel puţin în unele cazuri, poate să fie exact.
349
Orfeu, Pi ta gara şi noua eshatologie
Cât priveşte figura lui Orfeu, ea a continuat să fie reinterpretată, independent de „orfism", de către teologii evrei şi creştini, de către hermetiştii şi filosofii Renaşterii, de poeţi de la Poliziano până la Pope şi de la Novaiis până la Rilke şi Pierre Emmanuel. Orfeu este una din rarele figuri mitice greceşti pe care Europa, fie ea creştină, iluministă, romantică sau modernă, nu a vrut să le uite (vezi partea a IlI-a).
183. Platon, Pitagora şi oriîsmul
După faimoasa formulă a lui A. N. Whitehead, istoria filosofiei occidentale nu reprezintă, în fond, decât o serie de note infrapaginale la filosofia lui Platon. Importanţa lui Platon în istoria ideilor religioase este la fel de considerabilă: Antichitatea târzie, teologia creştină, începând mai ales din secolul al IV-lea, gnosa ismaeliană, Renaşterea italiană au fost profund, deşi diferit, marcate de viziunea religioasă platoniciană. Faptul este cu atât mai semnificativ cu cât prima, şi cea mai tenace, vocaţie a lui Platon n-a fost religioasă, ci politică, într-adevăr, Platon aspira să construiască cetatea ideală, organizată după legile justiţiei şi ale armoniei, cetate în care fiecare locuitor trebuia să îndeplinească o funcţie precisă şi specifică. Or, deja de câtva timp, Atena şi alte cetăţi greceşti erau măcinate de o serie de crize politice, religioase şi morale, care ameninţau bazele înseşi ale edificiului social. Socrate identificase izvorul principal al dezintegrării în relativismul sofiştilor şi în scepticismul generalizat. Negând existenţa unui principiu absolut şi imuabil, sofiştii contestau implicit posibilitatea cunoaşterii obiective. Pentru a pune capăt aberaţiei raţionamentului lor, Socrate se concentrase asupra maieuticii, metodă ducând la cunoaşterea de sine şi la disciplina facultăţilor spiritului. Investigaţia lumii naturale nu îl interesa. Dar Pîaton s-a străduit să completeze învăţătura maestrului său şi, pentru a întemeia ştiinţific validitatea cunoaşterii, a studiat matematica. El a fost fascinat de concepţia pitagoreică a unităţii universale, de ordinea imuabilă a Cosmosului şi de armonia care determină atât cursul planetelor, cât şi scara muzicală36.
Pentru problema noastră este indiferent faptul că Platon vorbeşte uneori despre lumea Ideilor ca despre modelul lumii noastre — sau că obiectele materiale „imită" Ideile, atât cât le este cu putinţă — si uneori afirmă că lumea realităţilor sensibile „participă" la lumea Ideilor37. Dar, o dată postulat cum trebuie acest Univers al modelelor eterne, ar trebui să se explice când şi cura ajung oamenii să cunoască Ideile. Pentru a rezolva această problemă, Platon şi-a apropriat anumite doctrine „orfice" şi pitagoriciene privind soarta sufletului. Desigur, Socrate insistase

asupra valorilor inestimabile ale sufletului, căci numai acesta era izvor de cunoaştere. Ridicându-se împotriva opiniei tradiționale, sancționate de Homer, anume că sufletul era „asemenea fumului", Socrate subliniase necesitatea de „a-ți îngriji sufletul". Platon merge mult mai departe: pentru el, sufletul — şi nu viața! — era lucrul cel mai prețios, căci ei aparținea lumii ideale şi eterne. El împrumută deci din tradiția „orfico"'-pitagoreică, acornodând-o propriului sau sistem, doctrina transmigrării sufletului şi a rememorării (anamnesis).

Pentru Platon, a cunoaşte înseamnă, în cele din urmă, a-ți reaminti (cf., mai ales, Menon, 81, c, d), între două existențe pământeşti sufletul contemplă Ideile: el se împărtăşeşte din cunoaşterea pură şi perfectă. Dar, reîncarnându-sc, sufletul se adapă din izvorul Lethe şi uită cunoaşterea dobândită prin contemplarea directă a Ideilor. Totuşi, această cunoaştere este latentă

•î(l Arislotel scrie cu maliție că singura deosebire dintre Platon şi Pitagora este terminologia (Metafizica, 987 b, 10 sq.). Dar, după cum remarcă pe buna dreptate W. Burkert (Ijore and Science, p. 44), pentru Pitagora lucrurile sunt numere.

37 Cf W. K. C. Guîhrie, The Greekx and thier Gods. p. 345 (= U s Grecs el leurs dieux, p. 377); id., A History of Greek Philosuphy, voi. IV, pp. 329 sq.

în omul întrupat, şi grație demersului filosofic ea este susceptibilă de a fi reactualizată. Obiectele fizice ajută sufletul să se replieze asupra lui însuşi şi, printr-un fel de „întoarcere înapoi", să regăsească şi să recupereze cunoaşterea originară pe care o poseda în condiția sa extraterestră. Moartea este, prin urmare, întoarcerea la o stare primordială şi perfectă, pierdută periodic prin reîncarnarea sufletului38.

Filosofia era o „pregătire pentru moarte", în sensul că ea învăța sufletul cum, o dată eliberat de corp, să se mențină mereu în lumea Ideilor şi, pornind de aici, să evite o nouă reîncarnare. în fond, cunoaşterea valabilă, şi singura politică în stare să salveze cetățile greceşti de decădere, se întemeia pe o filosofic care postula un Univers ideal şi etern şi transmigrarea sufletului39.

Speculațiile eshatologice erau în mare vogă. Desigur, doctrinele imortalității sufletului, a trasmigrației şi a metempsihozei nu constituiau noutăți, în secolul al Vl-lea, Pherekyde din Syros susținuse, primul, că sufletul este nemuritor şi că se întoarce mereu ca să se întrupeze pe pământ40. Este greu să identificăm sursa eventuală a acestei credințe, în vremea lui Pherekyde, ea nu era clar formulată decât în India. Egiptenii considerau sufletul nemuritor şi susceptibil de a lua diferite forme animale, dar nu se află nici o urmă a unei teorii generale a transmigrării. Geții, de asemenea, credeau în posibilitatea de „a se face nemuritori", dar ei nu cunoşteau metempsihoză şi transmigrarea41.

Oricum, eshatologia lui Pherekyde n-a avut ecou în lumea greacă. Abia „orfismul" şi, mai ales, Pitagora, discipolii şi contemporanul său Empedocle au popularizat şi, în acelaşi timp, sistematizat doctrina transmigrației şi a metempsihozei. Dar speculațiile cosmologice ale lui Leucip şi Democrit, descoperirile astronomice, şi mai ales învățătura lui Pitagora, schimbaseră radical concepția despre supraviețuirea sufletului şi, prin urmare, despre structurile lumii de dincolo, întrucât acum se ştia că Pământul este o sferă, nici Hadesul subteran al lui Homer, nici „Insulele Fericiților", despre care se credea că se aflau în Extremul Occident, nu mai puteau fi

localizate într-o mito-geografie terestră. O maximă pitagoriciană proclama că „Insulele Fericiților" erau „Soarele şi Luna"42. Treptat o nouă eshatologie şi o altă geografie funerară au sfârşit prin a se impune: lumea de dincolo e localizată acum în regiunea stelară; sufletul este declarat de origine celestă (după Leucip şi Democrit el este „de foc", precum Soarele şi Luna) şi va sfârşi prin a se reîntoarce în cer.

La această eshatologie, Platon a adus o contribuție hotărâtoare. El a elaborat o nouă şi mai coerentă „mitologie a sufletului", inspirată din tradiția „orfico"-pitagoreică, şi folosind anumite surse orientale, dar integrând toate aceste elemente într-o viziune personală. El neglijează mitologia „clasică", întemeiată pe Horner şi Hesiod. Un lung proces de eroziune sfârşise prin a vida miturile şi zeii homerici de semnificația lor originară43. De altfel „mitologia sufletului" n-ar fi putut găsi nici un sprijin în tradiția homerică. Pe de altă parte, în dialogurile sale de

38 M. Eliade, Aspects du mythe, pp. 153-154 [trad. românească, pp. 114-115 — nota trad."]. Vezi ibid., 154 sq. |trad. românească, pp. 115 sq. — nota trad.J câteva observații despre analogiile dintre teoria ideilor şi anamnesis la Platon si comportamentul omului din societățile arhaice (cf., de asemenea, Le mythe de V eternei retour, pp. 48 sq.).

39 Amintim că metafizica indiană a de/voi lat în mod temeinic doctrina transmigrării (sainsâra), dar fără să o raporteze la teoria cunoaşterii, ca să nu mai vorbim de politică (§ 80).

40 Cicero, TuscuL, I, 38 (= Diels, A 5). Vezi alte referințe în M. L. West, Early Greek Philoxophy and the Orient, p. 25, n. 1-2. După o altă tradiție, Pherekyde folosise „cărțile secrete ale fenicienilor"; dare vorba de un clişeu fără valoare documentară (West, op. cit., p. 3), deşi influențele orientale asupra gândirii lui Pherekyde par considerabile.

41 Herodot, IV, 93 sq. (cf. § 179).

42 Şi totuşi o altă tradiție, descriind katabasa lui Pitagora, implica credința într-un Hades subteran.

43 Deja Xenoibn (născut spre ~ 565) nu ezita să atace deschis panteonul homeric, mai ales antropomorfismul zeilor. El a susținut existența unui „zeu mai presus de toți zeii şi de toți oamenii; nici forma, nici gândirea sa nu au nimic comun cu aceea a muritorilor" (fr. B, 23). Chiar un autor atât de profund religios precum Pindar recuză miturile socotite „incredibile"
, T,28sq.).

351

Orfeu, Pitagora şi noua eshatologie

tinerețe, Platon însuşi opusese mythos lui logos; în cel mai bun caz, mitul este un amestec de ficțiune şi de adevăr. Totuşi, în capodopera sa Symposion, Platon nu ezită să dezbată îndelung două motive mitice, Erosul cosmogonic şi, mai ales, omul primitiv imaginat ca o ființă bisexuală de formă sferică (Sytnp., 189 e şi] 93 d). Dar este vorba de mituri de structură arhaică. Androgi-nismul Primului Om este atestat în multe tradiții străvechi (de exemplu, la indo-europeni)44. Mesajul mitului androginului este transparent: perfecțiunea umană este concepută ca o unitate fără nici o fisură. Totuşi, Platon i-a adăugat o nouă semnificație: forma sferică şi mişcările antropomorfului sunt asemenea astrelor, din care se trage această făptură primordială.

Ceea ce trebuia explicat mai ales era tocmai originea cerească a omului, căci ca era aceea care întemeia „mitologia sufletului", în Gorgias (493) găsim pentru prima oară un mit eshatologie:

trupul este mormântul sufletului. Socrate apără această eshatologie referindu-se la Euripide şi la tradiţiile „orfico"-pitagoreice. Transmigrarea este aici doar subînţeleasă, dar această temă, capitală pentru eshatologia platoniciană, este analizată, am văzut chiar mai sus, în Menon (81 a-e). în Phaidon (107 e), se precizează că sufletul revine pe pământ după o lungă vreme. Republica reia simbolismul arhaic „macrocosmos-microcosmos" şi îl dezvoltă într-un sens specific platonician, arătând omologia dintre Suflet, Stat şi Cosmos. Dar mai ales tema peşterii (Rep., VII) arată puternica forţă de creaţie mitologică a lui Platon.

Viziunea eshatologică atinge punctul ei cel mai înalt în Phaidros: aici, pentru prima dată, soarta sufletului este solidarizată cu mişcările sferelor cerului (246 b sq.). Primul Principiu al Cosmosului este declarat identic cu Primul Principiu al sufletului. E semnificativ faptul că acelaşi dialog activează două simboluri exotice: imaginea mitică a sufletului comparat cu un vizitiu conducându-şi carul şi aceea a „aripilor sufletului". Prima se întâlneşte în Katha-Upanisad (I, 3, 3-6), dar cu deosebirea că la Platon dificultatea de a ţine frâiele se datorează antagonismului dintre cei doi cai. Cât despre „aripile sufletului", ele „încep să crească" atunci când omul „contemplă frumuseţea acestei lumi (şi) începe să cugete la Frumosul în sine" (249 e). Creşterea aripilor drept urmare a iniţierii este atestată în China, la daoişti şi în tradiţiile secrete ale vracilor australieni45. Imaginea este legată de conceperea sufletului ca substanţă spirituală zburătoare, asemenea păsării sau fluturelui. „Zborul" simbolizează înţelegerea, cuprinderea lucrurilor secrete sau adevărurilor metafizice46. Folosirea acestui simbolism imemorial nu trebuie să ne surprindă. Platon „redescoperă" şi dezvoltă ceea ce s-ar putea numi ontologia arhaică: teoria ideilor prelungeşte doctrina modelelor exemplare, specifică spiritualităţii tradiţionale.

Mitul cosmogonic din Timaios elaborează anumite indicii din Protagoras şi Symposion, dar e vorba de o nouă creaţie. Este semnificativ că pitagoricianul Timaios e cel ce afirmă în această supremă viziune cosmogonică a lui Platon că Demiurgul a creat acelaşi număr de suflete câte stele există (Tini., 41 d sq.). Discipolii lui Platon dezvoltă, apoi, doctrina „nemuririi astrale". Or, prin intermediul acestei grandioase sinteze platoniciene, elementele „orfice" şi pitagoreice pe care ea le integrase vor cunoaşte cea mai largă răspândire. Această doctrină, în care distingem, de asemenea, aportul babilonean (caracterul divin al stelelor), va deveni dominantă începând cu epoca elenistică47.

44 Această concepţie va fi reluată persistent de la neoplatonicieni şi gnosticii creştini până la romantismui german. Cf. M. Eliade, Mephistopheles et l'androgyne, pp. 121 sq.

45 Daoiştii cred că atunci când un om dobândeşte Dao încep să-i crească pene pe corp. Despre vracii australieni, ve/i M. Eliade, Leş religiom australie nnes, pp. 136 sq. Aceste imagini vor fi reluate şi dezvoltate de către neoplatonicieni, de Părinţii Bisericii şi de gnostici.

46 „Inteligenţa (manăs) este mai iute decât păsările", spune Rig Veda (VI, 9, 5). „CeJ ce înţelege are aripi" (Pancavim^a-Brăhmana, VI, l, 13).

47 Cf. W. Burkert, f^ore and Science, p. 360. Credinţa că sufletul se află în legătură cu cerul şi cu stelele, şi chiar că el vine din cer şi se reîntoarce acolo, este împărtăşită de filosofii ionieni cel puţin de la Heraclit şi Anaxagora înainte; W. Burkert, p. 326.

Reforma politică visată de Platon nu va depăşi niciodată stadiul de proiect. La o generaţie după moartea sa, cetăţile-stat greceşti se prăbuşesc în faţa înaintării vertiginoase a lui Alexandru cel Mare. Este unul din rarele momente din istoria universală în care sfârşitul unei lumi se confundă aproape cu începutul unui nou tip de civilizaţie; aceea care se va dezvolta în timpul epocii elenistice. Este semnificativ ca Orfeu, Pitagora şi Platon figurează printre sursele de inspiraţie ale noii religiozităţi.

184. Alexandru cel Mare şi cultura elenistică

Când, la 13 iunie - 323 , Alexandru murea la Babilon, la mai puţin de 33 de ani, regatul său se întindea din Egipt până în Pundjab. în cursul celor doisprezece ani şi opt luni de domnie el supusese cetăţile-state din Grecia, Asia Mică şi Fenicia, cucerise imperiul Ahemenizilor şi îl învinsese pe Porus. Şi totuşi, în ciuda geniului său şi aureolei sale semidivine — căci el era considerat drept fiul lui Zeus-Ammon —, Alexandru a cunoscut la Beas limitele puterii sale. Armata se răsculase, refuzând să treacă fluviul şi să continue înaintarea în India; şi „stăpânul lumii" a fost obligat să se încline. A fost cea mai mare înfrângere şi cădere a fabulosului său proiect: cucerirea Asiei până la „Oceanul din afară". Totuşi, când Alexandru a dat ordinul de retragere, viitorul imediat al Indiei, ca şi viitorul lumii istorice în general, era deja trasat: Asia era acum „deschisă" influenţelor mediteraneene; de acum înainte, legăturile între Orient şi Occident nu vor fi niciodată total întrerupte.

De la biografia lui J. G. Droysen (1833), şi mai ales de la cartea lui W.W. Tarn (1926), mulţi istorici au interpretat din viziuni diferite, ba chiar contradictorii, obiectivul urmat de Alexandru în cucerirea Asiei48. Ar fi naiv să încercăm, în câteva pagini, analiza unei controverse care durează de un secol şi jumătate. Dar, oricare ar fi perspectiva din care sunt judecate campaniile lui Alexandru, există acordul în ceea ce priveşte faptul că urmările lor au fost profunde şi irevocabile. După Alexandru, profilul istoric al lumii se va afla radical schimbat: structurile politice şi religioase anterioare —- cetăţile-state şi instituţiile lor de cult, polis-u\ ca „Centru al Lumii" şi rezervor de modele exemplare, o antropologie elaborată pornind de la certitudinea unei deosebiri ireductibile între greci şi „barbari" — toate aceste structuri se prăbuşesc, în locul lor se impun progresiv noţiunea de oikumene şi tendinţele „cosmopolite" şi „universaliste", în pofida rezistenţelor, descoperirea unităţii fundamentale a speţei umane era inevitabilă.

Aristotel, preceptorul lui Alexandru, susţinea că sclavii sunt sclavi prin însăşi natura lor şi că „barbarii" sunt naîuraliter sclavi49. Dar, la Susa, Alexandru s-a însurat cu două prinţese ahemeneide si a căsătorit, după ritual persan, nouăzeci de tovarăşi intimi cu fete din familii nobile iraniene. Simultan, s-a celebrat căsătoria a zece mii de soldaţi macedoneni, tot după acelaşi ritual. Ca urmare, perşii au primit primele locuri în armată şi au fost integraţi chiar în falangă. Macedonenii erau departe de a împărtăşi concepţia politică a celui care îi conducea. Deoarece erau victorioşi şi cuceritori, ei nu vedeau în „barbari" decât nişte popoare învinse. Când macedonenii s-au răzvrătit la Opis — cum unul dintre ei spusese: „Ai făcut din perşi rudele tale" — Alexandru a strigat: „V-am făcut pe toţi rudele mele!" Răzvrătirea s-a încheiat cu im ospăţ de împăcare la care, potrivit tradiţiei, au fost invitaţi 3 000 de oameni. La sfârşit,

48 E de ajuns, de exemplu, să comparăm monografiile lui A. R. Buni. R. D. Milns, F. Schachermeyr, F. Altheim, Peter Grec» şi R. L. Fox,

49 Aristotel, fr. 658 Rose, Cf. Platou,Rep., 470 C-471. Danpotrivă.Isocrale, rivalul lui Aristotel, susținea că termenul Jiellen " îl denumeşte pe ce! care posedă o anume educație şi nu pe descendentul unei ramuri etnice specifice (Panegiric, 50).

Alexandru a rostit o rugăciune pentru pace şi a urat ca toate popoarele Imperiului său să fie părtaşe în administrarea comunității. El a urat, apoi, ca toate popoarele lumii să trăiască laolaltă, în armonie şi în unire de inimă şi spirit (homonoia). „Spusese anterior că toți oamenii sunt fiii aceluiaşi tată şi că rugăciunea sa era expresia credinței lui că primise o misiune de la Dumnezeu ca să devină Reconciliatorul Lumii"50.

Alexandru nu s-a proclamat niciodată fiu al lui Zeus; totuşi, el accepta acest titlu din partea celorlalți. Pentru ca să asigure unirea dintre greci şi perşi, el a introdus ceremonialul iranian al „prosternării" (proskynesis) față de rege. (El adoptase deja costumul şi eticheta suveranilor ahemenizi.) Pentru iranieni, proskynesis se deosebea după rangul social al celui care o practica. Un basorelief din Persepolis îl reprezintă pe Darius I aşezat pe tron şi un nobil pers sărutându-i mâna. Dar Herodot afirmă că supuşii din rang inferior se prosternau în fața suveranului până la pământ. Surprins de rezistența camarazilor săi, Alexandru a renunțat la proskynesis; de fapt, el a renunțat în acelaşi timp la ideea de a deveni zeul imperiului său51. Probabil că această idee îi fusese inspirată de exemplul faraonilor, dar trebuie ținut seama şi de anumite tendințe pe cale de a se preciza în Grecia. Pentru a nu aminti decât un exemplu: Aristotel scria — gândindu-se desigur la Alexandru — că, atunci când va veni, Stăpânul Suprem va fi ca un zeu printre oameni (Politica, HI, 13; 1284 a). Oricum, succesorii lui Alexandru în Asia şi Egipt vor accepta fără ezitare să fie zeificați.

După douăzeci de ani de războaie între diadohi, ceea ce a rămas din Imperiu a fost împărțit între trei dinastii macedonene: Asia a revenit Seleucizilor, Egiptul Lagizilor (Ptolemeilor) şi Macedonia Antigonizilor. Dar din -212 Roma a început să intervină în afacerile regatelor elenistice şi a sfârşit prin a absorbi lumea mediteraneană în întregime. Când, în ~ 30, Octavius a cucerit Egiptul, noua oikumene se întindea din Egipt şi din Macedonia până în Anatolia şi Mesopotamia. Imperium Romanum marca, totodată, sfârşitul civilizației elenistice.

Unificarea lumii istorice pornită de Alexandru se va efectua în prima etapă prin emigrarea masivă a elenilor către regiunile orientale şi prin difuziunea limbii greceşti şi a culturii elenistice. Greaca comună (koine) era vorbită şi scrisă din India şi Iran până în Siria, în Palestina, în Italia şi în Egipt, în oraşele străvechi sau recent întemeiate, grecii ridicau temple şi teatre şi îşi instalau gymnasia. Treptat, educația de tip grecesc a fost adoptată de bogații şi privilegiații din toate țările asiatice. De la un capăt la altul al lumii elenistice au fost exaltate valoarea şi importanța „învățăturii" şi „înțelepciunii". Instrucția — întemeiată întotdeauna pe o filo-sofie — beneficia de un prestigiu aproape religios. Niciodată în istorie, instrucția nu mai fusese atât de căutată, atât ca mijloc de promovare socială, cât şi ca instrument de desăvârşire spirituală52.

Filosofiile la modă, în primul rând stoicismul, întemeiat de către un semit din Cipru, Zenon din Kition53, dar şi doctrina lui Epicur şi a cinicilor, s-au impus în toate oraşele oikumenei. Ceea ce s-a numit „iluminismul elenistic" încuraja atât individualismul, cât şi cosmopolitismul. Decăderea

polisului îl eliberase pe individ de imemorialele sale legături de ordin civic şi religios; dimpotrivă, această eliberare îi revela solitudinea şi alienarea sa într-un Cosmos terifiant prin misterul şi imensitatea lui. Stoicii se străduiau să susțină individul, arătându-i omologia dintre

50 W. W. Tarn, Alexander the Creat, p. 117.

51 W. W. Tarn, ibid., p. 80. Filosoful Calisthene, care îl sfătuise pe Alexandru să rezerve acest obicei exclusiv asiaticilor, a fost implicat, mai târziu, într-un complot şi executat. Despre „proiectul — proskynesis", vezi recent Peter Green, Alexander ofMacedon, pp. 372 sq.

52 în Europa Occidentală şi Centrală a trebuit aşteptat secolul al XVII-lea pentru a reîntâlni o exaltare asemănătoare, anume aceea a „noii ştiințe", adică o nouă metoda de instrucție şi cercetare ştiințifică, prin intermediul căreia se spera să se însănătoşească si să se reformeze lumea creştină. Cf. partea a IlI-a.

53 Sosit la Atena, către - 315, el a deschis şcoală în ~ 300 la „porticul pictat" (stoapoikile). Epicur, născut la Samos, din tată atenian, preda la Atena din ~ 306.

cetate şi Univers. Deja Diogene, contemporanul lui Alexandru, proclamase că era cosmopolite s, un cetățean al lumii54 (altfel spus, Diogene nu se recunoştea cetățean al vreui cetăți, al vreunei țări). Stoicii au popularizat ideea că toți oamenii sunt cosmopolitai — cetate ai aceleiaşi cetăți, Cosmosul — oricare le-ar fi originea socială şi poziția geografică55, în sta său ideal, Zenon prezenta o speranță strălucitoare, care de atunci nu 1-a mai părăsit pe om; visa la o lume care nu va mai fi divizată în state separate, ci care va forma o unică cetz uriaşă, sub o singură Lege Divină, în care toți cetățenii se vor uni nu după legi umane, ci pi liberă consimțire sau, cum se exprimă Zenon, din Dragoste56.

Epicur propaga şi el cosmopolitismul, dar obiectivul lui principal era bunăstarea individul El admitea existența zeilor. Totuşi, aceşti zei nu aveau nimic de-a face nici cu Cosmosul, ni. cu oamenii. Lumea este o maşina, care a început să existe într-un chip pur mecanic, fără demiiu şi fără un plan. Prin urmare, omul era liber să-şi aleagă modul de existență care i se potrive mai bine. Filosofia lui Epicur îşi propunea să demonstreze că seninătatea şi fericirea dobândii prin ataraxia caracterizează cea mai bună existență posibilă.

întemeietorul stoicismului îşi articulează sistemul în opoziție cu doctrina lui Epicur. Dup Zenon şi discipolii săi, lumea s-a dezvoltat pornind de la o epifanie primordială a lui Dumnezei germenele de foc care a dat naştere „rațiunii seminale" (Logos Spermatikos), adică Legi Universale, în mod asemănător, inteligența omenească răsare dintr-o scânteie divină, în aces panteism monist, postulând o unică Rațiune, Cosmosul este o ființă plină de înțelepciun» (Stoicorum veterum fragmenta, I, n. 171 sq.; II, n. 441-444 sq.). Or, înțeleptul descoperă îi adâncul sufletului său că posedă acelaşi logos care animă şi cârmuieşte Cosmosul (concepție care aduce aminte de cele mai vechi Upanişade; cf. § 81). Cosmosul este deci inteligibil şi ospitalier, pentru că este pătruns de Rațiune. Practicând înțelepciunea, omul realizează identitatea cu divinul şi îşi asumă liber propriul său destin.

Este adevărat că lumea şi existența umană se desfăşoară după un plan strict predeterminat; dar, priii simplul fapt că cultivă virtutea şi îşi îndeplineşte datoria, că îndeplineşte în fond voința divină, înțeleptul dă dovadă de libertate şi transcende determinismul. Libertatea (autarkes)

echivalează cu descoperirea invulnerabilităţii sufletului. Faţă de lume şi de semenul său, sufletul omului este invulnerabil; omul îşi poate face rău numai sieşi. Această glorificare a sufletului proclamă, în acelaşi timp, egalitatea fundamentală a oamenilor. Dar pentru a dobândi libertatea trebuie să te eliberezi de emoţii şi să renunţi la tot — „trup, avere, glorie, cărţi, putere" —, căci omul este „sclavul a tot ce doreşte", omul este „sclavul altora" (Epictet, IV, 4,33). Ecuaţia: posesie şi dorinţă = sclavie reaminteşte de doctrinele indiene, în special Yoga şi buddhismul (§§ 143 sq., 156 sq.). Tot astfel exclamaţia lui Epictet, adresându-se lui Dumnezeu, „împărtăşesc aceeaşi Inteligenţă. Sunt egalul tău!" (H, 16,42) evocă nenumărate paralele indiene. Analogiile dintre metafizicile şi soteriologiile Indiei şi cele ale lumii mediteraneene se vor multiplica în primele secole dinainte şi ale erei noastre. Vom reveni asupra semnificaţiei acestui fenomen spiritual.

*•

Ca şi noile filosofii, inovaţiile proprii religiilor elenistice vizau salvarea individului. Organizaţiile închise, implicând iniţiere şi revelaţie eshatologică, îşi măresc numărul. Tradiţia iniţiatică a Misterelor de la Eleusis (cf. cap. XII) va fi reluată şi amplificată de diferitele religii misteriosofice, centrate în jurul divinităţilor care au cunoscut şi învins moartea (§ 205). Atari divinităţi erau mai aproape de om; ele se interesau de progresul lui spiritual şi îi asigurau

54 Diogene Laertios, Vieţile filosofilor, 6; 22. Dar, preocupaţi exclusiv de bunăstarea individului, cinicii se dezinteresau de viaţa comunităţii.

55 M. Hadas, „From Naţionalism to Cosmopolitanism", pp. 107 sq.; id., Hellenisîic Culture, pp. 16 sq.

56 W. W. Tarn, Hellenistic Civilisation, p. 79.

salvarea. Alături de zeii şi zeiţele misterelor elenistice — Dionysos, Isis, Osiris, Cybele, Attis, Mithra —, alte divinităţi devin populare, şi din aceleaşi motive: Helios, Herakles, Asklepios ocrotesc şi ajută individul51'. Chiar regii divinizaţi par mai prezenţi decât zeii tradiţionali: regele este mântuitor (soter), el întrupează „legea vie" (nomos empsychos).

Sincretismul greco-oriental care caracterizează noile „religii de Mistere" ilustrează în acelaşi timp puternica reacţie spirituală a Orientului învins de Alexandru. Orientul este exaltat ca patrie a primilor şi celor mai de seamă „înţelepţi"; regiunea în care maeştrii de înţelepciune au păstrat cel mai bine doctrinele ezoterice şi metodele de mântuire. Legenda convorbirilor lui Alexandru cu brahmanii şi asceţii indieni, legendă care va deveni deosebit de populară în epoca creştină, reflectă admiraţia aproape religioasă faţă de „înţelepciunea" indiană. Din Orient vor începe să se răspândească anumite apocalipsuri (legate de concepţii specifice ale istoriei), precum şi noi formule de magie şi angelologie, şi numeroase „revelaţii" dobândite în urma unor călătorii extatice în Cer şi în Lumea de dincolo (cf. § 202).

Vom analiza mai departe importanţa creaţiilor religioase din epoca elenistică (§ 205). Adăugăm, pentru moment, că, în perspectiva istoriei religiilor, unificarea lumii istorice începută de Alexandru şi desăvârşită de Imperiul roman este comparabilă cu unitatea lumii neolitice efectuată prin difuziunea agriculturii. La nivelul societăţilor rurale, tradiţia moştenită a neoliticului constituia o unitate care s-a menţinut timp de milenii, în ciuda influenţelor primite de centrele

urbane. Comparate cu această uniformitate fundamentală, evidentă la populațiile agrare din Europa şi Asia, societățile urbane din primul mileniu î.Hr. prezentau o diversitate religioasă considerabilă. (N-avem decât sa comparăm structurile religioase ale câtorva cetăți orientale, greceşti şi romane.) Dar, în timpul epocii elenistice, religiozitatea oikumenei va sfârşi prin a împrumuta un limbaj comun.

57 Vezi Cari Schneider, Kulturgeschichîe des Hellenismus, II, pp. 800 sq.; 838 sq., 869 sq.

Capitolul XXIÎT

ISTORIA BUDDHISMULUI DE LA MAHĂKÂSYAPA LA NĂGĂRJUNA

185. Buddhismul până Ia prima schismă

Buddha nu putea să aibă succesor. El revelase Legea (dharma) şi întemeiase comunitatea (samgha): trebuia acum să se codifice Legea, adică să se culeagă predicile Preafericitului şi să se fixeze canonul. Marii discipoli, Săriputra şi Maudgalyăyana, muriseră1. Cât despre Ananda, care a fost timp de 25 de ani servitorul credincios al Maestrului, el nu era arhat: nu avusese timpul de a-şi însuşi tehnicile de meditație. Inițiativa de a ține un conciliu de 500 de arhați i-a aparținut lui Mahăkăsyapa, şi el profund prețuit de Buddha, dar având un caracter rigid şi intolerant, opus binevoitorului Ananda.

După tradiția comună, Conciliul a avut loc într-o vastă peşteră pe lângă Răjagrha, în timpul anotimpului ploios de după moartea Maestrului, şi a ținut şapte luni. Majoritatea izvoarelor citează o gravă tensiune dintre Mahăkăsyapa şi Ananda. Nefiind arhat. acesta din urmă îşi vede refuzat dreptul de a participa la Conciliu. Ananda se retrage în solitudine şi ajunge foarte repede la sfințenie. El este atunci admis sau, după alte versiuni, pătrunde în mod miraculos în peşteră, demonstrându-şi astfel virtuțile yogice. Prezența sa era, de altfel, indispensabilă, căci Ananda era singurul care auzise şi învățase pe de rost predicile Preafericitului. Răspunzând întrebărilor lui Mahăkăsyapa, Ananda a recitat predicile. Răspunsurile constituie ansamblul textelor sutra. Textele care formează „coşul" (pițaka) Disciplinei, vinaya, au fost comunicate de un alt discipol, Upăli.

La puțin timp după asta, Mahăkăsyapa 1-ar fi acuzat pe Ananda de mai multe erori (cinci sau zece) comise în timp ce îl slujea pe Preafericitul. Cele mai grave erau aceJea de a fi susținut admiterea călugărițelor şi de a fi scăpat prilejul de a-i cere Fericitului să-şi continue viața până la sfârşitul actualei perioade cosmice (cf. § 150). Ananda a trebuit să-şi mărturisească greşelile în public, dar el triumfă în cele din urmă şi devine personajul principal al samghu. El ar fi trăit restul vieții (40, sau cel puțin 24 de ani după parinlrvăna) urmând exemplul maestrului său, adică călătorind şi predicând Calea.

Se cunoaşte insuficient istoria buddhismului după Conciliul de la Răjagrha. Diferitele liste de patriarhi care ar fi condus xamgha în secolul care a urmat nu aduc informații valoroase. Ceea ce pare sigur este expansiunea buddhismului către vest şi penetrația sa în Dekkan. E, de asemenea, probabil că divergențele doctrinare şi diferențele în interpretarea Disciplinei se înmulțesc. La o sută sau o sută zece ani după parinirvăna, o criză destul de serioasă face necesar un nou conciliu. Yasas, un discipol al lui Ananda, a fost indignat de purtarea călugărilor de la Vaisăli, mai ales de faptul că acceptau aur şi argint. El a reuşit să provoace reunirea a 700

1 Sâriputra, mort numai cu şase luni înaintea Fericitului, exersase o mare influență asupra tuturor

călugărilor (= hliikklm): el îi depăşea în „înțelepciune" şi erudiție. Anumite şcoli îl considerau cel mai de seamă sfânt după Buddha.

de arhați chiar la Vaisăii. Conciliu! a condamnat practicile incriminate şi vinovații au fost obligați să admită verdictul2.

Dar disensiunile au continuat, agravându-se, şi pare sigur că diversele „secte" existau deja spre mijlocul secolului al VI î.Hr. La puțini ani după Conciliul de la Vaisăii, un călugăr, Mahădeva, a proclamat la Pataliputra cinci teze destul de insolite privind condiția de arhat. El afirma că: 1) un arhat poate fi sedus în vis (adică fiicele lui Măra pot să-i provoace o emisie spermatică): 2) că el mai este supus ignoranței; 3) şi greşelilor; 4) că poate progresa pe Cale cu ajutorul altuia; 5) că poate dobândi concentrarea pronunțând anumite cuvinte. O atare diminuare a condiției de arhat oglindeşte reacția împotriva autoprețuirii exagerate a celor care se considerau „eliberați în viață". Foarte curând, comunitățile s-au divizat în partizane şi adversare ale lui Mahădeva. Conciliul, reunit la Pataliputra, n-a putut evita sciziunea ordinului samgha în partizanii celor „cinci puncte" —- care, pretinzând ca sunt mai numeroşi, au primit numele de Mahăsămghika — şi oponenții lor, care, susținând că reprezentau părerea vârstnicilor (sthavira), s-au numit Sthavira.

186. Intre Alexandru cel Mare şi Asoka

Această primă schismă a fost hotărâtoare şi exemplară, întrucât i-au urmat alte disidențe. Unitatea ordinului samgha a fost iremediabil ruinata, fără ca acest lucru să stopeze difuziunea buddhismului. în sfertul de secol care a urmat schismei au avut loc două evenimente de o importanță fără egal pentru viitorul Indiei. Primul a fost invazia lui Alexandru cel Mare, care a avut consecințe decisive pentru India, de aci înainte deschisă influențelor elenistice. Totuşi, indiferentă față de istorie, lipsită de conştiință istoriografică, India nu a păstrat nici o amintire despre Alexandru sau despre prodigioasa lui aventură. Abia prin legendele fabuloase care au circulat mai târziu (aşa-numitul „Roman al lui Alexandru") folclorul indian a luat cunoştință de cea mai extraordinară aventură din istoria antică. Dar rezultatele acestei prime adevărate întâlniri cu Occidentul n-au întârziat să se facă simțite în cultura şi politica indiană. Arta statuară greco-buddhistă de la Gandhara nu e decât un exemplu, dar el este important, deoarece impune prima reprezentare antropomorfică a lui Buddha.

Al doilea eveniment însemnat a fost întemeierea dinastiei Maurya de către Candragupta (? 320-296), prinț care, în tinerețea sa, îl cunoscuse pe Alexandru. După ce a recucerit mai multe regiuni din nord-vest, el i-a învins pe cei din neamul Nanda şi a devenit rege în Magadha. Candragupta a pus temeliile primului „imperiu" indian, pe care nepotul său, Asoka, era sortit să-1 extindă şi să-1 consolideze.

La începutul secolului al III-lea, Vătsîputra, un brahman convertit de către adepții Sthavira, apăra doctrina continuității persoanei (pudgala) de-a lungul transmigrărilor (cf. § 157). El a reuşit să întemeieze o sectă care a devenit destui de puternică. La puțin timp după aceea, sub domnia lui Asoka, adepții Sthavira au cunoscut o nouă divizare ă propos de teoria susținută de unii că „totul există" (sarvam asti), cele trecute, prezente şi viitoare. Asoka a convocat un conciliu, dar fără rezultat, înnoitorii au primit numele de Sarvăstivădin. Deoarece suveranul le era ostil, ei s-au

refugiat în Kaşmir, introducând astfel buddhismul în această regiune himalaiană.
2 Acest al doilea conciliu este ultimul evenimcnl istoric relatat în cărțile de Disciplină (Vinayapiṭaka). De aici înainte, urmarea istoriei buddhismului va fi relatată, de altfel, fragmentar şi inconsistent, în lucrări mai târzii.

Marele eveniment al istoriei buddhismului a fost convertirea lui Asoka (a domnit de la -274 la ~ 236, sau, după altă numărătoare, de la ~ 268 la ~ 234). Potrivit propriei sale mărturisiri (publicată în al XIH-lea edict), Asoka a fost profund tulburat de victoria sa împotriva celor din seminția Kalinga, care a costat duşmanul 100 000 de morți şi 150 000 de prizonieri. Dar cu treisprezece ani mai înainte, Asoka se făcuse vinovat de o crimă şi mai odioasă. Când moartea tatălui său, regele Bindusăra, a părut iminentă, Asoka şi-a asasinat fratele şi a luat puterea. Totuşi, acest fratricid şi cuceritor cumplit „avea să devină cel mai virtuos dintre suveranii Indiei şi una din cele mai mari figuri ale istoriei" (Filliozat). La trei ani după victoria sa împotriva seminției Kalinga, el s-a convertit la buddhism. Şi-a proclamat public convertirea şi în cursul anilor a întreprins pelerinaje la locurile sfinte. Dar, în ciuda profundei lui devoțiuni pentru Buddha, Asoka dă dovadă de o mare toleranță. El este generos față de alte religii ale Imperiului şi dharma pe care o practică este atât buddhistă, cât şi brahmanică. Al doisprezecelea edict pe piatră precizează că „Regele, prietenul zeilor, cu privirea binevoitoare, onorează toate sectele, pe samana şi pe laici, atât prin acte de generozitate, cât şi prin onoruri diverse. Dar, prietenul zeilor, nici onorurilor nici generozității nu le acordă prețui pe care îl arată desăvârşirii în adâncirea tuturor învățăturilor" (traducere de J. Bloch). în ultimă instanță, este vorba de vechea idee de ordine cosmică, al cărei reprezentant exemplar era suveranul cosmocrator3.
Totuşi, Asoka, ultimul dintre glorioşii Maurya, care a domnit aproape peste toată India, a fost şi un ardent propagator al Legii, căci el o considera cea mai potrivită naturii umane. El a răspândit peste tot buddhismul, trimițând misionari până în Bactriana, în Sogdiana şi în Ceylan. Potrivit tradiției, Ceylanul a fost convertit de către fiul lui Asoka sau de fratele său mai mic. Evenimentul a avut urmări considerabile, căci această insulă a rămas buddhistă până în zilele noastre. Avântul dat de Asoka misionarismului a continuat în secolele următoare, în ciuda persecuțiilor începute de succesorii dinastiei Maurya şi de invaziile populațiilor scitice. Din Kaşmir buddhismul s-a răspândit în Iranul Oriental şi prin Asia Centrală a ajuns până în China (secolul I d.Hr.) şi în Japonia (secolul al Vl-lea). Din Bengal şi Ceylan el a pătruns, în primele secole ale erei noastre, în Indochina şi Insulinda.
„Toți oamenii sunt copiii mei. Aşa cum le doresc copiilor mei să aibă tot binele şi fericirea în lumea de aici şi în cea de dincolo, tot aşa îi doresc oricărui om de pe pământ", proclamase Asoka. Visul său de a crea un Imperiu — adică o Lume — unificată prin religie s-a stins o dată cu el. După moartea lui, Imperiul Maurya a decăzut rapid. Dar credința mesianică a lui Asoka şi energia sa în propagarea Legii au făcut cu putință transformarea buddhismului într-o religie universală, singura religie universală a mântuirii pe care Asia a acceptat-o.
187. Tensiuni doctrinare şi sinteze noi
Prin politica sa mesianică, Asoka a asigurat triumful universal al buddhismului. Dar avântul şi

creativitatea gândirii buddhiste îşi trag rădăcinile din altă parte. Există, înainte de toate, tensiunea dintre „speculativi" şi „yogini", care a încurajat, şi la unii şi la alții, o notabilă muncă de exegeză şi de adâncire doctrinară. Există, apoi, discordanțele, ba chiar contradicțiile, de ordin teoretic, din textele canonice, care îi sileau pe discipoli să se întoarcă continuu la izvor, adică la principiile fundamentale ale învățăturii lui Buddha. Acest efort hermeneutic s-a tradus într-o considerabilă îmbogățire a gândirii buddhiste. „Schismele" şi „sectele" constituie, în
Este, indirect, încă o dovadă că buddhismul accepta numeroase idei fundamentale ale gândirii tradiționale indiene.

realitate, dovada că învățătura Maestrului nu putea fi epuizată de o „ortodoxie", nici rigid încadrată într-o scolastică4.
în fine, trebuie reamintit că, la fel ca oricare altă mişcare religioasă indiană, buddhismul era „sincretist", în sensul că asimila şi integra continuu valori nonbuddhiste. Exemplul fusese dat de Buddha însuşi, care acceptase o mare parte din moştenirea religioasă indiană; nu numai doctrina lui karman şi samsăra, tehnicile yogice şi analizele de tip Brahmana şi Sămkhya, dar şi imaginile, simbolurile şi temele mitologice panindiene, chiar dacă reinterpretate din perspectivă proprie. Astfel, probabil că cosmologia tradițională, cu nenumăratele ceruri şi infernuri, şi cu locuitorii lor, era deja acceptată în timpul lui Buddha. Cultul relicvelor s-a impus imediat după parinirvăna; existau desigur antecedentele prin venerarea unor yogini de seamă, în jurul monumentelor stupă se articulează un simbolism cosmologic care nu este lipsit de originalitate, dar care, în linii mari, preexistă buddhismului. Faptul că atâtea monumente arhitectonice şi artistice au dispărut, adăugat aceluia că o mare parte din literatura buddhistă antică s-a pierdut, relativizează cronologia. Este însă neîndoios că multe simboluri, idei şi ritualuri preced, uneori cu mai multe secole, primele mărturii documentare care le atestează.
Astfel, creativității filosofice, ilustrată prin „şcoli" noi, îi corespunde un proces mai lent, daria fel de creator, de „sincretism" şi de integrare, care se realizează mai ales în masa laicilor5. Stupă, în care se socotea că se păstrează relicvele lui Buddha şi ale sfinților, derivă probabil din tumulii în care se îngropa cenuşa morților după ardere, în mijlocul unei terase se ridica domul, înconjurat de un coridor circular, care slujea ocolirilor ritualice. Caitya era un sanctuar având un anumit număr de stâlpi şi format dintr-un vestibul şi un deambulatoriu, într-o cămăruță claustrată se aflau textele scrise pe tăblițe din diverse materiale. Cu vremea, caitya se confundă cu templul şi sfârşeşte prin a dispare. Cultul consta din prosternări şi saluturi rituale, înconjurări ale templului, ofrande de flori, tămâie şi umbrele etc. Paradoxul — a venera o ființă care nu mai avea nici un raport cu lumea aceasta — este doar aparent. Căci a te apropia de rămăşițele „corpului fizic" al lui Buddha reactualizat în stupă, sau în „corpul său arhitectural" simbolizat în structura templului, echivalează cu asimilarea Doctrinei, adică absorbirea „corpului său teoretic", dharma. Cultul târziu al statuilor lui Buddha, sau al pelerinajelor în diverse locuri sanctificate de prezența sa (Bodh-Găyă, Sărnath etc.), se justifică prin aceeaşi dialectică: diferitele obiecte sau activități aparținând samsărei sunt susceptibile de a ajuta mântuirea credinciosului grație grandioasei şi ireversibilei acțiuni soteriologice a Celui Trezit6.

Timp de secole şi probabil imediat după moartea sa, Preafericitul a fost reprezentat — şi venerat — în formă aniconică: urma piciorului său, Arborele, Roata. Aceste simboluri actualizau prezența Legii, evocând activitatea misionară a lui Buddha, Arborele Trezirii, „punerea în mişcare a roții Legii". Când, la începutul erei creştine, s-au făcut primele statui ale lui Buddha (arta statuară greco-indiană de la Gandhara), figura umană nu a făcut să pălească simbolismul fundamental. După cum a arătat Paul Mus, imaginea lui Buddha moşteneşte valorile religioase ale altarului vedic. Pe de altă parte, nimbul care iradiază în jurul capurilor de Buddha (şi a lui Hristos în arta creştină din aceeaşi perioadă, secolele I-V) derivă dintr-un prototip al epocii ahemenide, anume haloul de raze din jurul lui Ahură Măzdă. (De altfel, acest prototip prelungeşte vechile concepții mesopotamiene; cf. § 20.) în cazul iconografiei buddhiste,

4 Este adevărat că fiecare şcoală şi sectă se considera obligată să elaboreze propria ei scolastică. Dar acest proces de sistematizare era declanşat şi alimentat de creații filosofice autentice.

5 Dar nu trebuie să-1 considerăm un fenomen „popular", căci el e mai ales inspirat din reprezentanții culturii indiene tradiționale.

6 Tradiția cea mai veche admite că, înainte de parinirvăna, Buddha a fost de acord cu toate darurile şi omagiile pe care credincioşii urmau să i le aducă, în cursul secolelor; cf. Abhidharmakosa, IV, pp. 236-246.

simbolismul subliniază identitatea naturii lui Buddha cu lumina. Or, după cum am văzut (§ 81), de la Rig Veda lumina era considerată drept expresia imagistică cea mai potrivită pentru „spirit".

Viața călugărilor a suferit anumite schimbări după construirea de mănăstiri (vihăra). Singura schimbare care ne interesează este înmulțirea lucrărilor de doctrină şi erudiție, în pofida numărului enorm de cărți pierdute (din care cauză ignorăm aproape totul despre multe şcoli şi mişcări), literatura buddhistă în limbile păli şi sanscrită7 impresionează prin proporțiile sale. Textele care constituie „Doctrina Supremă", al treilea „coş", Abhidharmapitaka, au fost elaborate între 300 î.Hr. şi 100 d.Hr. E o literatură care contrastează cu stilul sutre-\or, raționaliste, didactice, seci, impersonale. Mesajul lui Buddha este reinterpretat şi prezentat în forma unui sistem filosofic. Dar autorii se străduiesc să explice contradicțiile care abundă în sutra.

Evident, fiecare sectă posedă un Abhidarmakosa propriu şi deosebirile între versiunile „Doctrinei Supreme" au stârnit noi controverse. Inovațiile sunt uneori importante. Să cităm doar un exemplu: la început. Nirvana era singurul „nealcătuit", dar acum, cu câteva excepții, şcolile ridică la rangul de „necompus" spațiul, Cele Patru Adevăruri, Calea (marga), prafityasamutpăda, sau chiar unele „reculegeri" yogine. în ce priveşte pe arhat, după unele şcoli el poate să decadă, în timp ce după altele însuşi corpul său este absolut pur; unii afirmă că se poate deveni arhat încă din pântecele matern sau în stare de vis, dar atari doctrine sunt sever criticate de alți maeştri.

Şi mai importantă, prin urmările sale, a fost reinterpretarea buddhologiei. Pentru shtaviravadini, Sakyamuni era un om care s-a făcut Buddha, şi, prin urmare, a devenit „zeu". Dar pentru alți învățați, istoricitatea lui Buddha-Sakyamuni era umilitoare: pe de o parte, cum putea un mare zeu să devină zeu?; pe de altă parte, trebuia să se accepte un Mântuitor pierdut în Nirvana sa. Atunci, o şcoală, Lokottara, a proclamat că Sakyamuni, devenit Buddha cu mai multe perioade cosmice

înainte, nu-şi părăsise Cerul. Cel pe care oamenii 1-au văzut născându-se la Kapilavastu, predicând si murind, nu era decât o fantasmă (nirmitta) creată de adevăratul Sakyamuni. Această buddhologie docetistă va fi reluată şi amplificată de şcoala Mahâyăna.
Theravadinii din Ceylan n-au fost scutiți de disidențe schismatice. Dar mai ales pe continent fragmentarea şi multiplicarea şcolilor au continuat cu o tot mai mare intensitate. Ca şi adversarii lor, shtavirii şi Mahăsămghika, au cunoscut divizări; la început în trei grupuri, apoi într-un anumit număr de secte cărora ar fi de prisos să le cităm numele. Dar ceea ce este important este faptul că Mahăsămghika au declanşat, au făcut posibilă o înnoire radicală a buddhismului, cunoscută sub numele de Mahăyăna, literal, „Marele Vehicul".

188. „Calea Bodhisattvilor"

Primele manifestări ale şcolii Mahăyăna sunt atestate către sfârşitul secolului I î.Hr.; e vorba de Prajnăpâramită-sutra („cuvinte despre desăvârşirea înțelepciunii"), lucrări de dimensiuni diferite, destul de greu de înțeles, şi care introduc un nou stil în gândirea şi literatura buddhistă. Termenii de Mahăyăna şi Hinayăna (literal, „Micul Vehicul", desemnând buddhismui vechi, Theravada) sunt, se pare, târzii. Credincioşii noii căi au numit-o „Calea Bodhisattvilor". Noile texte se deosebesc, prin marea lor toleranță în ceea ce priveşte disciplina şi prin buddhologia lor, de o structură mai mistică. Cercetătorii sunt de acord în a recunoaşte influența devoției laice. Idealul nu mai este arhatul solitar în căutarea Nirvănei proprii, ci Bodhisattva, un personaj laic, model de bunăvoință şi compasiune, care îşi amână nedefinit propria sa eliberare pentru

7 O parte s-a păstrat numai în traduceri tibetane şi chineze.

ă înlesni mântuirea altora. Acest erou religios, care seamănă cu Râma şi Krşna, nu cere credincioşilor calea rigida a călugăriei, ci devoția personală de tip bhakil. E cazul să amintim totuşi că buddhismul vechi nu ignora acest tip de devoție. Potrivit cu Majjhimanikăya (1,142), Buddha însuşi ar fi declarat că oricine îi îndreaptă „un sentiment de credință sau afecțiune va intra în paradis"8. Dar acum, e de ajuns să iei hotărârea de a deveni Buddha „pentru binele altora", căci Mahăyăna a schimbat radical idealul adeptului: nu se mai aspiră la Nirvana, ci la condiția de Buddha.
Toate şcolile buddhiste recunosc importanța Bodhimttvilor. Dar adepții Mahâyăna au proclamat superioritatea lui Bodhisattva asupra lui arhat; acesta din urma nu s-a eliberat complet de tirania „ego"-ului: el caută Nirvana doar pentru el însuşi. Cum spun criticii lor, arhații au dezvoltat înțelepciunea, dar nu îndestul Compasiunea, în vreme ce, după cum o repetă textele din Prajnăpăramită, Bodhisattvii „nu vor să atingă Nirvana proprie. Dimpotrivă, ei au străbătut lumea acut dureroasă a existenței şi, totuşi, doritori să câştige Iluminarea Supremă, ei nu tremură în fața naşterii şi a morții. Ei s-au pus în mişcare pentru binele lumii, pentru fericirea lumii, din milă pentru lume. Ei au luat această hotărâre: noi vrem să devenim un adăpost, un refugiu pentru Jume, locaş de odihnă ai lumii, alinarea finală a Jumii, ostroavele lumii, luminile Jumii, călăuzele lumii, instrumentele de salvare a Lumii"9.
Această doctrină a mântuirii este cu atât mai curajoasă cu cât Mahăyăna a elaborat o nouă, încă mai radicală, filosofic, aceea a „vacuității universale" (sunyată). Intr-adevăr, se spune că două

lucruri sunt necesare unui Bodhisattva şi practicării înțelepciunii sale: „A nu părăsi niciodată ființele şi a înțelege într-adevăr că toate lucrurile sunt vide"10. Pare paradoxal ca exact în momentul triumfului compasiunii pentru toate făpturile — nu numai oamenii, ci şi fantomele, animalele si plantele — lumea întreagă să fie „golită" de realitate. Buddhismul vechi insistase pe irealitatea sufletului însuşi (nairâtmya). Mahâyăna, deşi glorificând viața lui Bodhisattva, proclamă irealitatea, inexistența în sine a „lucrurilor", a dharmelor (dharma sunyată). Şi totuşi acesta nu este un paradox. Doctrina vacuității universale, golind Universul de „realitate", înlesneşte detaşarea de lume şi duce la stingerea „ego"-ului — primul țel al lui Buddha Sakyamuni şi al buddhismului vechi.

Vom reîntâlni această problemă, prezentând filosofia sunyată. Pentru moment, să examinăm creațiile religioase specific mahăyănice. Căci, ceea ce caracterizează Marele Vehicul este, pe de o parte, avântul nelimitat al devoției laice şi al mitologiilor soteriologice pe care ea le implică şi, pe de alta, prodigioasa metafizică, vizionară şi totodată de o extremă rigoare, a maeştrilor săi. Aceste două tendințe nu sunt nicidecum în conflict11; dimpotrivă, ele se completează şi se influențează una pe cealaltă.

Există numeroşi Bodhisattva, căci dintotdeauna au existat Salvatori care, devenind Buddha, au făcut JegământuJ de a dobândi Iluminarea în folosul tuturor ființelor. Cei mai importanți sunt: Maitreya, Avalokitesvara şi Manjusrî. Bodhisattva Maitreya de la maitn „bunătate") este viitorul Buddha, succesorul lui Sakyamuni. Avalokitesvara12 este cel mai cunoscut. El este, desigur, o creație mai recentă, specifică devoțiunii (şi nu doar celei buddhiste) din primele secole ale erei noastre. Avalokitesvara se prezintă ca o sinteză a trei mari zei ai hinduismului. El este Stăpânul Universului: soarele şi luna s-au născut din ochii lui, din picioarele lui pământul,

8 Exemplele s-ar putea multiplica; ci'. Dhlganikâya, II, 40; Dhammapada, 288 („Cel ce caută refugiu în Buddha... va intra în adunarea zeilor").

9 Ashtasăkasrikă, XV, 293, traducere de E. Con/,e. Le liouddhisme, p. 126.

10 Vajrachedikâ, 3, citat de E. Conze, ibid., p. 128.

11 Cum e uneori cazul în Hinayăna, când bhikkhu par stânjeniți de unele extravaganțe ale devoțiunii populare.

12 Nu există consens în ceea ce priveşte interpretarea numelui: „Domnul (Isvara) care priveşte din înalt" (E. Burnouf) sau „cel care priveşte plin de milă în jos" (E. Con/e) pare cea mai adecvată.

din gura sa s-a zămislit vântul; el „ține lumea în mâini"; „fiecare por al pielii cuprinde un sistem al lumii" — formule pe care le găsim cu privire la Vişnu şi Siva. Avalokitesvara ocroteşte împotriva oricărei primejdii şi îndeplineşte orice rugăciune, chiar aceea ca o femeie stearpă să zămislească. Manjusrî („norocul cel grațios"), solidar cu Buddha Akşobhyă, personifică înțelep-ciunea şi proteguieşte erudiția. El se va bucura de o poziție importantă în buddhismul chinez.

Bodhisattva Avalokitesvara este legat mistic de Buddha Amităbha, dar acesta din urmă nu a devenit popular în India decât foarte târziu; până atunci prestigiul său depindea de raporturile cu Avalokitesvara. Dimpotrivă, după secolul al VlII-lea, Amităbha va avea o soartă extraordinară în

Tibet, în China şi în Japonia. E raţional să-1 prezentăm de pe acum în contextul devoţiei mahâyăniste, pentru ca mitologia şi cultul său marchează o surprinzătoare inovaţie. Pe când era un simplu călugăr, Amităbha a făcut legământ să devină Buddha şi să dobândească un „pământ miraculos", ai cărui locuitori, graţie meritelor lor, se vor bucura de o fericire fără egal până la intrarea lor în Nirvana. Acest Pământ, Sukhăvatî („fericitul") e aşezat la o ameţitoare depărtare în vest: el se scaldă în lumină şi seamănă cu un Paradis, graţie nestematelor, florilor şi păsărilor sale. Locuitorii sunt, în fapt, nemuritori; ei au parte în plus de învăţătura directă a lui Amităbha.

Atari paradisuri mai erau cunoscute în India. Trăsătura distinctivă a lui Sukhăvatî constă în extrema uşurinţă cu care credincioşii pătrund în el. într-adevăr, e de ajuns să fi auzit cineva numele lui Amităbha şi să se fi gândit la el: în clipa morţii, zeul va coborî şi îl va conduce în Paradisul din Sukhăvatî. Este triumful absolut al devoţiunii. Totuşi, justificarea doctrinară poate fi găsită în cel mai antic buddhism. în versiunea chineză a lucrării Milinda-panha se spune că „oamenii care în viaţa lor au făcut rău până la vârsta de o sută de ani, dacă se gândesc la Buddha în clipa morţii, vor renaşte în cel mai de sus cer"13. Desigur, Paradisul Sukhăvatî nu este Nirvana; dar cei care ajung în el, graţie unui singur gând sau unui singur cuvânt, sunt destinaţi să dobândească în viitor, fără nici un efort, eliberarea finală. Dacă ne amintim extrema rigoare a Căii, aşa cum o propovăduiau Buddha şi vechiul buddhism, ne dăm seama de îndrăzneala acestei noi teologii. Dar, evident, este vorba de o teologie mistică şi devoţională, care nu şovăie să aplice, în practica de toate zilele, descoperirile metafizice ale marilor maeştri ai Mahăyănei.

Deoarece există o infinitate de Buddha, există o infinitate de „Pământuri ale lui Buddha", sau „Câmpii ale lui Buddha" (buddha-ksetra). Sukhăvatî nu este decât unul dintre aceste nenumărate Pământuri ale lui Buddha. Ele sunt universuri transcendentale, create prin meritele sau gândurile mântuitorilor. Avatamsaka le descrie ca fiind „la fel de nenumărate ca şi atomii de praf', ieşind dintr-o „gândire nutrită în spiritul lui Bodhisattva, de compasiune". Toate aceste Pământuri ale lui Buddha „se nasc din imaginaţie şi posedă infinite forme"14. Caracterul imaginar al acestor universuri este subliniat continuu de texte. „Câmpurile lui Buddha" sunt construcţii mentale ivite în gândirea oamenilor, în vederea convertirii lor. Şi de data aceasta, geniul indian n-a ezitat să valorizeze imaginaţia creatoare, folosind-o ca mijloc de mântuire.

189. Nâgărjuna şi doctrina vacuităţii universale

Aceste teologii mitologice sunt însoţite de anumite teorii noi, ivite şi ele din aceeaşi grijă de a anihila pulsiunile egocentrice. Prima este doctrina transferului de merit (parinăma). Ea

13 Traducere de Paul Demieville, Version chinoise du Milinda-panha, p. 166. Versiunea păli este remaniată, sub influenţa monahismului singalez şi prezintă interpolări.

14 Avatamsaka-sutra, citat de E. Conze, op. cit., p. 154.

pare să contravină legii lui karman, totuşi ea prelungeşte convingerea buddhismului străvechi că exemplul unui bhikkhu care se străduieşte să devină arhat îi ajută şi inspiră pe laici. Dar aşa cum e ea interpretată de Mahăyăna, doctrina transferului de merit este o creaţie specifică epocii. Adepţii sunt chemaţi să-şi transfere sau să-şi dedice meritele lor iluminării tuturor fiinţelor. După cum scrie Sântideva (secolul al VH-lea) într-o lucrare devenită celebră, Bodhicaryăvatăra: „Prin

meritul care emană din toate faptele mele de bine vreau să alin suferința tuturor făpturilor, să fiu medicul, vindecătorul, sora bolnavului atâta vreme cât există boala [...]. Viața mea, cu toate renaşterile, toate posesiunile, toate meritele pe care le-am câştigat sau le voi dobândi, toate acestea le las fără speranța câştigului pentru mine însumi, pentru ca mântuirea tuturor ființelor să devină posibilă"15.

O altă idee nouă relevă că „natura lui Buddha" e prezentă în fiecare ființă omenească, şi chiar în fiecare bob de nisip. Aceasta înseamnă că ceea ce ne sileşte să devenim un Buddha este însăşi „buddheitatea" noastră, Este o idee strâns legată de descoperirea upanişadică (identitatea â/mafl-Brahman) şi de axioma hinduistă că omul nu poate adora divinitatea decât devenind el însuşi divinitate. Teoria va cunoaşte o importantă dezvoltare în Mahăyăna, mai ales în celebra doctrină a „embrionului de Tathăgata" (tathăgatagarbha). Ea este solidară şi cu o altă interpretare de început a naturii tuturor Buddha: doctrina celor trei corpuri (trikăya) ale lui Buddha. Primul corp, acela al Legii (dharmakăya), este transcendental, absolut, infinit, etern; el este într-adevăr corpul spiritual al dharmei, adică Legea propovăduită de Buddha şi, totodată, realitatea absolută, ființă pură. (Te gândeşti la corpul lui Prăjăpati, făurit — în unele cazuri — din silabe sfințite şi formule magice; cf. § 77.) Al doilea corp, sambhogakăya sau „corpul de bucurie" este epifania glorioasă a lui Buddha, accesibilă numai Bodhisattvilor. în sfârşit, „corpul creației magice" (nirmănakăya) este fantasma pe care oamenii o cunosc pe pământ, si care le seamănă, căci acest corp este material şi efemer; dar el îndeplineşte un rol hotărâtor, căci numai prin intermediul acestui corp-fantasmă oamenii sunt capabili să primească Legea si să obțină salvarea.

După cum am observat, aceste elaborări doctrinare şi construcții mitologice care caracterizează Mahăyâna au drept țel înlesnirea mântuirii laicilor. Acceptând şi integrând un anumit număr de elemente hinduiste, fie „populare" (culte, bhakti etc.), fie savante, Mahăyăna înnoia si îmbogățea moştenirea buddhistă, fără ca prin aceasta să o trădeze, într-adevăr, doctrina vacuității universale (sunyavăda), elaborată de geniul lui Năgărjuna (secolul al II-lea d.Hr.), era cunoscută şi sub numele de „cea de mijloc", replică a „căii de mijloc" propovăduite de Sakyamuni. Ca pentru a echilibra tendința spre „facilitate", evidentă în devoțiunea mahăyănistă, doctrina vacuității (sunyavâda) se distinge prin profunzimea şi dificultățile ei filosofice.

Adversarii indieni ai lui Năgărjuna şi anumiți savanți occidentali au declarat că sunyavăda este o filosofic nihilistă, pentru că pare să nege doctrinele fundamentale ale buddhismului. în realitate, ea este o ontologie, dublată de o soteriologie, care încearcă să se elibereze de structurile iluzorii legate de limbaj: sunyavăda utilizează deci o dialectică paradoxală, ducând la coincidentia oppositorum, ceea ce aduce aminte oarecum de Nicolaus Cusanus, de un anume Hegel şi de Wittgenstein. Năgărjuna critică şi respinge orice sistem filosofic, demonstrând imposibilitatea de a exprima Adevărul Ultim (paramărthata) prin intermediul limbajului, întâi de toate, el aminteşte că există două feluri de „adevăruri": adevărurile convenționale, sau „închise în lume" (lokasamvrtisatya), care îşi au utilitatea lor practică şi Adevărul Ultim, singurul care poate duce la eliberare. Abhidharma, care pretinde că ne transmite „înalta cunoaştere", operează în realitate cu cunoştințe convenționale. Ceea ce e şi mai grav, Abhidharma întunecă

Bodhicaryăvatăra, III, 5 sq., traducere de Finot.

drumul spre eliberare cu nenumăratele ei definiţii şi categorii ale existenţei (ca, de exemplu, skandha, dhătus etc.), care nu sunt de fapt decât produse ale imaginaţiei. Năgărjuna îşi propune să elibereze şi să conducă în mod corect energiile mentale captive în reţeaua discursului.
Demonstrându-se vacuitatea, adică nonrealitatea, a tot ceea ce pare să existe sau poate fi simţit, gândit sau imaginat, urmează mai multe consecinţe. Prima: toate formulele celebre ale buddhismului antic, ca şi redefinirile lor sistematizate de autorii Ahhidharma, se dovedesc false. Aşa, de pildă, cele trei stadii ale producerii lucrurilor — „origine", „durată", „încetare" — nu există; după cum nu există skandha, nici elementele ireductibile (dhătus), nici dorinţa, nici cel ce doreşte, nici situaţia celui ce doreşte. Ele nu există, pentru că sunt lipsite de natură proprie. Karman însuşi este o construcţie mentală, căci nu există „act", la drept vorbind, nici „actor". Năgărjuna neagă, de asemenea, deosebirea dintre „lumea lucrurilor compuse" (samskrta) şi cea a „necondiţionatului" (asamskrta). „Din punctul de vedere al Adevărului Ultim, noţiunea de impermanenţă (anitya) nu poate fi considerată rnai adevărată decât aceea a permanenţei". (MCilamadhyamaka-kârikă, XXIII, 13, 14.) Cât priveşte celebra lege a „coproducerii intenţionate" (prafityasamudpăda), ea este utila numai din punct de vedere practic, în realitate, „coproducţia condiţionată noi o numim sîrnya, «vid»" (ibid., XXIV, 18). Tot astfel, Cele Patru Adevăruri Nobile proclamate de Buddha nu au natură proprie: e vorba de adevăruri convenţionale, care pot fi operaţionale doar în planul limbajului.
A doua consecinţă este şi mai radicală: Năgărjuna neagă distincţia între „ceea ce este legat" şi „ceea ce e eliberat", prin urmare între samsăra şi Nirvana. „Nu există nimic care să deosebească samsăra de Nirvana" (ibid., XXV, 19)16. Acest lucru nu vrea să însemne că lumea (samsăra} şi eliberarea (Nirvana) sunt „acelaşi lucru", ci că ele sunt nediferenţiate. Nirvana, este un „produs al spiritului". Altfel spus, din punct de vedere al Adevărului Ultim, Tathăgatha însuşi nu se bucură de un regim ontologic autonom şi valid.
în sfârşit, a treia consecinţă a vacuităţii universale întemeiază una din cele mai originale ontologii din câte se cunosc în istoria spiritului. Totul e „vid", lipsit de „natură proprie"; totuşi nu trebuie să deducem prin aceasta că există o „esenţă absolută" la care se referă sunya (sau Nirvana). Când se declară că „vidul", sunya, este inexprimabil, de neconceput şi indescriptibil, aceasta nu presupune că există „o realitate transcendentală" caracterizată prin aceste atribute. Adevărul Ultim nu dezvăluie un „Absolut" de tip vedantin; el este modalitatea de a exista, descoperită de adept când acesta dobândeşte o desăvârşită indiferenţă faţă de „lucruri" şi de dispariţia lor. „Realizarea", prin gândire, a vacuităţii universale echivalează, în fond, cu eliberarea. Dar cei care atinge Nirvana, nu poate „şti" acest lucru, căci vidul transcende atât fiinţa, cât si nefiinţa, înţelepciunea (prajnă) revelează Adevărul Ultim, folosind „adevărul închis în lume": acesta din urmă nu este respins, ci transformat în „adevăr care nu există prin el însuşi"17.
Năgărjuna refuză să considere mnyatavada drept o „filosofic": ea este o practică, în acelaşi timp, dialectică şi contemplativă, care, ajutandu-1 pe adept să scape de orice construcţie teoretică a lumii şi a salvării, îi permite să atingă seninătatea imperturbabilă şi libertatea. Năgărjuna respinge, în chip peremptoriu, ideea că argumentele sale, sau orice altă afirmaţie ontologică, sunt valide datorită unui temei ontologic, existând dincolo de, şi în afara limbajului. Nu se poate spune

despre sunya că există, nici că nu există, nici că există şi totodată nu există etc. Criticilor care spun: dacă totul e vid, atunci negaţia efectuată de Năgărjuna este şi ea o propoziţie vidă,

1() Cap. XXV din Mdlamadhyamaka-kărikă este m întregime consacrat analizei Nirvănei. Vezi Frcdenck J. Streng, Emptiness, pp. 74 sq.

17Cf. F. Streng, 0/>. cit., p. 96.

365

el le răspunde că afirmaţiile adversarilor săi, precum şi negaţiile sale nu au existenţă autonomă: ele există doar la nivelul adevărului convenţional (Mulamadh, XIV, 29).

Buddhismul, ca şi gândirea filosofică indiană, în general, s-au transformat profund după Năgărjuna, deşi această schimbare nu a fost evidentă imediat. Nâgărjuna a îmbrâncit spre limita extremă tendinţa înnăscută a spiritului indian către coincidentia oppositorum. El a izbutit totuşi să demonstreze că experienţa lui Budhisattva îşi păstrează întreaga măreţie, în ciuda faptului că „totul este vid". Şi idealul lui Bodhisattva a continuat să inspire caritate şi altruism, cu toate că, după cum afirmă Avatamsaka^, „rămânând în Nirvana el manifestă Samsăra. El ştie că fiinţele nu există, dar se străduie să le convertească. El este definitiv alinat (sânta), dar pare că e supus pasiunilor (klesa). El sălăşluieşte în Trupul Legii (dharmakăya), dar se manifestă pretutindeni, în nenumărate corpuri de fiinţe. El e întotdeauna cufundat în extaze (dhyăna) profunde, dar se bucură de obiectele dorinţei..."

190. Jainismul după Mahâvîra: erudiţie, cosmologie, soteriologie

Succesorul direct al lui Mahâvîra a fost sthavira (Bătrânul) Suddarman, care trece drept cel ce a transmis cuvintele Maestrului, discipolului său, Jambu. Ei sunt deci ultimii omniscienţi, căci numai ei posedau integral textele sacre. Se cunoaşte numele mai multor sthavira care au urmat lui Jambu. Cel mai important este Bhadrabăhu, contemporan al regelui Candragupta în secolul al III-lea î.Hr. Bhadrabăhu e acela care a fixat canonul jaina, şi a redactat chiar mai multe lucrări. Dar el a fost în acelaşi timp şi martorul, şi poate una din cauzele crizei care a dus la divizarea Bisericii jaina.

Potrivit tradiţiei, Bhadrabăhu, prevăzând o foamete de doisprezece ani, a emigrat în Deccan cu o parte a comunităţii. El 1-a însărcinat pe discipolul său Sthulabhadra să îngrijească de cei care rămâneau. Câţiva ani mai târziu, a fost convocat un conciliu la Pătaliputra, având drept obiectiv adunarea tuturor Textelor Sacre, transmise până atunci oral. Bhadrabăhu se afla în drum spre Nepal. I s-au trimis atunci crainici pentru ca să recite înaintea lor unele texte vechi pe care numai el le cunoştea. Dar trimişii 1-au ascultat prost şi n-au reuşit să reţină decât fragmentar aceste tratate în care se păstra doctrina originară. Numai Sthulabhadra a reuşit să memoreze zece lucrări dintr-un total de paisprezece. Acest episod, probabil legendar, va justifica mai târziu deosebirile dintre cele două canoane.

Când emigraţii, rămaşi credincioşi regulii nudităţii, au revenit la Magadha, ei au rămas izbiţi de laxitatea purtării călugărilor rămaşi acasă. Tensiunea s-a prelungit timp de mai multe generaţii, agravată de controverse privind unele detalii de ritual şi de divergenţe doctrinare, în cele din urmă, în 77 î.Hr., ruptura a devenit inevitabilă şi comunitatea s-a divizat în Svetâmbara, cei „îmbrăcaţi în alb", şi Digambara, „cei înveşmântaţi cu aer". Aceştia din urmă negau eliberarea

celor care nu respectau nuditatea desăvârşită (aşadar, le-o negau şi femeilor), în plus, ei respingeau anumite elemente ale biografiei lui Mahâvîra (de exemplu, că ar fi fost căsătorit), şi deoarece considerau pierdute textele vechi, călugării „înveşmântaţi cu aer" puneau la îndoială autenticitatea canonului stabilit de credincioşii Svetămbara. Un al doilea conciliu a avut loc la Valabhî, în a doua jumătate a secolului al V-lea; el a fost organizat de către SVetămbara, pentru a stabili redactarea definitivă a textelor sacre.
18 Traducere chineză de Sikşânada, citată de E. Lamotte, L 'enseignement de Vilamakîrti, p. 36.

Nu vom discuta aici diversele categorii de lucrări care constituie vasta literatură canonică jaina. Cât priveşte textele postcanonice, numărul lor este considerabil19. Spre deosebire de buddhism, jainismul şi-a păstrat structurile sale dintâi, în bogata literatură filosofică şi rituală se găsesc puţine idei creatoare şi noi. Tratatele cele mai faimoase, cum sunt Pravacanasăra de Kundakunda (secolul I d.Hr.) şi Tattvărtha de Umăsvăti (nedatat, dar posterior lucrării lui Kundakunda), nu fac, esenţialmente, decât să sistematizeze de o manieră scolastică concepţiile formulate încă de Mahăvîra sau de succesorii săi imediaţi20.
Doctrina este totodată o soteriologie. Ea este concentrată pe cele „trei nestemate" ale jainismului: Dreapta Vedere, Dreapta Cunoaştere şi Dreapta Purtare. Aceasta din urmă se realizează doar prin disciplină monahală. Se disting pentru feluri de „Dreaptă Vedere", dintre care prima este pur şi simplu vizuală şi ultima constituie o percepţie transcendentală nelimitată. Nu vom intra în analiza celor cinci feluri de „cunoaştere dreaptă". E de ajuns să amintim două teze specifice logicii jaina: „doctrina punctelor de vedere" (naya-văda) şi „doctrina posibilului" (syăd-vâda). Prima susţine că în legătură cu orice lucru se pot emite mai multe afirmaţii complementare. Adevărată dintr-un anume punct de vedere, o aserţiune nu mai este adevărată dacă se examinează dintr-o altă perspectivă, dar ea rămâne compatibilă cu ansamblul enunţurilor. Doctrina lui „poate" (syăd) implică relativitatea sau ambiguitatea realului. Mai e desemnată şi sub numele de „regula celor şapte diviziuni", pentru că comportă şapte forme de afirmaţii: 1) aceasta poate fi aşa; 2) aceasta nu poate fi aşa; 3) aceasta poate să fie sau să nu fie aşa etc. Doctrina a fost condamnată de celelalte şcoli filosofice indiene21. Totuşi, aceste două metode logice constituie una din creaţiile cele mai originale ale gândirii jaina.
Analizele materiei, sufletului, timpului şi spaţiului (aceste două ultime categorii erau considerate drept „substanţe"), ale „materiei karmice" etc. au fost elaborate şi sistematizate, înmulţind clasificările şi enumerările. O trăsătură caracteristică, împrumutată, poate, de Mahâvîra lui Makkhali Gosăla, este credinţa că faptele marchează sufletul cu o culoare (lesya) şi că aceste culori impregnează şi corpurile. Astfel, meritul sau scăderea sufletului sunt semnalate prin cele şase culori ale corpului: negru, albastru-închis şi griul caracterizează pe locuitorii regiunilor Infernului, în timp ce galbenul, trandafiriul şi albul desemnează fiinţele care trăiesc pe pământ, albul pur şi intens aparţinând doar acelora care urcă spre piscul Universului. Este vorba, desigur, de o concepţie arhaică, strâns legată de anumite practici yogice. într-adevăr, în clasificarea fiinţelor potrivit calificării lor spirituale, al optulea stadiu, când se efectuează „prima meditaţie a sufletului în esenţa sa pură" este numit şi „prima meditaţie albă". Echivalenţa culoare-stadiu

spiritual o regăsim şi în alte tradiții indiene şi extraindiene.
Ca şi Natura (prakrti) în Sămkhya-Yoga, materia se organizează spontan şi inconştient pentru a sluji sufletul. Deşi etern şi fără început, Universul există pentru ca sufletul să se poată elibera de structurile sale. Dar, se va vedea, eliberarea nu presupune evaziunea totală şi definitivă din Cosmos. Originalitatea cosmologiei jaina ține chiar de arhaismul său. Ea a conservat şi revalorizat concepțiile tradiționale indiene neglijate de cosmologiile hinduistă şi buddhistă. Cosmosul (loka) este înfățişat sub forma unui om în picioare, cu brațele îndoite şi pumnii pe

19 Alături de tratate de filosofie se găsesc epopei (adaptate după epopeile hinduse sau după Purănă), biografii legendare ale Tirthamkarilor, şi chiar povestiri, romane şi drame, ca să nu mai vorbim de literatură didactică şi ştiințifică. Cu excepția literaturii narative (care, de altfel, nu este nici ea scutită de un fastidios didacticism), enorma producție jaina e marcată de monotonie şi uscăciune.

20 Acest tip de „conservatorism" este specific Indiei tradiționale şi, prin el însuşi, nu constituie deloc o trăsătură negativă. Dar scrierile jaina se singularizează prin textura lor greoaie şi aridă.

21 Probabil că Buddha se referea la syăd-vâda, atunci când ataca pe unii credincioşi care se eschivau de la orice întrebare ce li se punea (Dlgha., I, 39-42).

367

Istoria buddhismului de la Mahăkăsyapa la Năgărjuna

coapse. Acest macrantrop este alcătuit dintr-o lume inferioară (membrele inferioare), dintr-o lume mediană (regiunea brâului) şi o lume superioară (pieptul şi capul). Un tub vertical traversează, ca un axis muncii, cele trei regiuni cosmice. Lumea de jos cuprinde şapte „pământuri" (bhumi) suprapuse, fiecare având o culoare deosebită, de la negrul cel mai opac până la lumina dată de strălucirea a şaisprezece feluri de pietre prețioase. Zonele superioare ale primului „pământ" sunt locuite de optsprezece categorii de divinități. Celelalte şase „pământuri"' cuprind adevăratele infernuri, 8 400 000 la număr, populate de diverse clase de condamnați, de culoare gri, albastru-închis şi negru. Trupurile lor diforme, chinurile pe care le suferă în infernurile de flăcări sau înghețate reamintesc de clişeele tradiționale. Cei vinovați de crime fără îndreptare sunt închişi pentru veşnicie în cel mai îngrozitor abis al Infernului, nigroda, situat sub picioarele macran tropului.

Această imagine a unui univers antropomorf, în care diversele zone — identificate cu organele omului cosmic — sunt locuite de ființe de culori diferite, este arhaică. Nicăieri altundeva în India ea nu s-a păstrat mai bine şi n-a fost mai bine racordată cu experiențele „luminilor mistice" ca în jainism. Lumea mediană corespunde în mare celei descrise în cosmologiile hinduistă şi buddhistă22. Lumea superioară, situată deasupra muntelui Meru, se împarte în cinci zone suprapuse, corespunzând coastelor macran tropului, gâtului său, bărbiei, celor cinci orificii facile şi coamei. Fiecare zonă comportă, la rândul său, mai multe „paradisuri", populate de diverse tipuri de zei. Cât priveşte a cincea zonă, culmea Universului şi coama macrantropului, ea este rezervată sufletelor celor eliberați. Ceea ce înseamnă că eliberând nu îranscende Cosmosul (cum e cazul în „Nirvana" buddhistă), ci doar multele sale etaje. Sufletul eliberat se bucură de o beatitudine indicibilă şi eternă în siddhakshetra, „câmpul desăvârşiților", în compania semenilor, dar în interiorul Universului macrantropic.

încă în vremea lui Bhadrabăhu, jainismul a pătruns în Bengal şi în Orissa. Mai târziu, adepții Digambara s-au stabilit în Deccan, şi cei SVetâmbara s-au îndreptat către vest, instalându-se mai ales în Gujerat. Tradițiile celor două Biserici îşi fac un titlu de glorie în a cita printre convertiți sau simpatizanți un mare număr de regi şi de prinți. Ca şi alte religii indiene, jainismul a suferit de persecuțiile musulmanilor (jefuiri, distrugeri de temple, interzicerea nudității), în plus, el a devenit ținta contraofensivei hinduiste, şi din secolul al XH-lea declinul său a fost ireversibil. Spre deosebire de buddhism, jainismul n-a devenit niciodată în India o religie populară şi dominantă, şi nu a reuşit să pătrundă dincolo de frontierele subcontinentului. Dar, în timp ce buddhismul a dispărut cu desăvârşire în țara sa de origine, comunitatea jaina numără încă si azi l 500 000 de credincioşi, şi datorită situației sociale şi distincției culturale influența lor este considerabilă.

22 Ea are forma unui disc, având în mijloc muntele Meru, a cărui temelie se înfundă în regiunile Infernului, în jurul acestui munte cosmic se însiruie cincisprezece continente concentrice (numite „insule", dvlpa), despărțite prin oceane circulare. Continentul central, JambudvZpa, este divizat în şapte zone transversale prin lanțuri de munți. Oamenii trăiesc numai în zona meridională, Bharatavarra (India), Celelalte insule-continente constituie „pământuri de bucurie" (bhogabhumi), căci locuitorii lor nu trebuie să lucreze ca să trăiască. Aici este si lăcaşul divinităților stelare.

Capitolul XXIV

SINTEZA HINDUISTĂ: MAHĂBHĂRATA ŞI BHAGAVAD-GlTĂ

191. Lupta de optsprezece zile

Cu cele 90 000 de versuri ale ei, Mahăbhărata este cea mai lungă epopee din literatura universală. Aşa cum ne-a fost transmis, textul comportă remanieri şi interpolări numeroase, acestea din urmă mai cu seamă în porțiunile „enciclopedice" (cânturile XII şi XIII). Ar fi zadarnic, totuşi, să credem că s-ar putea reconstitui „forma primă" a poemului, în ce priveşte data textului, „noțiunea e lipsită de sens pentru epopee" (L. Renou). Se presupune că poemul epic era deja încheiat între secolele VII şi VI î.Hr. şi a luat forma sa actuală între secolul IV î.Hr. şi secolul IV d.Hr. (Winternitz).

Tema principală este conflictul între două seminții de Bharatizi: descendenții lui Kuru (cei 100 de Kaurava) şi cei ai lui Pându (cei cinci Pândava). Duryodhana, cel mai mare dintre Kaurava, fiul regelui orb Dhrtarăștra, este devorat de o mânie demonică împotriva verilor săi; în fond, el este încarnarea demonului Kali, adică demonul celei mai malefice vârste a lumii. Cei cinci Păndava — anume Yudişțhira, Arjuna, Bhîma, Nakula şi Sahadeva — sunt fiii lui Păndu, fratele rnai mic al lui Dhrtarăştra. De fapt, ei sunt fiii zeilor Dharma, Văyu, Indra şi ai celor doi Asvini; vom putea aprecia mai târziu semnificația acestei rudenii divine. La moartea lui Păndu, Dhrtarăştra devine rege, aşteptând ca Yudhişțhira să atingă vârsta la care să-şi poată asuma puterea. Dar Duryodhana nu se resemnează. Printre cursele pe care le întinde verilor săi, cea mai primejdioasă este incendierea unei case de răşină, în care îi convinsese să locuiască. Pândavii scapă printr-un tunel subteran şi, împreună cu mama lor, se refugiază pe ascuns în pădure. Au loc numeroase întâmplări. Deghizat în brahman, Arjuna reuşeşte să dobândească mâna prințesei Draupadî, o întrupare a zeiței Srî, şi o duce la sihăstria lor din pădure. Nezărind-o pe Draupadî şi crezând că

Arjuna aduce numai hrana adunată din cerşit, mama lor strigă: „Bucurați-vă toți de ca!" Şi aşa, tânăra fecioară ajunge soția comună a celor cinci frați.
Aflând că Păndavii nu au pierit în incendiu, Dhrtarăşţra, regele orb, hotărăşte să le lase moştenire jumătate din regat. Ei îşi clădesc o capitală, Indrapastha, în care vine şi vărul lor, Krşna, şeful clanului Yădavilor. Duryodhana îl provoacă pe Yudişţhira la o partidă de zaruri. Un zar fiind măsluit, Yudhişţhira îşi pierde treptat bunurile, regatul, frații, soția. Regele anulează jocul şi restituie Păndavilor avutul şi bunurile. Dar, scurtă vreme după aceea, el autorizează o a doua partidă de zaruri; se stabileşte că învinşii vor trăi doisprezece ani în pădure, şi al treisprezecelea în deplin anonimat. Yudhişţhira joacă, pierde din nou şi se exilează împreună cu frații săi şi cu Draupadî. Cântul al treilea, Vanaparvan („cartea pădurii"), cu cele 17 500 de distihuri ale sale, este cel mai lung, precum şi cel mai bogat în episoade literare: sihastrii povestesc Păndavilor legendele dramatice ale lui Nala şi Damayantî, SăvitrI, Râma şi Sită. Cântul următor evocă întâmplările anului al treisprezecelea, în care exilații reuşesc să trăiască fără să fie recunoscuți, în cântul al cincilea („cartea pregătirilor"), războiul pare inevitabil.

Pândavii îl trimit pe Krşna ca sol: ei cer să li se restituie regatul sau cel puțin cinci oraşe, dar Duryodhana refuză. Armate uriaşe se strâng şi dintr-o parte şi din cealaltă, şi războiul izbucneşte. Cântul al şaselea cuprinde cel rnai celebru episod al epopeii: e Bhagavad-Gltă, despre care vom vorbi mai departe, în cânturile următoare sunt narate pe îndelete momentele deosebite ale acestei bătălii care se poartă cu furie de ambele părți, timp de optsprezece zile. Pământul e presărat cu morți şi răniți. Căpeteniile fiilor lui Kuru cad unii după alții, Duryodhana fiind cel din urmă. Scapă doar trei Kaurava, printre care Asvatthăman, în care începuse să sălăşluiască zeul Siva. Cu o hoardă de demoni făuriți de 3iva, Asvatthăman intră noaptea în tabăra Păndavilor adormiți şi îi ucide pe toți, cu excepția celor cinci frați, care lipseau. Doborât de durerea atâtor ucideri, Yudhişţhira vrea să renunțe la tron şi să ducă o viață de eremit, dar frații lui, ajutați de Krşna şi de mai mulți înțelepți, reuşesc să-1 facă să revină asupra deciziei sale şi celebrează în mod somptuos sacrificiul calului (asvamedha; cf. § 73). După ce colaborase vreme de cincisprezece ani cu nepotul său, Dhrtarâşţra, se retrage împreună cu câțiva însoțitori în pădure. La puțină vreme după aceasta îşi găsesc moartea într-un incendiu provocat de propriile lor focuri sacre. La treizeci şi şase de ani după marea bătălie, Krşna şi poporul său pier în chip straniu: ei se doboară unii pe alții cu trestii preschimbate prin vrajă în ghioage. Capitala se prăbuşeşte şi dispare în valurile oceanului. Simțind că îmbătrâneşte, Yudhişţhira cedează puterea strănepotului său Parikşit (care s-a născut mort şi a fost înviat de Krşna), şi împreună cu frații săi, Draupadî şi un câine se îndreaptă spre Himalaya. Unul după altul, tovarăşii săi pier pe drum. Numai Yudhişţhira şi câinele (care este în realitate tatăl său, Dharma) rezistă până la capăt. Epopeea se termină cu descrierea unei scurte coborâri a lui Yudhişţhira în infern, urmată de urcarea sa la Cer.
192. Războiul eshatologic şi Sfârşitul Lumii
Acest război monstruos a fost hotărât de Brahma, pentru a uşura Pământul de o populație care nu contenea sa se înmulțească. "Brahma a cerut unui mare număr de zei şi de demoni să se întrupeze

în vederea declanşării unui îngrozitor război de exterminare. Mahăbharata descrie sfârşitul lumi (pralaya), urmat de apariția unei noi lumi, sub domnia lui Yudhişţhira sau a lui Parikşit[1]. Poemul prezintă o structură eshatologică: bătălie gigantică între forțele „binelui" şi ale „răului" (asemănătoare luptelor dintre deva şi asura); distrugere de proporții cosmice prin foc, prin apă; apariția unei lumi noi şi pure simbolizată prin învierea miraculoasă a lui Parikşit. într-un anume sens, se poate vorbi de o revalorizare grandioasă a vechiului scenariu mitico-ritual de Anul Nou. Totuşi, de data aceasta nu mai este vorba de sfârşitul unui „an", ci de încheierea unei epoci cosmice.

Teoria ciclică devine populară începând cu textele Purăna, ceea ce nu vrea să însemne însă că mitul eshatologic ar fi în rnod necesar o creație a hinduismului. Concepția este arhaică şi s-a bucurat de o răspândire considerabilă, în plus, mituri analoage sunt atestate în Iran şi Scandinavia. După tradiția zoroastriană, la sfârşitul istoriei Ohrmazd îl va prinde pe Ahriman, cei şase Arnesa Spenta vor prinde fiecare câte un arhidemon, şi aceste întruchipări ale Răului vor fi pentru veşnicie alungate în adâncimile întunecoase (cf. § 216). După cum am văzut (§ 177), o eshatologie asemănătoare se întâlneşte la vechii germani: în timpul luptei finale (ragnarok), fiecare zeu va apuca o făptură demonică sau un monstru, cu deosebirea că zeii

1 Georges Dumezil vede în domnia lui Yudhişţhira restaurarea lumii: cf. Mythe et epopee, I, pp. 152 sq. Alf Hiltebeitel, urmând interpretarea indiană tradițională, consideră că „era nouă" începe cu domnia Iui Parikşit; cf. „The Mahăbharata and Hindu Eschatology", p. 102.

şi adversarii lor se vor omorî între ei până la unul, pământul va lua foc şi se va scufunda în cele din urmă în mare. Totuşi, pământul va răsări din nou din masa de apă şi o nouă umanitate se va bucura din nou de o existență fericită sub domnia tânărului zeu Baldr.

Stig Wikander şi Georges Dumezil au analizat în mod strălucit analogiile structurale dintre aceste trei războaie eshatologice. Se poate deci conchide că mitul sfârşitului lumii era cunoscut la indo-europeni. Deosebirile sunt, desigur, sensibile; dar ele pot fi explicate prin orientările diferite ale fiecăreia din cele trei religii indo-europene. Este adevărat că mitul eshatologic nu e atestat în epoca vedică. Ceea ce nu înseamnă totuşi că el nu exista[2]. După expresia lui G. Dumezil (Mythe et epopee, I, pp. 218 sq.), Mahăbhărata este „transpunerea epică a unei crize eshatologice", a ceea ce mitologia hinduistă numeşte sfârşitul unui yuga. Or, Mahăbhărata conține anumite elemente vedice, ba chiar prevedice[3]. Putem deci socoti mitul sfârşitului unei epoci printre tradițiile arhaice ărya, cu atât mai mult cu cât era cunoscut de iranieni.

Dar trebuie imediat să adăugăm că poemul reprezintă o sinteză grandioasă, considerabil mai bogată decât tradiția eshatologică indo-europeană pe care o prelungeşte. Zugrăvind nimicirea maselor umane nesfârşite şi catastrofele telurice care urmează, Mahăbhărata împrumută imagistica înflăcărată a Purânelor. Mai importante sunt dezvăluirile şi inovațiile teologice. Ideea „mesianică" a lui avatăra este expusă energic şi riguros, în celebra teofanie din Bhagavad-Gltă (XI, 12, sq.), Krşna i se relevă lui Arjuna, ca întrupare a lui Visnu. După cum s-a remarcat[4], această teofanie este totodată o pralaya, care anticipează întrucâtva „sfârşitul lumii" descris în ultimele cânturi ale epopeii. Or, revelația lui (= Krşna) Vişnu ca Domn peste pralaya este bogată

în consecințe teologice şi metafizice, într-adevăr, în spatele evenimentelor dramatice care constituie țesătura Mahăbhăratei, se lasă descifrată opoziția şi complementaritatea dintre Vişnu (= Krşna) şi Siva. Funcția „destructivă" a acestuia din urmă este contrabalansată de rolul „creator" al lui Vişnu (= Krşna). Când unul din aceşti zei — sau un reprezentant al lor — e prezent într-o acțiune, celălalt lipseşte. Dar Vişnu (= Krşna) este, şi el, autor de „nimiciri" şi „reînvieri"", în plus, epopeea şi Purănele scot în evidență aspectul negativ al acestui zeu5.

Aceasta înseamnă că Vişnu, ca Ființă Supremă, este realitatea ultimă: prin urmare, el cârmuieşte atât creația, cât şi distrugerea lumilor. El este dincolo de bine şi de rău, cum sunt, de altfel, toți zeii. Căci „virtutea şi păcatul există, o Rege, numai printre oameni" (XII, 238, 28). în mediile de yogini şi contemplativi, ideea era cunoscută din vremea Upanişadelor. Dar Mahăbhărata — şi, mai cu seamă, în primul rând, Bhagavad-Gltă — o face accesibilă, şi deci populară, la toate nivelurile societății indiene. Deşi exaltând pe Vişnu ca Ființă Supremă, poemul subliniază complementaritatea Siva şi Vişnu6. Din acest punct de vedere, Mahăbhărata poate fi considerată drept piatra unghiulară a hinduismului, într-adcvăr, aceşti doi zei, laolaltă

2 „Gândirea cântăreților vedici este concentrată asupra pre/entului, pe serviciile actuale ale zeilor, ale căror isprăvi trecute, mitice, le sunt dovada: viitorul prea îndepărtat nu îi interesează" (G. Dumezil, Mythe et epopee, voi. I, p. 221).

3 Stig Wikander a remarcat că toții celor cinci Păndava — Dharma, Văyu, Indra şi Gemenii — corespund listei trifuncționale a zeilor vedici: Mitra-Varuna (= Dharma), Indra (= Văyu şi Indra) şi Asvinii. Această listă nu oglindeşte situația religioasă din vremea când a fost terminat poemul (epocă dominată de Vişnu şi Siva), nici aceea a timpurilor vedice, când Soma şi Agni se bucurau de un rol important. Prin urmare, Mahăbhărata prezintă o stare de lucruri para vedică şi prevedică; cf, G. Dumezil, Mythe et epopee, I, pp. 42 sq.

4 Cf. M. Biardeau, „fitudes de mythologie hindoue", III, p. 54.

5 în Purăna, Vişnu e zugrăvit adesea ca sălbatic, periculos, iresponsabil, „nebun"; dimpotrivă, Siva este prezentat de multe ori ca unul care izbuteşte să-1 domolească. Cf. textele citate de David Kinsley, „Through trie looking glass", pp. 276 sq.

6 Privitor la diferitele aspecte ale acestei complementarități, cf. J. Gonda, Vişnuism and Sivaixm, pp. 87 sq.

cu Marea Zeiță (Sakti, Kălî, Durgă), au dominat hinduismul din primele secole ale erei noastre până azi.

Complementaritatea Siva-Vişnu corespunde întrucâtva complementarității funcțiilor antagonice specifice marilor zei (creativitate/distrugere etc.). A înțelege această structură a divinității echivalează cu o revelație şi constituie, totodată, modelul de urmat spre a obține eliberarea, într-adevăr, Mahăbhărata descrie şi exaltă, pe de o parte, lupta dintre Bine şi Rău, dharma şi adharma, luptă care capătă greutatea unei norme universale, căci ea guvernează viața cosmică, societatea şi existența personală; dar, pe de altă parte, poemul aminteşte că realitatea ultimă — Brahman-«/w<:w al Upanişadelor — este dincolo de dharma/arharma şi de orice altă pereche de contrarii. Altfel spus, eliberarea presupune înțelegerea raporturilor dintre cele două „moduri"" ale

realului: realitatea imediată, adică istoric condiționată, şi realitatea ultimă. Monismul upanişadic negase validitatea realității imediate. Mahăbhărata, mai ales în părțile sale didactice, propune o doctrină mai amplă: pe de o parte, se reafirmă în ea monismul upanişadic, colorat de experiențe teiste (vişnuiste); pe de altă parte, se acceptă orice soluție soteriologică ce nu este explicit contrară tradiției scripturare.

193. Revelația Iui Krşna

La prima vedere poate părea paradoxal că opera literară care zugrăveşte un înfricoșător război de exterminare şi sfârşitul unui yuga constituie, în acelaşi timp, modelul exemplar al oricărei sinteze spirituale săvârşite de hinduism. Tendința concilierii contrariilor caracterizează gândirea indiană, din epoca Brahmanelor, dar importanța rezultatelor ei se poate vedea mai ales în Mahăbhărata. Esențialmente, se poate spune că poemul7 (1) propovăduieşte echivalența Vedăntei (i.e. a doctrinei Upanişadelor) cu Sărnkhya şi cu Yoga; (2) stabileşte egalitatea celor trei „căi" (marga), reprezentate de activitatea rituală, cunoaşterea metafizică şi practica Yoga; (3) se străduieşte să justifice un anumit mod de existență în timp, altfel spus îşi asumă şi valorizează istoricitatea condiției umane; (4) proclamă superioritatea unei a patra „căi" soteriologice: devoția pentru Vişnu (= Krşna).

Poemul prezintă Sărnkhya şi Yoga în fazele lor presistematice. Prima înseamnă „adevărata cunoaştere" (tattva jnâna sau „cunoaşterea Sinelui" (ătmaboddha); în această privință, Sâmkhya prelungeşte speculația upanişadică. Yoga înseamnă orice activitate care duce Şinele la Brahman şi, în acelaşi timp, îi conferă numeroase „puteri". Cel mai ades, această activitate echivalează cu ascetismul. Termenul yoga înseamnă câteodată „metodă", uneori „forță" sau „meditație"8. Cele două darsana sunt considerate echivalente. După Bhagavad-Gîtă „numai spiritele mărginite opun Sărnkhya şi Yoga, nu şi înțelepții (pandităh). Cine stăpâneşte una dintre ele dobândeşte roadele amândurora ... Sărnkhya şi Yoga nu sunt decât una" (V, 4-5).

Tot în Bhagavad-Gîtă este riguros demonstrată omologia între cele trei „căi" soteriologice. acest episod celebru debutează prin „criza existențială" a lui Arjuna şi se sfârşeşte printr-o revelație exemplară privind condiția umană şi „căile" de eliberare. Văzându-1 deprimat din pricina bătăliei în care va fi obligat să-şi ucidă prietenii şi verii, Krşna îi dezvăluie lui Arjuna mijloacele de a-şi îndeplini datoriile de kşatra fără a se lăsa înlănțuit de karma. In mare, revelațiile lui Krşna tratează: 1) structura Universului; 2) modalitățile Existentului; 3) căile de urmat spre a dobândi eliberarea finală. Dar Krşna are grijă să adauge că această „Yoga

7 în special în porțiunile „pseudoepice" şi didactice (cărțile XII, XIII etc.).

8 Această varietate de sens corespunde unei reale diversități morfologice; cf. M. Eliade, Le Yoga, pp. 157 sq.

antică" (IV, 3), care este „misterul suprem", nu este o inovație; el ÎJ predase Iui Vivasvat, care i-a revelat apoi lui Mânu, şi Mânu 1-a transmis lui Ikşvăku (IV, 1). „Prin această tradiție 1-au cunoscut regii-nv; dar cu timpul Yoga a dispărut din lumea aceasta" (IV, 2). Ori de câte ori ordinea (dharma) şchiopătează, Krşna se manifestă pe sine (IV, 7), adică dezvăluie, într-un chip potrivit „momentului istoric" dat, această înțelepciune exemplară. (Este doctrina lui avatăra.) Cu

alte cuvinte, dacă Bhagavad-Gîtă se prezintă istoric ca o nouă sinteză spirituală, ea nu apare „nouă" decât în ochii noştri de fiinţe condiţionate de Timp şi de Istorie9.
S-ar putea spune că esenţa doctrinei revelate de Krsna e cuprinsă în această lapidară formulă: înţelege-Mă şi imită-Mă! Căci tot ceea ce el dezvăluie despre fiinţa sa proprie şi despre „comportamentul" său în Istorie trebuie să-i slujească drept model exemplar lui Arjuna: acesta găseşte sensul vieţii sale istorice şi totodată dobândeşte eliberarea înţelegând ce este Krsna şi ce face el. De altfel, Krşna însuşi insistă asupra valorii exemplare şi sqteriologice a modelului divin: „tot ceea ce face Căpetenia, ceilalţi fac la fel: canonul pe care el îl ţine, lumea îl urmează" (III, 21). Şi adaugă, referindu-se la sine însuşi: „Pentru mine f...], nu mai există nimic de înfăptuit în cele trei lumi [...] şi totuşi continui să rămân în acţiune" (III, 23). Krşna se grăbeşte să dezvăluie semnificaţia profundă a acestei activităţi: „Daca nu aş fi întotdeauna neobosit, în acţiune, în toate părţile, oamenii mi-ar urma exemplul. Luminile ar înceta sa existe dacă eu nu mi-aş îndeplini lucrarea; aş fi cauza confuziei universale şi aş duce la pieirc fiinţele" (III, 23-24; după traducerea lui E. Senart).
Arjuna trebuie, prin urmare, să urmeze comportarea lui Krşna: adică, în primul rând, sa continue să acţioneze, pentru a nu contribui, prin pasivitatea sa, la „confuzia universală". Dar, ca să poată să acţioneze „în maniera lui Krşna", el trebuie să înţeleagă atât esenţa divinităţii, cât şi modurile ei de manifestare. De aceea, Krşna se revelează: cunoscându-1 pe Dumnezeu, omul cunoaşte în acelaşi timp modelul pe care trebuie sa-1 urmeze. Or, Krşna începe prin a revela că Fiinţa şi Nonfiinţa rezida în el şi că întreaga Creaţie —- de la zei până la minerale — descinde din el (VII, 4-6; IX, 4-5 etc.). El creează fără încetare lumea cu ajutorul prakrti-d sale, dar această activitate continuă nu îl înlănţuie: el nu este decât spectatorul propriei sale creaţii (IX, 8-10). Or, exact această valorizare în aparenţă paradoxală a activităţii (lui karman) constituie învăţătura capitală revelată de Krsna: imitându-1 pe Dumnezeu, care creează şi susţine lumea, fără să participe la ea, omul va învăţa să facă acelaşi lucru. „Nu e de ajuns să te abţii de la fapta pentru a te elibera de ea: numai prin inacţiune nu atingi desăvârşirea", căci „fiecare este condamnat la acţiune" (III, 4-5). Chiar dacă omul se abţine de la faptă, în sensul strict al cuvântului, o întreagă activitate inconştientă, produsă de cele trei guna (III, 5) continuă să-1 înlănţuie de lume şi să-1 integreze în circuitul karmic.
Condamnat ia acţiune — căci „acţiunea este superioară inacţiunii" (III, 8) —, omul trebuie să îndeplinească faptele prescrise, cu alte cuvinte, „datoriile", actele care îi incumbă în virtutea situaţiei sale particulare. „Legea proprie (svadharma), chiar şi imperfectă, este mai bună decât Legea altuia, chiar desăvârşită" (paradharma: III, 35). Aceste activităţi specifice sunt condiţionate de cele trei guna (XVII, 8 sq.; XVIII, 23 sq.). Krşna repetă în nenumărate ocazii că gunele vin de la el; dar ele nu îl condiţionează: „nu cu sunt în ele; ele sunt în mine" (VII, 12).
9 Acest lucru nu e lipsit de incidenţă pentru oricare interpretare occidentală a spiritualităţii indiene; căci dacă este justificată reconstituirea istoriei doctrinelor şi tehnicilor indiene, străduindu-se să preci/ece inovaţiile, dezvoltările şi modificările lor succesive, nu trebuie uitat că, din punctul de vedere al Indiei, contextul istoric al unei „revelaţii"" nu are decât o dimensiune limitată: „apariţia" sau „dispariţia" unei formule soteriologice pe planul Istoriei nu poate să ne spună nimic în ceea ce priveşte „originea"" sa. După tradiţia indiană, atât de puternic reafirmată

de Krsna, diversele „momente istorice" — care sunt în acelaşi timp momente ale devenirii cosmice — nu creează doctrina, ci doar scol la lumina xilei formule apropriate mesajului intemporal. Cf. M. Eliade, l^e Yoga, pp. 161 sq.

Lecția care se degajă de aici e următoarea: deşi acceptă „situația istorică" creată de gune (şi trebuie să o accepte, căci gune le vin de la Krşna) şi deşi acționează conform nevoilor acestei „situații" — omul trebuie să refuze să-şi valorizeze faptele sale şi să acorde o valoare absolută condiției proprii.

194. „A renunța la roadele faptei tale"

în acest sens, se poate spune că Bhagavad-Gltă se străduieşte să „salveze4' toate faptele omeneşti, să „dea temei" oricărei acțiuni profane: căci, prin chiar faptul că nu se mai bucură de „roadele" lor, omul transformă actele sale în sacrificii, adică în dinamisme transpersonale care contribuie la menținerea ordinii cosmice. Or, Krşna o reaminteşte, numai actele săvârşite ca sacrificiu nu înlănțuie (III, 9). Prâjăpati a creat sacrificiul pentru ca Cosmosul să se poată manifesta şi pentru ca oamenii să poată trăi şi să se înmulțească (III, 10 sq.). Dar Krşna dezvăluie că şi omul poate colabora la perfecțiunea operei divine: nu numai prin sacrificii propriu-zise (acelea care constituie cultul vedic), ci şi prin toate faptele sale, oricare ar fi natura lor. Când diferiți asceți şi yogini îşi „sacrifică" activitățile lor psiho-fiziologice, ei se detaşează de aceste activități, le dau o valoare transpersonală (IV, 25 sq.); şi făcând aceasta „toți cunosc într-adevăr sacrificiul, şi prin sacrificiu îşi şterg păcatele" (IV, 30).

Această transmutație a activităților profane în ritualuri este posibilă prin Yoga. Krşna îi revelează lui Arjuna că „omul de acțiune"10 se poate salva, altfel spus, se poate sustrage urmărilor participării sale la lume, continuând totuşi să acționeze. Singurul lucru ce trebuie respectat e următorul: el trebuie să se desprindă de actele sale si de rezultatele lor, altfel spus, „sărenunțe la roadele faptelor sale" (phalatrsnăvairâgya), să acționeze impersonal, fără pasiune, fără dorință, ca şi cum ar acționa prin procură, în locul altuia. Dacă îndeplineşte riguros regula aceasta, faptele sale nu vor mai însămânța noi potențialități karmice, nu îl vor mai aservi ciclului karmic. „Abandonând rodul acțiunii, mereu mulțumit, liber de orice legătură, oricât ar lucra, în realitate el nu săvârşeşte nimic..." (IV, 20).

Marea originalitate a Bhagavad-Gltă este de a fi insistat pe această „yoga a faptei", care se realizează numai „renunțând la fructele actelor tale". Aceasta este şi cauza principală a succesului său, fără precedent în India. Căci de acum înainte îi este permis oricărui om să spere mântuirea, grație lui phalatrstiăvairăgya, chiar atunci când, din motive foarte diferite, el va fi obligat să continue să participe la viața socială, sa aibă o familie, griji, să ocupe funcții, să săvârşească chiar fapte „imorale" (precum Arjuna, care trebuie să-şi ucidă vrăjmaşii în război). A acționa cu detaşare, fără a fi mânat de „dorința fructului", înseamnă a dobândi o stăpânire de sine şi o seninătate pe care numai Yoga le poate da. După cum spune Krşna: „Deşi înfăptuieşte neîncetat, el rămâne credincios doctrinei Yoga". Această interpretare a tehnicii Yoga este caracteristică pentru uriaşul efort de sinteză din Bhagavad-Gltă, care voia să împace toate vocațiile: cea ascetică, cea mistică, ori cea consacrată activității în lume.

Pe lângă această Yoga accesibilă tuturor, şi care constă în renunţarea la „fructele faptei", Bhagavad-Gltă expune lapidar şi o tehnică yogica propriu-zisă, rezervată contemplativilor (VI, n sq.). Krşna decretează că: „Yoga este superioară ascezei (tapas), superioară chiar cunoaşterii (jnăna), superioară sacrificiului" (VI, 46). Dar meditaţia yogica nu îşi atinge ţelul final decât dacă discipolul se concentrează în Dumnezeu: „Cu sufletul senin şi nestăpânit de teamă [...],

10 „Omul de acţiune", adică acela care nu se poate retrage din viaţa civilă pentru a se salva prin intermediul cunoaşterii, al ascezei sau al devoţiunii mistice.

stăpânindu-şi mintea şi fără încetare gândindu-se la Mine, el trebuie să practice Yoga luându-Mă pe Mine drept scop suprem" (VI, 14). „Cel ce Mă vede pretutindeni şi toate le vede în Mine, pe acela nu-1 voi părăsi niciodată şi niciodată el nu Mă va părăsi. Cel care, concentrându-se în unitate, mă adoră pe Mine, cel ce locuiesc în toate fiinţele, acel yogin în Mine locuieşte, oricare ar fi modul său de a trăi" (VI, 30-31; sublinierea noastră, n.a.).

Toate acestea reprezintă triumful practicilor Yoga şi ridicarea devoţici mistice (bhakti) la rangul de „cale" supremă, în plus, în Bhagavad-Gltă apare conceptul de graţie, anunţând dezvoltarea luxuriantă pe care o va lua în literatura vişnuită medievală. Dar rolul hotărâtor pe care 1-a avut în impulsionarea teismului nu epuizează importanţa Bhagavad-Gltei. Această operă fără egal, cheie de boltă a spiritualităţii indiene, e susceptibilă de a fi valorizată în contexte diferite. Prin faptul că pune accentul pe istoricitatea omului, soluţia oferită de Gîtă este, desigur, cea mai cuprinzătoare şi, e important de adăugat, cea mai adecvată pentru India modernă de acum integrată în „circuitul Istoriei". Căci, tradusă în termeni familiari occidentalilor, problema tratată în Gîtă este următoarea: cum să se rezolve situaţia paradoxală creată de dublul fapt că omul, pe de o parte, se află în Timp, este menit Istoriei şi că ştie, pe de altă parte, că va fi „condamnat" dacă se lasă irosit de temporalitate şi de propria sa istoricitate, şi că, prin urmare, va trebui, cu orice preţ, să găsească, în lume, o cale care să atingă un plan transistoric şi atemporal.

Am văzut soluţia oferită de Krşna: să-ţi faci datoria (svadharma) în lume, dar fără să te laşi ispitit de dorinţa fructelor faptei (phalatrsnăvairăgya). Deoarece întreg Universul este creaţia, ba chiar epifania lui Krşna (= Vişnu), a trăi în lume, a participa la structurile sale nu constituie o „faptă rea". „Fapta rea" este de a crede că lumea, timpul şi istoria dispun de o realitate proprie şi independentă, că nu există, adică, nimic altceva în afara lumii şi a temporali-tăţii. Ideea este, desigur, panindiană; dar cea mai coerentă expresie a ei a primit-o în Bhagavad-Gltă.

195. „Separare" şi „totalizare"

Pentru a aprecia rolul considerabil al Bhagavad-Gltei în istoria religioasă a Indiei, trebuie să ne amintim soluţiile propuse de Sârnkhya, de Yoga şi de buddhism. Potrivit acestor şcoli, eliberarea cerea, ca o condiţie sine qua non, desprinderea de lume, ba chiar negarea vieţii umane ca mod de a exista în Istorie11. Descoperirea „durerii universale" şi a ciclului infinit al reîncarnăriilor12 orientase căutarea salvării spre o ţintă precisă: eliberarea trebuia să implice refuzul de a urma impulsurile vieţii şi normele sociale. Retragerea în singurătate şi practicile ascetice constituiau preliminarii indispensabile. Pe de altă parte, salvarea prin gnosă era comparată cu o „trezire", cu o „eliberare de legături", cu „smulgerea legăturii de pe ochi" etc. (cf. § 136). Pe scurt, salvarea

presupunea un act de ruptură: disocierea de lume, loc de suferință şi temniță înțesată de sclavi.
Devalorizarea religioasă a lumii a fost facilitată de estomparea Zeului creator. Pentru Sârnkhya-Yoga, Universul a început să existe grație „instinctului teleologic" al Substanței primordiale (prakrti). Pentru Buddha problema nici nu se pune; oricum, Buddha contestă existența lui Dumnezeu. Devalorizarea religioasă a lumii este însoțită de o exaltare a spiritului

1' Desigur, etapa „clasică" a dar'sanelor Sărnkhya şi Yoga este anterioară cu mai multe secole redactării Bhagavad-Gitei. Dar tendințele lor caracteristice — anume metodele elaborate în vederea separării spiritului de experiența psihomentală — sunt atestate încă din epoca Upanişadeior.

12 Amintim că fatalitatea transmigrației făcea zadarnică sinuciderea.

sau a Sinelui (ăttnan, puruşa). Pentru Buddha însuşi, deşi el îl respinge pe ătman ca monadă autonomă şi ireductibilă, eliberarea se obține grație unui efort de natură „spirituală".

Radicalizarea treptată a dualismului Spirit-Materie aminteşte de dezvoltarea dualismului religios, care a dus la formula iraniană a celor două principii contrare, reprezentând Binele si Răul. După cum am remarcat în mai multe rânduri, timp de multă vreme, opoziția Bine/Rău nu era decât unul din multele exemple de diade şi polarități — cosmice, sociale, religioase — care asigurau alternanța ritmică a vieții şi a lumii. Pe scurt, ceea ce a fost apoi izolat în cele două principii antagonice, Bine şi Râu, era la început doar una dintre numeroasele formule prin intermediul cărora se exprimau aspectele antitetice, dar complementare, ale realității: ziuă/noapte; bărbat/femeie; viață/moarte; fecunditate/sterilitate; sănătate/boală etc.13. Altfel spus, Binele şi Răul făceau parte din acelaşi ritm cosmic, prin urmare, şi uman, pe care gândirea chineză 1-a formulat în alternanța celor două principii yang şi y in (§ 130).

Devalorizarea Cosmosului şi a vieții, schițată în Upanişade, cunoaşte expresiile cele mai riguroase în ontologiile „dualiste" şi metodele de separare elaborate de Sămkhya-Yoga şi buddhism. Putem compara procesul de fixare care caracterizează aceste etape ale gândirii religioase indiene cu radicalizarea dualismului iranian, de la Zarathustra până la maniheism. Zarathustra, la fel, considera lumea ca un „amestec" între spiritual şi material. Credinciosul, săvârşind corect sacrificiul îşi separa esența sa celestă (menok) de manifestarea materială (gete)14. Dar pentru Zarathustra şi pentru mazdeism Universul era opera lui Ahurâ Măzdâ. Lumea a fost coruptă abia după aceea de către Ahriman. Dimpotrivă, maniheismul şi numeroase secte gnostice atribuiau Creația puterilor demonice. Lumea, viața şi omul însuşi sunt produsul unui şir de activități dramatice, sinistre sau criminale, în cele din urmă, această creație monstruoasă şi vană este supusă nimicirii. Eliberarea este rezultatul unui lung şi dificil efort de a separa spiritul de materie, lumina de întunericul care o ține captivă.

Desigur, diferitele metode şi tehnici indiene, urmărind eliberarea spiritului printr-o serie de „separări" din ce în ce mai radicale, au continuat să aibă adepți multă vreme după apariția Bhagavad-Gltei'. Căci refuzul vieții şi mai ales al existenței condiționate de către structurile socio-politice şi de către istorie devenise, după Upanişade, o soluție soteriologică prestigioasă. Totuşi, Gltă reuşise să integreze într-o curajoasă sinteză toate orientările religioase indiene, deci

si practicile ascetice ce presupuneau abandonarea comunității şi a obligațiilor sociale. Dar, mai ales, Gltă efectuase resacralizarea Cosmosului, a vieții universale si chiar a existenței istorice a omului. După cum am văzut, Visnu-Krşna nu e numai Creatorul şi Stăpânul lumii, el resanctifică prin prezența sa întreaga Natură.

Pe de altă parte, tot Vişnu este acela care distruge periodic Universul la sfârşitul fiecărui ciclu cosmic. Altfel spus, totul este creat şi regizat de Dumnezeu. Prin urmare, „aspectele negative" ale vieții cosmice, ale existenței individuale şi ale Istoriei primesc o semnificație religioasă. Omul nu mai este ostatic într-un Cosmos-temnița care s-a creat singur, pentru că lumea este lucrarea unui Dumnezeu personal şi atotputernic. Mai mult: a unui Dumnezeu care n-a abandonat lumea după ce a creat-o, ci care continuă să fie prezent în ea şi activ la toate nivelurile, de la structurile materiale ale Cosmosului până la conştiința omului. Calamitățile cosmice şi catastrofele istorice, ba chiar distrugerea periodică a Universului, sunt regizate de către Vişnu-Krşna; ele sunt deci teofanii, lucru care îl apropie pe Dumnezeu din Bhagavad-Gltă de Iahve, Creatorul Lumii şi Stăpânul Istoriei, aşa cum 1-au înțeles profeții (cf. § 121). De altfel, nu este lipsit de interes să reamintim că, aşa cum revelația din Gltă a avut loc în timpul

13 Ve/i M. Eiiade, La nostalgie des origines, pp. 332 sq.

14 Cf. § 104. Urmăm interpretarea propusă de G. Gnoli; cf. M. Eiiade, „Spirit, Light and Seed", pp. 18 sq.

unui îngrozitor război de exterminare, tot aşa profeții au propovăduit sub „teroarea istoriei", sub amenințarea dispariției iminente a poporului evreu.

Tendința de totalizare a realului, care caracterizează gândirea indiană, îşi află în Bhagavad-Gltă una din expresiile cele mai convingătoare. Săvârşită sub semnul unui Dumnezeu personal, această totalizare conferă o valoare religioasă chiar unor manifestări indeniabile de „rău" şi de „nenorocire", precum războiul, trădarea sau asasinatul15. Dar mai ales resacralizarea vieții şi a existenței umane e cea care a avut urmări considerabile în istoria religioasă a Indiei, în primele secole ale erei noastre, tantrismul, de asemenea, se va strădui să transmute funcțiile organice (hrană, sexualitate etc.) în sacramente. Totuşi, acest tip de sacralizare a trupului şi a vieții se dobândea printr-o tehnică yogică extrem de complexă şi grea. într-adevăr, inițierea tantrică era rezervată unei elite, în vreme ce mesajul Bhagavad-Gltei se adresa tuturor categoriilor de oameni şi încuraja toate vocațiile religioase. Era privilegiul devoțiunii aduse unui Dumnezeu personal şi impersonal, creator şi destructor, întrupat şi transcendent, în acelaşi timp.

15 Dintr-un anumit punct de vedere s-ar putea spune că Bhagavad-Gltă reia concepția arhaică a realității totale imaginată ca alternanță de principii opuse, dar complementare.

Capitolul XXV

SUFERINȚELE IUDEILOR: DE LA APOCALIPSĂ LA EXALTAREA TOREI

196. începuturile eshatologiei

Capitolele 40-55 din Cartea lui Isaia constituie o lucrare aparte, cunoscută sub numele de Deutero-Isaia („Al doilea Isaia"). Textul a fost redactat în ultimii ani ai Exilului babilonian, de către un autor necunoscut, probabil executat în urma unui proces (cf. Isaia, 52: 13-53: 12).

Mesajul contrastează puternic cu celelalte profeţii, mai întâi prin optimismul său, dar şi printr-o îndrăzneaţă interpretare a istorici contemporane. Marele rege Cyrus, instrument al voinţei lui Iahve (41: 42), pregăteşte distrugerea Babilonului. Cei care au putut să creadă în superioritatea zeilor babilonieni vor fi repede reduşi la tăcere, căci aceştia sunt idoli, inerţi şi neputincioşi (40: 19 sq.; 44: 12-20 etc.). Iahve singur este Dumnezeu: „Eu sunt cel dintâi şi cel din urmă; şi nu există alt Dumnezeu în afară de mine" (44: 6; cf, şi 45: 18-22). „Eu sunt Dumnezeu şi nu este nimeni asemenea Mie" (46... 9).
E vorba de cea mai radicală afirmare a unui monoteism sistematic, deoarece însăşi existenţa celorlalţi zei este negată. „N-ai zdrobit Tu pe Rahab, n-ai spintecat tu Balaurul? Nu eşti tu cel care a secat marea si apele Adâncului celui fără fund, cel ce adâncimile mării le-ai făcut cărare largă pentru cei răscumpăraţi ai Tăi?" (51: 9-10). Creaţia, precum şi Istoria, deci şi Exilul şi Slobozirea, sunt opera iui Iahve. Eliberarea celor deportaţi este văzută ca un Nou Exod. Dar, de astă dată, este vorba de o reîntoarcere triumfală: „Croi-voi o cale în deşert, izvoare în loc uscat" (43: 19). „Munţii şi colinele vor izbucni în strigăte de veselie înaintea voastră [...]. în locul spinilor va creşte chiparosul, în locul urzicilor va creşte mirt" (55: 12-13; cf. 40: 9-11; 54: 11-14). Noul Exod nu va fi făcut în grabă: „Căci voi nu veţi ieşi în grabă şi nu veţi pleca fugind, în fruntea voastră va merge Domnul şi în urma voastră tot el, Dumnezeul lui Israel" (52-12). Alte neamuri vor fi şi ele cuprinse în răscumpărarea care se pregăteşte: „întoarceţi-vă către Mine şi veţi fi mântuiţi, voi cei ce locuiţi la marginile pământului, căci eu sunt Dumnezeu, şi nu e altul" (45: 22; cf. 56: 1-7, despre prozeliţii lui Iahve). Totuşi, Israel se va bucura mereu de poziţie privilegiată, aceea de naţiune dominantă.
Căderea Ierusalimului, dispariţia regatului lui Iuda şi Exilul erau în fond judecata divină anunţată de către profeţi. Acum, când pedeapsa era împlinită. Iahve înnoia Legământul. De data aceasta, Legământul va fi veşnic (55: 3) şi răscumpărarea irevocabilă (45: 17, 51: 6, 8). Căci „cu îndurare veşnică mă voi milostivi de tine, spune Răscumpărătorul tău, Domnul". (54: 8). Cei luaţi în robie, eliberaţi de către Iahve, se vor reîntoarce în Sion „cu cântări de biruinţă şi o bucurie veşnică va încununa capul lor. Bucuria şi veselia vor veni peste ei, iar întristarea şi suspinarea se vor depărta de ei" (51: 11).
Entuziasmul, exaltarea, viziunile beatifice ivite din certitudinea iminentei mântuiri nu au pereche în toată literatura anterioară. Osea, Ieremia, lezechiel îşi proclamaseră credinţa în răscumpărarea lui Israel. Dar autorul lui Deutero-Isaia este primul profet care elaborează o eshatologie. El vesteşte, într-adevăr, zorii unei ere noi. între cele două epoci — aceea care se

sfârşeşte şi cea care trebuia să înceapă dintr-o clipă în alta — există o radicală deosebire. Ceilalţi profeţi nu propovăduiau sfârşitul unei epoci tragice şi apropierea alteia, fericită şi desăvârşită, ci sfârşitul purtării scandaloase a lui Israel, regenerarea sa printr-o reîntoarcere sinceră către Dumnezeu. Dimpotrivă, Al doilea Isaia prezintă inaugurarea unei noi epoci ca pe o istorie dramatică, comportând o serie de acte prodigioase hotărâte de Dumnezeu: 1) dărâmarea Babilonului de către Iahve (43: 14-15 e te.), prin unealta sa, Cyrus (41: 24 etc.), sau prin Israel (41: 14-16); 2) răscumpărarea lui Israel, adică slobozirea exilaţilor (49: 25-26), străbaterea

pustiului (55: 12-13), sosirea la Ierusalim (40: 9-11) şi strângerea laolaltă a tuturor celor ce fuseseră împrăştiaţi prin lume (41: 8-9); 3) întoarcerea lui Iahve în Sion (40: 9-11); 4) înnoirea ţării prin reconstrucţii (44: 26) şi înmulţirea populaţiei (44: 1-5), ba chiar prin schimbări de tip edenic (51: 3); 5) convertirea neamurilor către Iahve şi repudierea propriilor zei (51: 4-5)1. Acest scenario eshatologic va fi reluat şi dezvoltat de către profeţii următori (§ 197). Dar nici unul nu va reuşi să egaleze forţa vizionară şi profunzimea spirituală a lui Al doilea Isaia.

Patru poeme, numite Cântările Slujitorului (42: 1-4; 49: 1-6; 50: 49; 52: 13-53: 12), exprimă în mod original şi dramatic suferinţele poporului evreu. Interpretarea lor a dat naştere la nenumărate controverse. Foarte probabil „Slujitorul lui Iahve" (ebhed yahveh) întruchipează elita iudee deportată. Durerile sale sunt considerate o ispăşire a păcatelor întregului popor. „Slujitorul lui Iahve" acceptase toate înjosirile: „Spatele 1-am dat spre bătăi [...] şi faţa mea nu am ferit-o de ruşinea scuipărilor" (50: 6). Durerea deportării este un sacrificiu prin care păcatele lui Israel se şterg: „El a luat asupră-şi suferinţele noastre şi cu durerile noastre a fost împovărat [... J. El a fost străpuns pentru păcatele noastre şi zdrobit pentru fărădelegile noastre. El a fost pedepsit pentru mântuirea noastră şi prin rănile lui toţi ne-am vindecat" (53: 5).

Exegeza creştină a văzut în „Slujitorul lui Iahve" anticiparea lui Mesia. Numeroase pasaje justificau această interpretare. Căci „Iahve a făcut să cadă asupra lui fărădelegile noastre [...]. Ca un miel dus spre junghiere [...] fără de glas [...] pentru păcatele noastre a fost adus spre moarte" (53: 6-8). Victimă voluntară, „Slujitorul" a fost numărat „printre păcătoşi în timp ce pentru fărădelegile multora suferea şi pentru cei păcătoşi şi-a dat viaţa" (53: 12). Dar, scăpat de „chinurile sufletului, el va vedea lumina şi se va sătura [...] şi cu cei puternici va împărţi prada" (53: 11-12). Mai mult încă: Iahve va face din „Sluga Sa" „lumina popoarelor, ca să ducă mântuirea Mea până la marginile pământului" (49: 6).

Aceste texte se înscriu printre culmile gândirii religioase ebraice. Proclamarea salvării universale prin suferinţele „Slujitorului lui Iahve" anunţă creştinismul.

197. Agheu, Zaharia, profeţi eshatologici

De la reîntoarcerea lor, în ~ 538, deportaţii au fost confruntaţi, pe lângă alte chestiuni urgente, cu aceea a reconstrucţiei Templului. Noul sanctuar nu mai aparţinea dinastiei regale, ci poporului, care se angajase să suporte cheltuielile. Piatra unghiulară a fost pusă în ~ 537; la puţină vreme după asta, lucrările au fost oprite. Abia în ~ 520, ca urmare a unei schimbări politice, construcţia a fost reluată. Criza care zguduia Imperiul persan a trezit un nou val de exaltare eshatologică. Zorobabel, care fusese numit înalt comisar, şi marele preot losua, susţinuţi de profeţii Agheu şi Zaharia, îşi concentrară eforturile pentru reclădirea sanctuarului, în ~ 515 Templul a fost sfinţit, dar Zorobabel, socotit drept nesigur de regimul persan, fusese îndepărtat.

Cf. G. Fohrer, History of Izraelite Religion, pp. 328 sq.

379

Suferinţele iudeilor: de la Apocalipsă la exaltarea Tarei

Pentru entuziaştii îmbătaţi de profeţiile recente, aceasta a însemnat începutul unui nou şir de dezamăgiri, întrucât judecata divină se împlinise, se punea întrebarea când se va ivi epoca eshatologică anunţată de către Deutero-Isaia. Pentru Agheu, noua eră începuse atunci când Zorobabel pusese piatra unghiulară (2: 15-19). Şi el vestea pentru ziua în care se vor sfârşi

lucrările un cutremur de pământ, căderea „regilor neamurilor", nimicirea armatelor lor şi instaurarea iui Zorobabel ca rege mesianic (2: 20-23)2. Totuşi, când Templul a fost în cele din urmă sfinţit, se punea întrebarea de ce eschatonul se lăsa aşteptat. Unul din răspunsurile cele mai plauzibile explica întârzierea prin decăderea comunităţii. Dar, aşa cum s-a întâmplat de multe ori în istorie, reculul transfigurării universale prezise de Deutero-Isaia a modificat concepţia despre mântuire şi, treptat, speranţa eshatologică s-a stins.

Vom cântări mai târziu consecinţele acestei descumpăniri pentru istoria ulterioară a Israelului. Cu toate astea, nu se poate subestima importanţa profetismului eshatologic. Agheu şi Zaharia insistă asupra deosebirii radicale dintre cele două vârste, cea veche şi cea nouă. Pentru Zaharia, prima era caracterizată prin voinţa lui Iahve de a distruge, cea de a doua prin dorinţa sa de a salva (l: 1-6; 8:14-15). Mai întâi, va avea loc nimicirea popoarelor răspunzătoare de tragedia lui Israel (1: 15), urmată de un „belşug de bunuri" revărsat de Iahve asupra Ierusalimului (1: 17; 2: 5-9 etc.). Dumnezeu îi va nimici pe păcătoşii lui Iuda (5: 1-4), va alunga nedreptăţile din ţară (5:5-11) şi îi va aduna laolaltă pe exilaţi (6: 1-8 etc.). în cele din urmă, o domnie mesianică va fi proclamată la Ierusalim şi popoarele vor veni „să-1 caute pe Iahve Sabbaot la Ierusalim si să se roage înaintea Domnului" (8: 20-22; cf. 2: 15).

Profeţii asemănătoare se întâlnesc în textul numit Apocalipsă lui Israel (Isaia, cap. 24-27)3. Aceleaşi teme vor fi reluate în secolul al IV-lea, de Deutero-Zaharia (9: 11-17; 10: 3-12) şi de către profetul loil4. Scenariul eshatologic conţine toate sau o parte din aceste motive: nimicirea neamurilor, eliberarea lui Israel, strângerea laolaltă la Ierusalim a celor ce fuseseră deportaţi, transfigurarea paradisiacă a ţării, instaurarea suveranităţii dumnezeieşti sau a unei domnii mesianice, convertirea finală a popoarelor. Putem distinge în aceste imagini edenice modificarea eshatologică a mesajului „profeţilor optimişti" de dinainte de Exil5.

De la Deutero-Isaia, dimineaţa eschatonului era considerată ca iminentă (cf. Isaia, 56: 1-2; 61: 2). Uneori, profetul îndrăzneşte să-i reamintească lui Iahve că întârzie să reclădească Ierusalimul (Isaia, 62: 7). Totuşi, el ştie că vina le revine păcătoşilor, căci „nelegiuirile voastre au săpat un abis între voi şi Dumnezeul vostru" (59: 2)6. Pentru Deutero-Isaia, ca şi pentru profeţii de după Exil, inaugurarea noii ere va fi precedată de răsturnări istorice grandioase (căderea Babilonului, atacul neamurilor împotriva Ierusalimului, urmat de nimicirea lor).

Extinderea răscumpărării eshatologice şi la alte popoare este plină de consecinţe pentru dezvoltarea ulterioară a religiei lui Israel, în Deutero-Isaia (Isaia, 51: 4-6), Iahve, adresându-se tuturor naţiunilor, vorbeşte de „mântuirea" sa, care „va veni ca lumina", „în ziua aceea, omul îşi va îndrepta privirea către Ziditorul său şi ochii lui se vor întoarce către Sfântul lui Israel" (17: 7). Răscumpărarea universală este şi mai explicit proclamată de Sofonie (3: 9): „Atunci voi da popoarelor buze curate, pentru ca toate să poată invoca numele lui Iahve şi să-i slujească lui laolaltă". Deşi, cel mai adesea, salvarea este promisă tuturor, ea va fi accesibilă mai ales

2 Idei similare la Zaharia (8: 9-13 etc.).

•* Dumnezeu va judeca pe toţi duşmanii lui Israel, capitalele lor vor fi dărâmate, dar supravieţuitorii vor lua parte la banchetul mesianic alături de Iahve, pe Muntele Sion (24: 21-25: 12).

4 După războiul eshatologic împotriva neamurilor vinovate faţă de Iahve şi Israel, va începe o

epocă paradisiacă, de bogăţie şi pace (loil, 4: 2-3, 12; 4: 18-21).
5 G. Fohrer, op. cit., p. 340.
6 Profetul Malahia (secolul al V-lea) refuză să precizeze data „zilei lui Iahve". Importantă este pregătirea interioară, căci „ziua sosirii sale" (3: 2) poate oricând să survină.

Ierusalimului, centrul naţional şi religios al lui Israel (Isaia, 2: 2-4; 25: 6 sq.; 56: 7; leremia, 3: 17; Zaharia, 8: 20 sq.).
Alături de asemenea profeţii, interesând doar lumea istorică, se întâlnesc preziceri de tip mai arhaic (cf. § 12), privind Cosmosul în totalitatea sa. Agheu (2: 6) anunţă că Iahve „va cutremura cerul şi pământul, marea şi uscatul". Judecata de Apoi va fi însoţită de catastrofe cosmice care vor nimici lumea (Isaia, 34: 4; 51: 6). Dar Iahve va crea „ceruri noi şi un pământ nou şi nimeni nu-şi va mai aduce aminte de vremurile trecute" (Isaia, 65: 17). Noua creaţie va fi indestructibilă (66: 22) şi Iahve va fi „o lumina veşnică" (60: 20). Chiar Ierusalimul va fi înnoit (Zaharia, 2: 5-9) şi va primi „un nume nou, pe care îl va rosti gura lui Iahve" (Isaia, 62: 2). Ca în atâtea alte scenarii eshatologice, înnoirea Creaţiei va comporta anumite elemente „paradisiace": bogăţii nenumărate, belşug fără egal, dispariţia bolilor, viaţa lungă, pace veşnică între oameni şi între animale, purificarea de orice necuraţii etc. Dar osia Universului restaurat în perfecţia sa originală va fi oraşul Ierusalim, adevărat „Centru al Lumii".
198. Aşteptarea Regelui mesianic
Potrivit profeţiilor eshatologice, lumea reînnoită va fi cârmuită de Iahve7 sau de un rege desemnat de către Dumnezeu şi care va domni în numele său. Acest rege, numit în general „Unsul" (măsiah), era considerat ca fiind coborâtor din seminţia lui David. Isaia vorbeşte despre un „Prunc", un „fiu pentru tronul lui David" (9: 1-6), despre „o mlădiţă din tulpina lui lesei" (11: 1), care va domni cu dreptate într-o lume paradisiacă, în care „lupul va locui laolaltă cu mielul, leopardul se va culca lângă căprioară, viţelul şi puiul de leu vor mânca împreună, şi un copil îi va paşte" (11:6). Zaharia împarte demnitatea mesianică între autoritatea temporală şi puterea spirituală, Zorobabel şi marele-preot losua (4: 1-6; 10: 6-14). într-o altă profeţie el descrie intrarea în Ierusalim a Regelui mesianic „drept şi biruitor, smerit şi călare pe asin" (9: 9-10).
E important să precizăm că formula „Unsul lui Iahve" era la început aplicată regelui care cârmuia ţara. Personajul eshatologic a fost comparat cu un rege. Mai târziu s-a vorbit de ungerea preoţilor, a profeţilor şi a patriarhilor8. A fi „uns" de Iahve însemna un raport cât mai strâns cu Dumnezeu. Dar, în Vechiul Testament, „Mesia" eshatologic nu este o fiinţă supranaturală, coborâtă din cer spre a mântui lumea. Răscumpărarea este exclusiv opera lui Iahve. Mesia este un muritor, mlădiţă din tulpina davidică, ce se va aşeza pe tronul lui David şi va domni cu dreptate. Unii istorici au conchis că aşteptarea lui Mesia apare în cercurile animate de entuziasmul eshatologic, rămase totuşi credincioase monarhiei davidice. Dar aceste grupuri nu reprezentau decât o minoritate şi, de aceea, aşteptarea mesianică nu a exercitat o influenţă semnificativă9. Problema este însă mai complexă. Originalitatea gândirii religioase ebraice este în afară de orice îndoială, dar ideologia regală elaborată de ea comporta asemănări cu rolul „răscumpărător" al regelui din marile monarhii orientale10.

S-a făcut comparaţia între profeţiile eshatologice şi mesajul marilor profeţi de dinaintea Exilului: primii nu sperau o transformare radicală a omului şi o nouă calitate a existenţei, ci

7 Isaia, 24: 23; 33: 22; 43: 15; 44: 6; „Domnul va împăraţi peste ei în Muntele S ion" (Miheia, 4: 7; cf. 2: 13); Zaharia, 9: 1-8 etc.

8 Vezi, S. Mowinckel, He That Cometh, pp. 56 sq.

9 Cf. G. Fohrer, op. cit., p. 350.

10 Cf., inter alia, G. Widengren, Sakrales Konigtum, pp. 30 sq.; S. Mowinckel, He That Cometh, 280 sq. şi passim.; H. Ringgren, „Konig und Messias" etc.

381

Suferinţele iudeilor: de la Apocalipsă la exaltarea Torei

o eră nouă si, pornind de aici, crearea unei lumi noi; omul ar fi indirect, şi oarecum automat, transformat prin acest miracol al lui Iahve. Profeţiile eshatologice ar arăta, deci, o oarecare neînţelegere a mesajului marilor profeţi şi o iluzie optimistă privind voinţa lui Dumnezeu de a mântui poporul iui Israel1'. Trebuie remarcat totuşi că speranţa într-o înnoire cosmică, comportând restaurarea omului în integritatea sa primordială, este o concepţie centrală a religiozităţii arhaice, în special aceea a paleocul ti valorilor (cf. § § 12 sq.). Orice eshatoiogie reia, prelungeşte şi revalorizează ideea că creaţia, lucrare divină, prin excelenţă, este singura în stare să înnoiască şi să sanctifice existenţa umană. Desigur, aşteptarea eshatologică de după Exil izvora dintr-o altă experienţă religioasă decât aceea a marilor profeţi, dar ea nu era mai puţin semnificativă, în cele din urmă, era vorba de a renunţa la speranţa unei perfecţiuni spirituale realizabile prin eforturi personale şi de a întări credinţa în atotputerea lui Dumnezeu şi în promisiunea salvării.

E adevărat că întârzierea eschatonuliii a sfârşit prin a întări autoritatea orientărilor opuse, de tiplegalist şi ritualist. Dar speranţele eshatologice nu au dispărut niciodată definitiv (cf. § 203).

199. Spre desăvârşirea legalismului

In timpul celor două secole de pace sub suzeranitatea persană, reforma Jegalistă, începută înainte de Exil şi continuată în captivitate, a fost definitiv consolidată. La Babilon, circumcizia a fost revalorizată ca simbol prin excelenţă al apartenenţei Ia poporul lui Iahve. Respectarea Sabbatului a devenit dovada fidelităţii faţă de Legământ (Isaia, 56: 1-8; 58: 13-14). Codul de prescripţii rituale conţinut în Levitic (cap. 17-26) a primit forma definitivă în timpul Exilului. Numit „Legea Sfinţeniei" şi atribuit Iui Moise, acest cod reglementează sacrificiile de animale, relaţiile şi interdicţiile sexuale, calendarul sărbătorilor, detaliile de cult, insistând pe curaţii si necuraţii rituale. Ca şi Brahmana (cf. § 76), „Legea Sfinţeniei" ritualizează funcţiile vieţii si comportamentele sociale. Scopul său este de a păstra curăţia lui Israel, spre a-1 pregăti pentru o nouă cucerire a pământului făgăduit de îahve. Supravieţuirea poporului nu va fi posibilă decât în măsura în care identitatea sa etnică si spirituală va fi salvată în mijlocul unei lumi străine şi impure.

Reclădirea vieţii naţionale nu mai este aşteptată, cum era la marii profeţi, printr-o convertire interioară săvârşită prin spirit, ci printr-o organizare eficace a comunităţii sub autoritatea absolută a Legii (Torăh). Cultul se concentrează mai puţin pe exaltarea lui Dumnezeu, cât pe „sfinţenia" lui Israel, adică pe puritatea sa ritualică, ameninţată constant de păcate. Expierea păcatelor

publice ia o importanţă considerabilă, confirmată de instituirea Marii Iertări (Yom Kippurim). „Sistemul de ispăşire este atât de bine alcătuit, încât nu lasă vreun loc speranţei într-o ordine nouă, mai bună. Nu există în povestirile sacerdotale vreo urmă de eshatoiogie sau de mesianism. Pentru credincioşii săi, Israel dispune de toate instituţiile necesare mântuirii sale, perpetuării sale de-a lungul veacurilor"12. Sacerdoţiul era singura autoritate capabilă să supravegheze aplicarea Legii. Hierocraţia, care a dominat viaţa religioasă în timpul perioadei persane, îşi edificase structurile încă din Exil.

Neemia, un evreu care a trăit la curtea regelui Artaxerxes I, a ajuns spre anii ~ 430 guvernatorul ludeei şi a obţinut învoirea de a reclădi zidurile Ierusalimului. El a procedat, de asemenea, la reforme religioase (între altele, a cerut îndepărtarea preoţilor căsătoriţi cu

"Cf.G. Fohrer.p.352.

n A. Caquot, „La judai'sme depuis la capîivite de Babylone", p. 143.

neisraelite). Se cunoaşte destul de puţin istoria unui alt şef religios, Ezdra, care a continuat13 — probabil în primii ani ai secolului al V-lea — misiunea lui Neemia. Şi el acorda o importanţă capitală „curăţiei rituale" a lui Israel şi a impus desfacerea căsătoriilor mixte. Nu este vorba, desigur, de o măsură rasială. Primejdia era de ordin religios, căci, prin intercăsătorii, integritatea iahvismului era ameninţată. Reforma lui Ezdra a dus totuşi la o segregare etnică şi rasială şi la consolidarea legalismului, care va domina de acum înainte religia lui Israel. Conform tradiţiei (Neemia, 8), Ezdra a organizat o adunare „de bărbaţi, femei, şi toţi câţi erau în stare să înţeleagă", în cursul căreia a citit „cartea Legii lui Moise". E imposibil de precizat dacă era vorba de Pentateuch sau doar de o secţiune a lui. Dar, începând de la această citire solemnă, religia lui Israel posedă „în mod oficial" Scrierile Sfinte.

Foarte curând, Legea (Torăh) se confundă cu Pentateuch-ul. Transmiterea orală a tradiţiei este înlocuită de studierea şi explicarea textelor scrise. Ezdra a fost considerat primul „cărturar" sau „învăţat al Legii". Cărturarul a devenit un adevărat model de conduită religioasă. (Vezi, mai departe, p. 385, elogiul cărturarului făcut de Ben Sirah = lisus, fiul lui Sirah.) Dar, treptat, o nouă idee se iveşte, aceea a Torei orale. Alături de Legea scrisă, Moise ar fi primit de la Dumnezeu instrucţiuni suplimentare, transmise de atunci încoace prin viu grai. Acest corpus de exegeză constituia Mişna („memorizare"). Era, în fond, o formă de legitimare a ceea ce se putea numi de acum „ezoterism", adică transmitere iniţiatică de doctrine secrete14. Cu timpul, opera „învăţaţilor" a fost învestită cu o autoritate asemănătoare aceleia a Torei (cf. § 201).

Pentru lucrarea noastră, ar fi inutil să trecem în revistă toate operele elaborate, remaniate sau editate în secolele care au urmat reformei lui Ezdra. în timpul acestei perioade a fost alcătuită Cartea Cronicilor, un anumit număr de Psalmi şi de scrieri profetice15, şi au fost remaniate numeroase texte mai vechi. Tot în această perioadă s-a accentuat tensiunea dintre cele două tendinţe religioase contrarii care s-ar putea denumi, aproximativ, cu numele de „universalistă" şi „naţionalistă". Prima prelungea speranţa profeţilor eshatologi de a vedea într-o zi „popoarele" adorându-1 pe Iahve drept singurul Dumnezeu. Dimpotrivă, „naţionaliştii" proclamau caracterul exclusiv al Revelaţiei şi îşi concentrau eforturile pentru apărarea integrităţii etnice a J ui Israel. în

fond, conflictul era mai complex şi mai nuanţat.

200. Personificarea înţelepciunii divine

Evenimentul cel mai important, şi care va avea urmări considerabile în istoria iudaismului, a fost confruntarea cu elenismul, încă din perioada bronzului târziu, grecii avuseseră raporturi strânse cu Palestina, în primul mileniu afluxul lor a crescut continuu si s-a prelungit chiar sub suzeranitatea persană16. Dar, influenţa culturii elenistice a luat proporţii considerabile mai ales după victoriile lui Alexandru. Limba, cultura şi instituţiile greceşti (şcoli, gimnazii etc.) s-au propagat peste tot, nu numai în diaspora, ci şi în Palestina, guvernată după moartea lui Alexandru (~ 323) de către Ptolemei, suveranii Egiptului17.

13 Dar după Morton Smith (care acceptă concluziile lui Kellerman) Neemia ar fi fost acela care a continuat reforma începută de Ezdra; cf. Palestinian Parties and Poittics that shapedthe Old Tesîament, pp. 120 sq. Ve/i ibid., pp. 126 sq., analiza procesului întreprins de Neemia.

14 O exegeză asemănătoare justifica validitatea doctrinelor Mahăyâna şi a tehnicilor tantrice, precum şi „revelaţiile" hermetice, apocaliptice sau gnostice.

15 Reamintim: Canea lui Iov este datată de mai mulţi istorici ca ţinând de perioada postexilică.

16 Cf. Morton Smith, Palestinian Parties and Politics that shaped the Old Testament, pp. 58 sq., 228 sq.

17 E. Bickermann, Der Gott der Makkabăer, pp. 59 sq.; V. Tcherikover, Hellenistic Civilization and the Jews, pp. 9() sq.; Martin Hengel, Judaism and Hellenism, I, pp. 65 sq.

383

Suferinţele iudeilor: de la Apocalipsă la exaltarea Torei

Ca şi la romani, istoria evreilor era încărcată, mai ales de la Profeţi încoace, de semnificaţii religioase. Altfel spus, evenimentele istorice, transformând şi modelând destinul politic al lui Israel, erau totodată susceptibile de a constitui tot atâtea momente importante în istoria mântuirii. Pentru evrei, politica naţională era una cu activitatea religioasă: curăţenia rituală, deci mântuirea lui Israel, era soildară cu autonomia politică. Influenţa crescândă a elenismului se făcea simţită, în Palestina, în diversele orientări politice, religioase şi culturale. Aristocraţia şi anumite pături ale burgheziei se străduiau să introducă idei şi instituţii promovate de această Aufklarung a elenismului. Această politică „liberală" şi cosmopolită, care ameninţa însăşi identitatea naţională, era respinsă de către celelalte categorii sociale, în primul rând de mediile religioase conservatoare şi de populaţia rurală. Tensiunea dintre aceste două tendinţe opuse va duce la răscoala Maccabeilor (§ 202).

Diversele orientări ideologice şi religioase care au sfâşiat poporul evreu de la cucerirea lui de către Alexandru (~ 332) şi până la transformarea Palestinei în provincie romană (~ 69) şi-au lăsat amprenta în numeroase lucrări compuse la Ierusalim sau în diaspora. Trebuie să precizăm totuşi că amploarea acelui Zeitgeist din epocă era atât de puternică încât se pot găsi idei elenistice până şi în textele care fuseseră redactate cu intenţia de a le critica sau respinge.

Personificarea înţelepciunii (hokmă) se numără printre creaţiile religioase cele mai originale din această perioadă. Primele nouă capitole din Proverbe (carte scrisă probabil la mijlocul secolului al III-lea î.Hr.) exaltă originea divină a înţelepciunii şi îi enumera calităţile. „Iahve m-a creat la începutul lucrărilor lui, înainte de lucrările lui cele mai de demult. Eu am fost din veac întemeiată

de la început, înainte de a se fi făcut pământul. Nu era adâncul când am fost născută..." (8: 22-24). înțelepciunea a „descoperit prevederea", prin ea „domnesc regii [...], cârmuiesc căpeteniile şi mai-marii sunt judecătorii pământului" (8: 12 sq.). Unii autori au văzut în această concepție o influență a filosofici greceşti. Totuşi, sophia, ca entitate divină şi personificată, apare destul de târziu; o găsim mai ales în scrieri hermetice, la Plutarh şi la neoplatonicieni18. Alți savanți au evidențiat paralele semitice înainte de influențele greceşti, în special „înțelepciunea lui Ahikar" de la Elefantina19. S-au căutat antecedente pentru hokmă chiar în cultul Zeițelor-Mame (Isis sau Aştarte); dar înțelepciunea nu este soția lui Dumnezeu; născută de Acesta, ea s-a ivit din gura Lui.

Pe bună dreptate, Bousset şi Gressmann au subliniat importanța, în gândirea religioasă ebraică, a „ființelor intermediare" între om şi Dumnezeu, mai ales în epoca elenistică20. Unele şcoli de înțelepciune au promovat hokmă la rangul de autoritate supremă, în calitate de mediatoare a Revelației. Dar, după cum vom vedea îndată, interpretările şi revalorizările înțelepciunii, diverse şi contradictorii, oglindesc o criză în profunzime, care ar fi putut să schimbe radical înfățişarea iudaismului.

201. De Ia disperare la o nouă teodicee: Koheleth-u\ şi Ecclesiasticul (=Cartea înțelepciunii lui lisus, fiul Iui Sirah)

Ecdesiastul (sau Koheleth-u\21) este în general socotit, împreună cu Cartea lui Iov, o mărturie patetică a zguduirii provocate de prăbuşirea doctrinei răsplății. Contrar teologiei din cărțile

IS M. Hengel, Iudaism and Hellenism, I, p. 154 şi II, p. 98, n. 298 (izvoarele antice şi bibliografia.

19 Cf. studiile lui W. A. Albright, C.I.K. Story şi H. Donner, anali/ațe de M. Hengel, op. cit., I, 154 sq,, II, 99.

20 W. Bousset-H. Gressmann, Die Religion des Judentums im spâthellenistischen Zeiialier (ediția a 3-a), pp. 319, 342sq.;cf.M.Hengel,I,p. 155.

21 Semnificația termenului este nesigură; Koheleth se referă probabil la „cel ce stăpâneşte o adunare" sau „oratorul"; cf. M. lhngcl,Judaism and Hellenism, I, p. 129.

sapiențiale, autorul Koheleth-ului insistă asupra caracterului inexplicabil al actelor lui Dumneze Nu numai că nebunul şi cel înțelept (2: 15 sq.), omul şi dobitocul („precum moare unul, moa şi celălalt") (3 : 19) împărtăşesc aceeaşi soartă, dar „în locul dreptății este fărădelegea; în loc celui drept, cel nelegiuit" (3 : 16). Autorul judecă din proprie experiență: el a văzut, făi deosebire, „dreptul pierind în dreaptatea sa, nelegiuitul supraviețuind în fărădelegea lui" (7:15 Calm, aproape detaşat, asemeni unui filosof, el revine mereu asupra aceleiaşi teme: „exişi drepți cărora li se răsplăteşte ca unor nelegiuiți" (8 : 14; cf. 9 : 2). La urma urmei, nu se mi poate vorbi despre „dreptatea" lui Dumnezeu (5 : 7 etc.). în plus, nu se mai poate pricep semnificația Creației, nici sensul vieții: „că omul nu poate să înțeleagă toate câte se fac sul soare, dar se osteneşte căutându-le, fără să le dea de rost" (8: 17). Căci nu se poate „înțeleg* ceea ce face Dumnezeu de la început şi până la sfârşit" (3: 11). El nu-şi mai revarsă nici mânia nici îndurarea sa. Sentimentul vinovăției, ca şi nădejdea iertării sunt la fel de zadarnice Dumnezeu s-a depărtat de oameni; lui nu-i mai pasă de destinul lor.

Refrenul, devenit celebru, „totul este deşertăciune si vânare de vânt!" îşi află justificarea în descoperirea precarităţii şi inechităţii vieţii umane. Autorul îi fericeşte „pe morţi mai degrabă decât pe cei vii" şi mai ales pe „cel ce n-a venit pe lume" (4 : 2-3). Chiar şi înţelepciunea este deşertăciune (l : 16-17; 2 :15; 9 : 11). Cu toate acestea, Ecclesiastul nu se revoltă împotriva lui Dumnezeu. Dimpotrivă, întrucât soarta omului este „în mâna lui Dumnezeu" (9 : 1), trebuie profitat de „zilele dăruite lui de Dumnezeu, căci aceasta este partea sa" (5 : 17). Singura „bucurie menită omului" este de natură hedonistă. „Du-te, mănâncă-ţi pâinea în bucurie si bea cu inimă bună vinu! tău [.,.]. Bucură-te de viaţă cu femeia pe care o iubeşti [...]. căci aceasta este partea ta [...]. Tot ceea ce prinde mâna ta să săvârşească, fă-o cât de bine poţi, căci nu se află nici lucrare, nici socoteală, nici ştiinţă, nici înţelepciune, în şeol, unde te vei duce" (9 : 7-10).

Acest raţionalism pesimist a fost comparat cu unele şcoli filosofice greceşti. De la Voltaire, mulţi istorici şi exegeţi au sugerat influenţa stoicismului, a lui Epicur sau a hedoniştilor şcolii din Cyrene22, Influenţele culturii elenistice asupra iudaismului postexilic au fost multiple si prelungite (cf. § 202). Totuşi, în Koheleth ele nu se întâlnesc. Filosofii şi scriitorii greci criticaseră sever mitologiile şi teologiile tradiţionale. Or, departe de a nega existenţa lui Dumnezeu, autorul Koheleth-ului proclamă realitatea şi omnipotenţa sa23: eî nu osteneşte să repete că omul trebuie să profite de cele dăruite de Dumnezeu, în plus, Koheleth-ul nu respinge practicile cultuale, nici pietatea. Nu e deci vorba de ateism, ci de o tensiune între disperare şi resemnare, provocată de descoperirea indiferenţei Divinităţii. Pe bună dreptate a fost comparată această invitaţie de a te bucura de viaţă cu cântecul egiptean al hurpistului (§ 30) sau cu sfatul dat de Siduri lui Ghilgameş (§ 23).

Mai puţin patetică decât Koheleth, lucrarea lui Ben Sirah, cunoscută, de asemenea, sub numele de Ecclesiasticul (sau Siracida], este însă şi mai revelatoare privind criza în care se afla Israel. Compusă probabil între ~ 190-175, de către un scrib (soper), maestru al unei scoli de înţelepciune, cartea se adresează tinerilor evrei, fascinaţi de Aujklarung-ul elenistic. Ben Sirah este un patriot încredinţat de importanţa hotărâtoare (religioasă, dar şi politică) a purităţii Legii. El îi atacă pe bogaţi (13: 3, 18-23), pentru că ei sunt partizanii cei mai activi ai cosmopolitismului şi universalismului. Chiar la începutul cărţii sale, Ben Sirah se ridică împotriva ideologiei laice a elenismului: „Toata înţelepciunea este de la Domnul!" strigă el (1: 1), fapt care ii permite să identifice înţelepciunea (preexistentă în Dumnezeu) cu Tora. Lauda înţelepciunii, marele imn din cap. 24, constituie piscul cărţii, înţelepciunea îşi proclamă

,

22 Ve/i referinţele bibliografice ia M. Hengel, op. cit., II, pp. 77, n. 52.

23 Cf. M. Hengel,], p, 124.

385

Suferinţele iudeilor: de la Apocalipsă la exaltarea Torei

atât poziţia sa exaltată („Eu am ieşit din gura Celui Preaînalt..."), cât şi pogorârea sa în Ierusalim („Aşa în Sion m-am întărit şi [...] în Ierusalim este puterea mea": 24 : 11).

împotriva părerii susţinute de către „cosmopoliţi", reprezentanţi ai „Luminilor", Ben Sirah îl zugrăveşte pe maestrul de înţelepciune, învăţatul ideal, ca un cărturar adâncit în studiul Scripturilor: „el îşi consacră sufletul şi cugetul său Legii Celui Preaînalt. El scrutează înțe-

lepciunea celor drepți, şi răgazurile vremii sale le închină prorociilor. înțelesul ascuns al pildelor îi va căuta şi tainele proverbelor va pătrunde" etc. (39 : l sq.). Căci „toată înțelepciunea este în frica Domnului şi în toată înțelepciunea este împlinirea Legii" (19: 18). în literatura sapiențială, în special în Proverbe şi în unii Psalmi, adevăratul „drept" era înțeleptul care recunoaşte originea divină a ordinii cosmice şi a vieții morale, înțelepciunea era deci accesibilă oamenilor independent de religia lor. Dar Ben Sirah respinge această interpretare „universalistă"; el identifică înțelepciunea cu pietatea şi cultul. Tora „nu este alta decât Legea poruncită de Moise (24-23)24. Cu alte cuvinte, înțelepciunea este darul făcut de Dumnezeu numai lui Israel. Căci Dumnezeu a dat fiecărui neam câte un rege, „dar Israel este partea Domnului" (17: 14).

în teologie, Ben Sirah se întoarce pe poziții tradiționale. El critică opinia că Dumnezeu este indiferent față de destinul oamenilor: altfel spus, el respinge atât Koheleth-ul, cât şi filosofia grecească la modă în mediile cosmopolite din Ierusalim. El se străduieşte, mai ales, să justifice doctrina răsplății divine: proslăveşte perfecțiunea operei divine (39: 21,42; 20,29-32); aminteşte că cei credincioşi au o altă soartă decât nelegiuiții, „dintru început pentru cei buni cele bune s-au clădit, iar pentru cei răi, cele rele" (39: 30). După ce a „cugetat" îndelung, el încheie: „lucrările Domnului sunt bune toate" (39: 39). în cele din urmă, „Domnul singur va fi numit drept" (18: 2).

Această temerară reinstaurare a teodiceei tradiționale este însoțită de o acerbă critică a „adversarilor înțelepciunii", identificați cu apostații şi „libertinii" elenofili. Ben Sirah se roagă pentru eliberarea lui Israel de sub jugul „neamurilor celor străine": „Trezeşte mânia ta, revarsă furia ta, pierde-1 pe vrăjmaş, răpune-1 pe potrivnic [...]. Cei ce asupresc poporul tău să fie meniți pieirii!" (36: 8,11).

Şi totuşi, în celebrul capitol 24, înțelepciunea aminteşte că: „Am străbătut de jur-împrejur bolta cerurilor, şi în fundul adâncurilor am umblat, în valurile mării, şi în tot pământul, şi în tot poporul şi neamul sunt stăpână" (24 : 5). Altfel spus, înțelepciunea este prezentată ca o „putere care stăpâneşte lumea întreagă, natura şi omenirea (nu numai pe evrei)"25. Dar Ben Sirah va fi obligat să micşoreze şi în cele din urmă să uite dimensiunea universalistă a înțelepciunii, în luptă cu elenismul şi Sophia, „o înțelepciune putea să se impună în iudaism numai apropiindu-se de acel factor care juca un rol hotărâtor în această luptă: Legea [...]. Importanța lui hokmă pentru formarea religiei evreieşti în această luptă împotriva elenismului şi a Sophiei sale nu trebuie subestimată"26.

202. Primele Apocalipse: Daniel şi întâiul Enoch

Confruntarea cu elenismul a atins stadiul suprem sub domnia lui Antiochus IV Epiphanes 175-164). De câtva timp, deja, opoziția dintre cele două partide — al tobiazilor şi al oniazilor

24 în „lauda strămoşilor" (44: 1-49: 16), Ben Sirah exaltă marile figuri ale istoriei biblice: Enoch, Noe, Avraam, Isaac şi lacov, Moise etc. Text singular, fără asemănare în literatura sapiențială. (M. Hengel îl apropie de glorificarea eroilor în literatura elenistică, de viris illustribus; op. cit., I, p. 136). Dar autorul îşi pierde suflul, şi „elogiul" devine didactic şi în cele din urmă monoton.

25 W. Schencke, Die Chokma (Sophia) in derjiidischen Hypostasenspekulation, p. 29, M. Hengel (I, p. 160) aminteşte Logosul filosofilor stoici, care pătrunde şi dă formă Cosmosului: „Legea (logos) universală, care este adevărata înțelepciune, pătrunzând pretutindeni, este identică cu Zeus" (Zenon, citat de Diogene Laertios, VII, 88).

26 J. Fichtner,Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-judischen Ausprăgung, p. 127; cf. M. Hengel, I, p. 162.

— ameninţa să ia o formă violentă. Filoelenii cereau o reformă radicală, cu menirea de transforma iudaismul biblic într-o religie de tip „modern", asemănătoare cu alte creaţii sincretist contemporane, în ~167, profitând de o încercare de revoltă nereuşită din partea oniazilor adversarii lor 1-au sfătuit pe Antiochus să abroge Tora printr-un decret regal27. Templul dii Ierusalim a fost transformat într-un sanctuar sincretist al lui Zeus Olympus, identificat cu Baa fenician. Decretul interzicea sub pedeapsa cu moartea respectarea Sabbatului şi a sărbătorilor practica circumciziei şi posedarea de cărţi biblice. Peste tot în cuprinsul Palestinei li s-au ridicai altare zeilor păgâni şi locuitorii au fost obligaţi să le aducă sacrificii.
De la cucerirea Canaanului, mai ales în timpul monarhiei, israeliţii cunoscuseră tentaţia şi pericolul sincretismului religios (cf. § 113 sq.). Dar agresiunea lui Antiochus Epiphanes era mult mai gravă. Este adevărat că intenţia lui Antiochus nu era de a substitui pe Zeus Olympus lui Iahve, ci de a da un nume unui zeu care, pentru păgâni, era esenţialmente anonim28. De altfel, numeroşi autori greci şi romani îl apropiaseră pe Iahve de Zeus29.0 asemenea comparaţie, adevărat sacrilegiu pentru tradiţionalişti, putea fi acceptată de o bună parte din intellighentsia filoelenă, fascinată de grandioasa viziune religioasă şi filosofică a stoicismului. Dar o asemenea interpretare filosofică scăpa înţelegerii majorităţii israeliţilor: ei nu vedeau în Zeus decât unul din mulţii zei revelaţi de către păgâni, în plus, după cum recunoaşte mai târziu istoricul Ravius Josephus (Ant. Jud., 12, 320 şi 253), Antiochus era vinovat de numeroase sacrilegii (în primul rând, caracterul politeist al cultului implantat la Ierusalim), de jaf, de intoleranţă şi, mai ales, de persecutarea evreilor30.
Un preot, Mattathia, aparţinând familiei Hasmoneilor, a dat semnalul revoltei armate. El a fost, de la început, susţinut de un grup de zeloţi, „evlavioşii" (hassidim). După moartea lui Mattathia, unul dintre fiii săi, Iuda Maccabeul, a luat conducerea războiului, în ~164, el a ocupat Templul şi a restaurat cultul. Această victorie de ordin religios a fost considerată satisfăcătoare de către hassidim. Dar Maccabeii au continuat lupta pentru libertatea politică, pe care au reuşit să o obţină în ~ 128. Pentru prima oară după mai multe secole, evreii aveau iarăşi regi proprii, din familia Hasmoneilor31. Domnia lor a fost dezastruoasă şi, în ~ 63, populaţia a acceptat cu uşurare suzeranitatea romană.
Secolul scurs între agresiunea lui Antiochus Epiphanes şi transformarea Palestinei în provincie romană de către Pompei a fost hotărâtor pentru istoria şi religia poporului evreu. Pe de o parte, tentativa de păgânizare prin forţă a provocat un traumatism pe care evreii din Palestina nu au reuşit să îl uite: ei nu mai puteau să creadă în nevinovăţia păgânilor şi o prăpastie îi desparte de aici înainte de cultura elenistică32. Pe de altă parte, victoria militară a Maccabeilor a avut drept urmare o surprinzătoare creştere a influenţei politice a regatului iudeu, în plus, figura charismatică a lui Iuda Maccabeul a încurajat apoi alte insurecţii armate, de astă dată împotriva romanilor. Dar revolta din 66-70 s-a terminat prin distrugerea celui de al doilea Templu şi a Ierusalimului de către legiunile lui Titus. De asemenea, insurecţia condusă de Bar Kochba din

132-135 a fost sălbatic înăbuşită de Hadrian.
27 După E. Bickermann, extremiştii elenofili din Ierusalim sunt cei care 1-au împins pe Antiochus la violenţa exacerbată a represiunii; cf. Der Gott der Makkabăer, pp. 120 sq., şi passim. Autorii edictului de persecuţie erau înşişi tobiazii; cf. M. Hengel, I, p. 289.
28 E. Bickermann, op. cit., pp. 92 sq.
29 Cf. M. Hengel, op. cit., l, pp. 261 sq.; M. Simon, „Jupiter-Yahve", pp. 49 sq.
30 Cf. M. Simon,p. 51.
31 Persecuţia şi războiul Maccabeilor sunt analizate de către E. Bickermann, op. cit.; V. Tcherikover, Hellenistk Civilization and the Jews, pp. 175-234; S. K. Eddy, The King is dead, pp. 213-256. Vezi şi M. Hengel, I, pp. 277 sq.
32 Dar tendinţele sincretiste continuă să se dezvolte în Samaria, în Transiordania şi mai ales în diaspora grecofonă; cf. M. Hengel, I, p. 308.
387
Suferinţele iudeilor: de la Apocalipsă la exaltarea T or ei
Pentru scopul lucrării de faţă, ceea ce trebuie să ne reţină sunt mai ales creaţiile religioase ale epocii. Cum era de aşteptat, evenimentele istorice contemporane sunt transfigurate, încărcate de mesaje cifrate, integrate într-o viziune specifică a istoriei universale, în mediile de oameni „pioşi" (hassidim) îşi fac apariţia primele scrieri apocaliptice, Daniel şi cea mai veche secţiune a cărţii lui Enoch. „Pioşîi" constituiau o comunitate închisă; ei insistau pe respectarea absolută a Legii si pe necesitatea urgentă a pocăinţei. Importanţa considerabilă acordată căinţei era urmarea imediată a unei concepţii apocaliptice a istoriei, într-adevăr, spaima de istorie atinsese proporţii necunoscute până atunci. Prin urmare, proroceau Daniel şi Enoch I, lumea se apropie de sfârşitul ei: „pioşii" trebuie să se pregătească pentru judecata iminentă a lui Dumnezeu.
In forma sa actuală, cartea lui Daniel a fost terminată către -164. Autorul descrie evenimente recente sau contemporane sub formă de profeţii rostite cu mai multe secole înainte. Acest procedeu (vaticinia ex eventu) este caracteristic literaturilor apocaliptice33: el întăreşte credinţa în profeţii şi, prin urmare, îi ajută pe credincioşi să suporte încercările clipei prezente. Astfel, cartea lui Daniel înfăţişează un vis al lui Nabucodonosor (~ 605-562). Regele văzuse o statuie: capul ei era din aur, pieptul şi braţele din argint, pântecele şi coapsele din bronz, picioarele îi erau din fier şi din lut ars. Deodată o piatră s-a desprins şi a lovit statuia: „atunci s-au sfărâmat, în acelaşi timp, fierul, lutul, bronzul, argintul şi aurul şi au ajuns ca pleava de pe arie vara, şi vântul le-a luat cu sine fără să lase vreo urmă" (2: 32-36). Daniel interpretează astfel visul: capul de aur este Nabucodonosor; după el se va înălţa un alt regat, inferior, şi apoi un al treilea regat de bronz, care se va întinde peste întreg pământul. Al patrulea regat, „care va fi tare ca fierul", le va zdrobi pe celelalte, dar va sfârşi prin a fi nimicit. Atunci, „Dumnezeul Cerului va ridica un regat care nu va fi niciodată nimicit şi domnia de la acesta nu va trece la alt popor" (2:44). Regatele succesive, al asirienilor (i.e. regatul neobabilonian), al mezilor şi al perşilor, şi în cele din urmă cel al lui Alexandru, indică un proces accelerat de decădere. Dar mai cu seamă în vremea celui de al patrulea (adică cel al lui Antiochus Epiphanes) existenţa seminţiei lui Israel va fi grav ameninţată. Totuşi, arată Daniel, sfârşitul acestei lumi decăzute este aproape, şi Dumnezeu va clădi după aceasta regatul etern, în plus, Daniel povesteşte unul din propriile sale vise, în care a văzut patru

fiare uriaşe ieşind din mare. Fiarele reprezintă cele patru regate sortite să piară; apoi, domnia peste toate împărățiile va fi dată „poporului sfinților Celui Preamalt" (7: 27).

Pe scurt, amintindu-le evenimentele mărețe ale trecutului, anume şirul de catastrofe care nimiciseră imperiile militare, autorul lui Daniel urmărea un țel precis: să-i încurajeze şi să-i întărească pe coreligionarii săi. Dar succesiunea dramatică a celor patru regate exprimă, în acelaşi timp, o concepție unitară asupra istoriei universale. Este adevărat că imageria mitologică trădează o origine orientală. Tema celor patru regate succesive, simbolizate prin cele patru metale, se întâlneşte la Hesiod şi în Iran. Cât priveşte cele patru fiare, există numeroase precedente: babiloniene, iraniene, feniciene34. Tot astfel, „marele eon" despre care vorbeşte Enoch 7(16:1) poate fi comparat cu doctrina „Anului cel Mare"35. Totuşi, Daniel şi Apocalipsele evreieşti înfăţişează un element necunoscut în celelalte tradiții: evenimentele care constituie istoria universală nu mai oglindesc ritmul etern al ciclului cosmic şi nu mai depind de astre; ele se desfăşoară potrivit planului lui Dumnezeu^, în acest plan prestabilit, Israel joacă rolul

33 Cf. „Oracolul Olarului" egiptean, Oracolele lui Histaspe şi ale Sibilei etc.

34 Cf. W. Baumgartner, „Danielforschung", pp. 214-222; A. Bentzen, Daniel, pp. 57-67; A. Lacoque, Le livre de Daniel, pp. 49 sq.

35 Cf. M. Eliade, Le mythe de l'釘ernei retour, pp. 133 sq.; M. Hengel, I, pp. 191 sq.

36 în călătoria sa extatică la cer, Enoch vede tablele pe care e înscrisă istoria în întregimea sa (l Enoch, 81:1 sq.). Cu privire la acest motiv, cf, G. Widengren, The Ascension ofthe Apostle, în special pp. 27 sq.

central; istoria se grăbeşte către sfârşitul ei, adică triumful definitiv al lui Israel e iminent. Acest triumf nu va fi doar de ordin politic; în fond, desăvârşirea istoriei înseamnă mântuirea lui Israel, mântuire hotărâtă dintotdeauna de Dumnezeu şi înscrisă în planul Istoriei, în pofida păcatelor poporului său.

203. Unica speranță: Sfârşitul Lumii

La fel ca în alte tradiții, Sfârşitul Lumii este, în apocalipsele evreieşti, vestit prin numeroase cataclisme şi fenomene cosmice aberante: soarele va străluci în timpul nopții şi luna în timpul zilei, în fântâni va curge sânge, stelele vor devia de pe orbitele lor, din arbori va picura sânge, din măruntaiele pământului vor țâşni flăcări, pietrele vor începe să strige etc. (IVEzdra, 5: 4-12). Anul se va scurta, oamenii se vor omorî între ei, va fi secetă şi foamete etc.37 Şi, la fel ca în tradiția iraniană, la sfârşitul lumii va avea loc judecata universală, deci şi reînvierea morților,

Cartea lui Isaia (26: 19) făcuse deja aluzie la înviere („morții tăi vor trăi, trupurile lor vor învia"), dar acest pasaj nu poate fi datat. Prima referință incontestabilă se găseşte în Daniel, 12: 13: „tu te vei scula ca să primeşti moştenirea ta, la sfârşitul veacurilor"38. E vorba foarte probabil de o influență iraniană; dar trebuie ținut cont şi de concepțiile paleoorientale privind zeii vegetației (cf. § 118). Doctrina învierii va fi asiduu proclamată în literatura apocaliptică (IV Ezdra; I Enoch, 51: 1-3; 61: 5; 62: 14 sq.; Apocalipsul siriac al lui Baruh) şi de către farisei, în timpul propovăduirii lui lisus ea era universal acceptată, cu excepția saducheilor.

Cât priveşte Judecata de Apoi, Daniel (7: 9-14) o arată desfăşurându-se în prezența „Celui Vechi

de zile", „îmbrăcămintea lui era albă ca zăpada", stând pe un tron de flăcări: „judecata a început şi cărţile erau deschise", în visul său extatic, Enoch îl văzuse şi el pe Dumnezeu aşezat pe tron şi „cărţile pecetluite" şi asistase la judecata îngerilor căzuţi şi a apostaţilor, meniţi să fie aruncaţi într-un hău de jar (90: 20 sq.; Charles, Apocrypha, I, pp. 259-260). Imaginea „Celui Preaînalt", pe „tronul Judecăţii", reapare în IVEzdra: păcătoşii sunt sortiţi „cuptorului Gheenei", şi cei drepţi sunt răsplătiţi în „Raiul desfătărilor" (7: 33-37; Charles, II, p. 583). în urma Judecăţii, răul va fi şters pentru totdeauna, putreziciunea va fi înlăturată şi pretutindeni va învinge adevărul (IV Ezdra, 6: 26-28; Charles, II, pp. 576-577). Concepţia despre judecata eshatologică prin foc este foarte probabil de origine iraniană (cf. § 104).
într-o aceeaşi viziune a Celui Vechi de zile şi a Judecăţii, Daniel asistă la coborârea din cer a unei fiinţe „ca Fiul Omului": El a fost dus în faţa Celui Vechi de zile şi i s-a dat „stăpânirea, slava şi împărăţia" (7: 13-14). Prin expresia „Fiul Omului" (i.e. „Omul"), Daniel simbolizează poporul lui Israel în momentul suprem al triumfului eshatologic. Expresia va avea un mare succes în secolul I î.Hr.; este. de altfel, titlul pe care şi-1 va da lisus. Este vorba de o figură mitologică destul de familiară lumii elenistice, aceea a lui Anthropos sau a Omului Primordial. Mitul este de origine indo-iraniană (cf. Puruşa, Gayomart), dar precedentele imediate ale „Fiului Omului" (= „Omul") sunt de căutat în sincretismul religios irano-„caldean" (cf. § 216). Ideea Omului Primordial învestit cu o misiune eshatologică nu este biblică. Abia în iudaismul târziu se va vorbi despre un Adam preexistent Creaţiei39.

37 Cf. Le mythe de V eternei retour, pp. 148 sq.; P. Volz, Eschatologie, pp. 150 sq. Aceste clişee, proprii literaturilor apocaliptice, derivă dintr-un scenario mitico-ritual arhaic: sfârşitul lumii, urmat de o nouă Creaţie (§ 12; cf. Aspects du mythe, cap. IV-V).

38 Din aceeaşi epocă este / Enoch, 90: 33, şi lucrarea lui lason din Cyrene, redactată la puţin timp după moartea lui Iuda Maccabeul; cf. M. Hengel, I, p. 196.

39 în fapt, iudaismul nu ştia că Fiul Omului constituia o variantă a mitului Omului Primordial. Apocaliptica evreiască exaltă rolul eshatologic al Fiului Omului, dar nu face nici o aluzie la preexistenta sa; cf. S. Mowinckel, He That Cometh, pp. 420 sq. F. A. Borsch a pus cum trebuie în lumină mitologema orientală a Regelui, ca Fiu al Omului Primordial; cf. The Son of Mân in Myth and History, pp. 89 sq.

389

Suferinţele iudeilor: de la Apocalipsă la exaltarea Torei

Concepţia unitară a istoriei universale permitea deci să se descifreze semnificaţia eshatologică a epocii contemporane. Contrar vechilor cosmologii, care explicau decăderea progresivă şi ineluctabilă a lumii printr-o teorie de tip ciclic (pentru care expresia cea mai riguroasă era doctrina indiană a celor patru yuga), hasidicii îl proclamau pe Iahve drept singurul Stăpân al Istoriei, în cartea lui Daniel şi în I Enoch, Dumnezeu rămâne figura centrală: răul nu este clar personificat într-un Vrăjmaş al lui Iahve. Răul este zămislit de nesupunerea oamenilor (IEnoch, 98: 4 sq.) şi de revolta îngerilor căzuţi.
Dar decorul se modifică în chip sensibil în literatura apocaliptică. Lumea şi Istoria sunt considerate acum ca fiind dominate de forţele Răului, adică de Puterile demonice stăpânite de Satan. Primele menţionări ale lui Satan (Iov, 1: 6 sq.; 2:1 sq.; Zaharia, 3: l sq.) îl prezentau ca

aparținând curții cereşti a lui Iahve. El era „Vrăjmaşul" deoarece era personajul ceresc ostil omului (cf. § 115). Acum, Satan încarnează principiul Râului: el devine Vrăjmaşul lui Dumnezeu, în plus, o nouă idee se precizează: aceea a celor două vârste (sau două împărății): „împărăția de aici" şi „împărăția cealaltă", într-adevăr, găsim scris: „Cel Preaînalt n-a făurit o singură vârstă, ci două" (IV Ezdra, 7: 50)40. în vârsta aceasta „împărăția lui Satan" e sortită să triumfe. Sfântul Pavel îl desemna pe Satan ca pe „dumnezeul lumii acesteia" (// Corinteni, 4:4). Puterea lui va atinge culmea în preajma erei lui Mesia, când se vor înmulți catastrofele şi fenomenele neobişnuite arătate pe scurt mai sus (p. 388). Dar în bătălia eshatologică, Iahve îl va învinge pe Satan, va nimici sau va potoli toți demonii, va înlătura răul şi va clădi apoi împărăția sa, dând lumii viața, bucuria şi pacea eterne41. Unele texte vorbesc despre o întoarcere în Paradis şi, pornind de aici, despre abolirea morții ([V Ezdra, 8: 52-54). Totuşi, în ciuda perfecțiunii şi perenității sale, această lume nou-creată rămâne o lume fizică.
Figura lui Satan s-a conturat probabil sub influența dualismului iranian42. E vorba, în orice caz, de un dualism atenuat, căci Satan nu coexistă de la începuturi cu Dumnezeu şi nu este veşnic. Pe de altă parte, trebuie ținut seama de o tradiție mai veche, care concepea pe Iahve ca totalitate absolută a realului (i.e. ca o coincidentia opposiîorum), în care coexistau toate contrariile, deci şi „răul" (cf. § 59). Amintim celebrul caz al lui Saul: „Duhul lui Iahve s-a depărtat de la Saul şi un duh rău, venind de la Iahve, îl înfricoşa" (I Samuel, 16:14). Ca şi în alte religii, „dualismul" se precizează în urma unei crize spirituale, care pune sub semnul întrebării atât limbajul, cât şi postulatele teologice tradiționale, şi care duce, între altele, la o personificare a aspectelor negative ale vieții, ale realului şi ale divinității. Ceea ce a fost conceput până acum ca un moment în procesul universal (întemeiat pe alternanța contrariilor: zi/noapte; viață/moarte; bine/râu etc.) este de acum înainte izolat, personificat şi învestit cu o funcțiune specifică şi exclusivă, anume aceea a Răului (cf. § 195). Probabil că Satan este atât produsul unei „sciziuni" a imaginii arhaice a lui Iahve (urmare a reflecției privind misterul divinității), cât si al influenței doctrinelor dualiste iraniene. Oricum, figura lui Satan, ca încarnare a Răului, va juca un rol considerabil în formarea şi în istoria creştinismului, înainte de a deveni personajul faimos, cu nenumărate metamorfoze, din literaturile europene ale secolelor al XVIII-lea şi alXIX-lea.
40 în aceeaşi carte regăsim ideea arhaică a decăderii inevitabile a lumii: „Creația c de pe acum îmbătrânită; ea a trecut de puterea tinereții" (IV Ezdra, 4: 10).
41 Data eschatonului poate fi calculată de către „cei înțelepți"; vezi, inter alia, Daniel, 9: 22 sq.; /. Enoch, 10: 12; 89; 90: 17; IIEzdra. 4: 5,14: 11 etc. Cf. W. Bousset, Religionsdes Judentums, ediția a 2-a, pp. 283 sq.; P. Volz,Fschatologie. ediția a 2-a, pp. 141 sq.
42 Textele de la Qumran vorbesc despre două spirite create de Dumnezeu, unul bun şi unul rău (cf. § 223), doctrină care reaminteşte zurvanismul (§ 213).

l
Cât priveşte eschatonul şi noua Creație, literatura apocaliptică nu prezintă o concepție unitară. Cei ce au redactat cărțile apocalipselor prezintă cu toții calamitățile şi nenorocirile vremii de față ca „dureri ale naşterii" sau „dureri mesianice", căci ele preced şi vestesc venirea lui Mesia. Ca şi

la Isaia şi la profeţii postexilici, Mesia este văzut întotdeauna ca o fiinţă umană; anume, el este Regele Poporului lui Dumnezeu43. Să amintim doar un singur exemplu: Psalmii lui Solornon (lucrare redactată în secolul I Î.Hr.) conţine o rugăciune al cărei scop e de a grăbi venirea lui Mesia, fiul lui Da vid, pentru ca să-i zdrobească pe „stăpânitorii nedrepţi şi să cureţe de păgâni Ierusalimul" (17: 22-24). „El este un rege drept [...] şi sub domnia lui nu va exista nedreptate, căci toţi vor fi sfinţi şi regele lor va fi Mesia" (17: 26 sq., 29, 30).

Pentru unii, împărăţia lui Mesia aparţine chiar eonului de faţă; ea constituie, întrucâtva, o domnie interimară, anume millenium44. Această împărăţie mesianică este destinată să dureze 400, 500 sau 1000 de ani. Ea va fi urmată de Judecata Universală şi Sfârşitul Lumii. Mesia însuşi va pieri şi totul se va reîntoarce în „liniştea" primordială, adică în Haos. „Dar la capătul a şapte zile, eonul, care doarme acum, se va trezi" (IV Eidra, 7: 28 sq.; Charles, II, p. 582); altfel spus, va avea loc Noua Creaţie, învierea şi fericirea veşnică45.

Mai multe texte îl aşază pe Mesia printre fiinţele eterne, alături de Enoch, Ilie şi de alte personaje care au fost ridicate la Cer de către Dumnezeu. După unele izvoare rabinice, îndată după naşterea sa, Mesia a fost ascuns în Rai sau, împreună cu Ilie, în Cer46. Testamentul celor doisprezece patriarhi şi textele de la Qumran menţionează doi Mesia, un preot şi un rege, Mesia sacerdotal având întâietate. Testamentul lui Levi precizează că sub sacerdoţiul său „orice păcat va fi înlăturat [...] şi el însuşi va deschide porţile Raiului [...] şi le va da sfinţilor să mănânce din Arborele Vieţii" (18: 9-12). într-un cuvânt, Mesia sacerdotal va desfiinţa urmările păcatului originar47.

Adăugăm că propovăduirea lui lisus şi avântul creştinismului sunt strâns legate de fermentul spiritual caracteristic nădejdilor mesianice şi speculaţiilor eshatologice evreieşti dintre revolta Maccabeilor şi distrugerea celui de-al doilea Templu (cf. § 224).

l

204. Reacţia fariseilor: exaltarea Tor ei

în iudaism, ca şi în alte tradiţii, viziunile apocaliptice acţionau ca o apărare faţă de teroarea istoriei. Cei avertizaţi descifrau în catastrofele contemporane o prezicere reconfortantă. Cu cât situaţia poporului evreu se agrava, cu atât sporea convingerea că eonul de faţă se apropie de sfârşit. Pe scurt, agravarea spaimei anunţa iminenţa salvării. De acum încolo, valorizarea religioasă a suferinţelor provocate de evenimentele istorice va fi reiterată de multe ori, şi nu numai de către evrei şi creştini.

Nu este vorba de o evaziune de sub apăsarea istoriei, nici de un optimisţn hrănit cu fantasme. Literatura apocaliptică constituia o ştiinţă sacră, de esenţă şi de origine divină. După cum scrie

4:1 Cf. S. Mowinckel, He Thai Cometh, pp. 280 sq., cu o bogată bibliografie.

44 Ideea va fi elaborată de filosofia rabinică; cf. şi C. F. Moore, Judaism, II, pp. 375 sq.

45 Sanhedrin, 99 a, în care sunt citate diverse opinii rabinice; cf. si C. F. Moore, Judaism, H, pp. 375 sq.

46 H. L. Strack şi P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament und Talmud und Midrasch, II, p. 340.

47 Ringgren, La religion d'hrael, p. 350; S. Mowinckel, op. cit., p. 382. Speculaţiile în jurul vârstei mesianice au continuat în cercurile rabinice din primele secole ale erei noastre. Aceleaşi

motive revin cu asiduitate: distragerea păgânilor, triumful evreilor, bucuriile cu care Dumnezeu își răsplătește credincioșii etc. Unele texte adaugă că, în ziua aceea, toate popoarele se vor converti la credința în unicul Dumnezeu, Iahve (Moore, II, p. 371). Dar convingerea, scumpă tuturor autorilor Apocalipselor, că data eschatonului poate fi calculată, este părăsită. Mesia va sosi în ceasul ales de Dumnezeu. Până atunci, credincioșii trebuie să practice penitență, să se pocăiască și să se supună Legii (ibid., II, pp. 350 sq.).

autorul lui Daniel (2: 20-22), Dumnezeu „dă înțelepciunea înțelepților". „El dezvăluie cele mai adânci și mai ascunse lucruri, cunoaște ce se petrece în întuneric". Enoch, personaj legendar, imagine exemplară a înțeleptului și a profetului epocii primordiale48, devine acum foarte popular: el prevestise judecarea iminentă a oamenilor dinaintea Potopului și a îngerilor căzuți, în clipa de față, el proclamă o nouă revelație și cere căință, deoarece se apropie Judecata a doua. Ca și Daniel, Enoch primește știința sacră în visele și viziunile sale (/ Enoch, 13:8; 14: l; 83: l sq.; 93: l sq.). Misterele cerești îi sunt arătate de către îngeri, întreprinde călătorii extatice la Cer (cap. 12-36), în care Dumnezeu îl lasă să vadă tăblițele pe care este înscrisă istoria universală, de la început și până la sfârșit.
în dimineața Timpurilor, Dumnezeu dezvăluise știința secretă unor oameni renumiți prin evlavia lor și prin facultățile lor vizionare. Această învățătură era ezoterică, „pecetluită"; altfel spus, inaccesibilă profanilor. Ea a fost apoi transmisă câtorva ființe de excepție. Dar întrucât epoca primordială corespunde cu sfârșitul timpului (eschaton), știința sacră este din nou revelată și tot unui grup restrâns de inițiați, în / Enoch (1: 6), Fiul Omului este înfățișat ca inițiatul prin excelență, „stăpânul tuturor tainelor". Când se va înscăuna pe tron, „toate secretele înțelepciunii vor țâșni din gura sa" (ibid., 51:3). Calitățile lui sunt înțelepciunea și priceperea49. Adăugăm că tema „științei (salvifice) ascunse" este foarte populară în epoca elenistică (§ 209) si constituie temeiul tuturor școlilor gnostice (§ 229)50.
Autorii de Apocalipse au dezvoltat pe larg această concepție despre înțelepciunea ascunsă în Cer și inabordabilă oamenilor51. Viziunile și experiențele extatice jucau un rol capital în literatura apocaliptică (ca, de altfel, peste tot în lumea elenistică). Viziunile și extazurile confirmau autenticitatea adevăratului „profet și înțelept", în plus, experiențele extatice îmbogățeau progresiv corpusul științei revelate. Cartea lui Daniel descoperea doar istoria universală, în vreme ce textele care se reclamau de la „tradiția lui Enoch" cuprind întreaga lume, vizibilă și invizibilă: geografia pământească și cerească, astronomia și astrologia, meteorologia și medicina, în cazul „tradiției lui Enoch", misterele cosmologice revelau și exaltau, în același tip, lucrarea lui Dumnezeu. După cum observă M. Hengel (I, p. 208), maeștrii înțelepciunii hassidim erau mai puternic angajați decât Ben Sirah în controversa cu elenismul. Căci, în fond, prin intermediul „revelațiilor apocaliptice", ei posedau o știință superioară aceleia a grecilor, într-adevăr, știința lor îngloba- Cosmosul, Istoria și lumea celestă, și, în plus, destinul omului în momentul eschatonului, cunoaștere inaccesibilă rațiunii. Această concepție despre o știință ezoterică, totală și salvifică, susceptibilă de a fi câștigată prin viziuni extatice sau de a fi transmisă printr-o inițiere, este atestată și în alte tradiții religioase și va fi împărtășită de creștinismul antic.

Nici un alt curent de gândire evreiască n-a împrumutat atâtea idei elenistico-orientale ca apocaliptica, în pofida acestui fapt, temeiul apocalipticii rămâne tot concepţia vechi-testamentară a istoriei mântuirii52. Avem de-a face cu un fenomen spiritual foarte important, anume creativitatea religioasă suscitată de sincretism, într-adevăr, hasizii, autorii primelor Apocalipse, au primit şi asimilat idei derivate din mai multe sisteme sincretiste; dar aceste idei au îmbogăţit iudaismul şi au susţinut speranţa poporului evreu într-o perioadă excesiv de dificilă. De altfel, un proces analog se lasă descifrat în alte curente religioase. Sub conducerea „Maestrului

48 Potrivit tradiţiei, Enoch era unul din Patriarhii de dinainte de Potop, „el era întru Dumnezeu, apoi nu s-a mai aflat, căci Dumnezeu 1-a luat la El" (Geneza, 5: 24). în cele ce urmează, datorăm mult analizelor lui M. Hengel, op. cit., pp. 204 sq.

49 Vezi alte exemple la S. Mowinckel, op. cit., pp. 375 sq., 385 sq.

50 în India, doctrina gnosei secrete, comunicată în chip iniţiatic, este atestată din epoca Upanişadelor, dar va fi dezvoltată mai ales în literatura tantrică (cf. partea a III-a).

51 Cf. M. Hengel, I, pp. 206 sq.; II, 137, n. 630.

52 M. Hengel, I, p. 251.

Dreptăţii", grupul hasid al „esenienilor" s-a despărţit de restul comunităţii şi a hotărât să trăiască în deşert o viaţă monastică (§ 223); or, cel mai apropiat analog al organizării cenobitice a esenienilor este conventiculul închis, de tip grecesc. Chiar fariseii, al doilea grup derivând din hassidim, au integrat numeroase idei elenistice în doctrina Legii, dezvoltată de el53.

în cele din urmă, agresiunea sacrilegă a lui Antiochus Epiphanes şi revolta victorioasă a Maccabeilor au decis orientarea şi structurile viitoare ale iudaismului. „Zelul împotriva Torei" de care erau animaţi partizanii lui Antiochus a determinat „zelul pentru Tora" şi a sfârşit prin a consolida ontologia Legii54. Tora a fost ridicată la rang de realitate absolută şi eternă, model exemplar al Creaţiei. După R. Simon ben Laqisch (secolul al III-lea d.Hr.), existenţa lumii depinde de faptul că Israel acceptă Tora; fără aceasta, lumea s-ar reîntoarce în Haos55. Fiecare din cele 248 de comandamente şi 365 de prohibiţii care constituie Tora primeşte o semnificaţie cosmică. Omul, făurit de Dumnezeu cu 248 de mădulare şi 365 de vine, oglindeşte prin însăşi structura sa atât lucrarea lui Dumnezeu (Cosmosul), cât şi Revelaţia Sa (Legea)56. Tora este, în calitate de realitate absolută, izvorul vieţii. După cum scrie Hillel, „acolo unde există multă Tora, există şi multă viaţă" (Pirke Abbot, III, 7).

Dar exaltarea Torei a modificat radical destinul iudaismului. De la Profeţi încoace, religiozitatea ebraică era stimulată de tensiunea între tendinţele „universalistă " şi „particularistă". Cauza acestei opoziţii viguroase şi creatoare era caracterul esenţialmente paradoxal al Revelaţiei. într-adevăr, o revelare a lui Dumnezeu în istorie, adică limitată la poporul evreu, era proclamată universal valabilă, deşi considerată ca aparţinând exclusiv israeliţilor. în a doua jumătate a secolul al II-lea î.Hr., datorită dezvoltării surprinzătoare a diasporci şi, în parte, propagandei misionare, iudaismul era pe punctul de a deveni o religie universală. Dar reacţia împotriva actelor sacrilege ale lui Antiochus a dus la ceea ce s-a numit „statornicirea întru Tora"57; or, o asemenea „fixare" împiedica dezvoltarea unei religii universale. Desigur, Legea juca rolul decisiv în apărarea

identității naționale, dar conştiința unei misiuni universale nu putea să se dezvolte nestânjenit alături de un curent naționalist puternic şi popular. Ceea ce explică, de altfel, decizia Bisericii creştine primitive, animată de spiritul profetic evreiesc, de a trimite misionari la samaritenii atât de detestați de israeliți (Faptele, 8: 4 sq.), şi, scurtă vreme după aceea, la neevreii din Antiohia (Faptele, 11:19 sq.). „Hristologia a luat locul ontologiei Torei, ca expresie a revelației libere şi salvifice a lui Dumnezeu în istorie, revelație care nu mai recunoştea granița de ordin național sau istoric"58. Fixitatea Torei şi triumful legalismului au pus, de asemenea, capăt nădejdilor eshatologice. „Chiar literatura apocaliptică a dispărut treptat şi a fost înlocuită de mistica evreiască" (M. Hengel, I, p. 175).

Trebuie să adăugăm, totuşi, că, în perspectiva iudaismului, abandonul misiunii universale era prețul ce trebuia plătit spre a salvgarda comunitatea israelită. La urma urmei, esențialul era continuitatea istorică a poporului evreu. Nu era vorba doar de „naționalism", ci, înainte de toate, de o teologie edificată în jurul noțiunii de „popor ales". Israel a fost ales de către

53 Cf. M. Hengel, I, p. 312. Vezi ibid., schița credințelor si ideilor împrumutate de evrei de la mediul cultural orientalo-elenistic.

54 M. Hengel, I, pp. 292 sq. Eshatologia, adică „al doilea fruct" în confruntarea cu elenismul, constituia singura forță capabilă să limiteze omniprezența Torei; într-adevăr, Tora va sfârşi prin a domina atât prezentul istoric, cât şi ritmurile cosmice (ibid., p. 312).

55 R. Eliezer B, Hyrcanus (înjur de 100 d.Hr.) a rămas vestit pentru vorbele: „Dacă n-ar fi fost Tora, Cerul şi Pământul nu ar fi existat". Text citat de M. Hengel, I, p. 172. Vezi alte izvoare în C. F. Moore, Judaism, I, pp. 266 sq., 450 sq.

56 Două secole mai târziu, tantrismul va prezenta un sistem antropocosmic şi un ritual similar; cf. partea a IJI-a.

57 Cf. M, Hengel, I, 312. Chiar în diaspora, primatul Torei nu era contestat. Interpretarea alegorică nu anula sensul literal, al Scripturilor; Philon accepta legile şi prohibițiile prescrise.

58 M. Hengel, I, p. 314.

Iahve; el era poporul Său. Prin urmare, poporul evreu constituia o realitate istorică sanctificată prin voința lui Dumnezeu. Alienarea națională echivala cu o apostazie, adică cu profanarea unei structuri etnice consacrate prin însăşi originea ei. Prima datorie a poporului evreu era deci de a-şi menține intactă identitatea sa, până la sfârşitul istoriei, cu alte cuvinte, de a rămâne mereu la dispoziția lui Dumnezeu.

l

Capitolul XXVI

SINCRETISM ŞI CREATIVITATE ÎN EPOCA ELENISTICĂ: PROMISIUNEA MÂNTUIRII

i

205. „Religiile de Mistere"

După cum am avut ocazia să observăm (§ 184), promisiunea mântuirii constituie noutatea şi principala caracteristică a religiilor elenistice. Este vorba, desigur, în primul rând, de mântuirea individuala, dar şi cultele dinastice urmăreau un obiectiv asemănător1. Divinitățile vestite că au

cunoscut moartea şi învierea erau mai apropiate de om decât zeii poliazi. Cultul lor comporta o inițiere mai mult sau mai puțin elaborată (cateheză, rituri, învățătură ezoterică) în urma căreia neofitul era admis în conventicul. Apartenența la o „societate de mistere" nu interzicea deloc inițierea în alte confrerii secrete. Ca toate curentele spirituale din epocă, speranța salvării s-a dezvoltat sub semnul sincretismului.

într-adevăr, sincretismul religios este nota dominantă a epocii. Fenomen imemorial şi din plin atestat, sincretismul jucase un rol important în formarea religiilor hittită, greacă, rorriană, în religia lui Israel, în buddhismul Mahăyâna şi în daoism. Dar ceea ce caracterizează sincretismul "clin epoca elenistică şi romană este anvergura şi creativitatea sa surprinzătoare. Departe de a trăda uzură sau sterilitate, sincretismul pare să fie condiția oricărei creații religioase. Am văzut importanța sa în iudaismul postexilic (§ 202). Vom decela un proces asemănător în anumite creații ale religiozității iraniene (§212). Creştinismul primitiv se dezvoltă, de asemenea, într-un mediu sincretist. Este adevărat că în epoca de care ne ocupăm un singur zeu, Serapis, este produsul unei concertate topiri laolaltă a două figuri divine. Dar misterele greco-orientale, speculațiile eshatologice şi apocaliptice, cultul suveranilor — spre a cita numai câteva exemple — ilustrează importanța şi vigoarea gândirii sincretiste.

S-ar putea spune că promisiunile privind o mântuire se străduiesc să exorcizeze prestigiile de temut ale zeiței Tyche („Norocul", lat. Fortuna). Capricioasă şi imprevizibilă, Tyche aduce în mod orb fericire sau nenorocire; ea se manifestă ca ananke („necesitate") sau heimarmene („destin") şi îşi arată puterea mai ales în viața celor mai mari, precum Alexandru2. Destinul a sfârşit prin a fi asociat fatalismului astral. Existența indivizilor, precum şi durata oraşelor şi a statelor sunt determinate de stele. Această doctrină, şi astrologia — tehnica ce îi aplică principiile —, se dezvoltă sub impulsul observațiilor babilonienilor privind evoluția astrelor. Desigur, teoria corespondențelor micro-macrocosmice era cunoscută de multă vreme în Mesopotamia (§ 24) şi în alte locuri din lumea asiatică. Totuşi, de astă dată, omul nu se simte numai solidar cu ritmurile cosmice, ci descoperă că este determinat de mişcările stelelor3.

1 De exemplu, ridicarea unui zeu tradițional la rangul de divinitate protectoare a dinastiei: Apollon pentru Seleucizi, Zeus pentru Lagi/i, Atena pentru Athalizi. Divinizarea suveranilor şi cultele sincretice ale statului — de exemplu, cultul lui Serapis în Egiptul Ptolemeilor — urmăreau acelaşi scop.

2 Cf. W. Tarn, Hellenistic Civilization, p. 340.

3 Stoicii s-au străduit să corecteze amoralismul astrologie: ei interpretau Destinul ca o Providență care ține seama de morală; într-adevăr, Providența este aceea care a făurit stelele. Pe de altă parte, trebuie semnalat că, în urma calculelor astronomice efectuate de babilonieni, istoria lumii era de acum înainte împărțită în perioade si crize dominate de către planete. Această nouă vi/iune cosmico-istorică inspiră anumite speculații eshatologice (de exemplu, apocaliptica hebree, § 202; Vârsta de Aur instaurată de Augustus la sfârşitul războaielor civile etc.).

Această concepție pesimistă nu ajunge să fie discreditată decât de convingerea că anumite ființe divine sunt independente față de Destin, că îi sunt chiar superioare. Bel este proclamat

Stăpânitorul Norocului, Fortuna rector, în Misterele lui Isis, zeiţa îl asigură pe iniţiat că îi poate prelungi viaţa peste termenul fixat de către Destin, în Laudele lui Isis şi Os iris, zeiţa proclamă: „Am cucerit Destinul şi Destinul mi se supune", în plus, Tyche (sau Fortuna) devine un atribut al lui Isis4. Numeroase texte misteriosofice şi hermetiste dau asigurarea că cei iniţiaţi nu mai sunt limitaţi de Destin5.

Spre deosebire de iniţierea în Misterele de la Eleusis, care avea loc exclusiv în telesterion şi la o dată precisă (cf. § 97), iniţierile în celelalte religii ale mântuirii se puteau petrece în orice loc şi în orice timp. Toate aceste culte iniţiatice se proclamau de o vechime imemorială, chiar dacă structurarea lor nu era mai veche, în unele cazuri, nici măcar de un secol. Este vorba, desigur, de un clişeu specific unui anumit Zeitgeist al epocii elenistice şi romane; dar după cum vom vedea, religiile mântuirii reactualizează unele elemente religioase arhaice. Cu excepţia dionysismului, toate misterele sunt de origine orientală: frigiană (Cybele şi Attis), egipteană (Isis şi Osiris), feniciană (Adonis), iraniană (Mithra). Dar în epoca elenistică şi, mai ales, sub Imperiu, aceste culte orientale nu mai aveau un caracter etnic; structurile şi soteriologiile lor proclamau un scop universalist. Se cunoaşte esenţialul cultelor lor publice; în ceea ce priveşte ritualurile secrete, adică iniţierea propriu-zisă, suntem reduşi la câteva indicaţii sumare şi enigmatice.

Se ştie că postulantul se angaja prin jurământ să păstreze secretul cu privire la tot ce va vedea şi va auzi în cursul ceremoniilor. El afla apoi istoria sacră (hieros logos), care îi vorbea despre mitul originii cultului. Mitul era, probabil, deja cunoscut neofitului, dar acestuia i se transmitea o nouă interpretare, ezoterică: ceea ce echivala cu revelarea adevăratului sens al dramei divine. Iniţierea era precedată de o perioadă de post şi de mortificare a cărnii, după care novicele era purifiat prin lustraţii. în Misterele lui Mithra şi Attis, se sacrificau tauri şi berbeci pe un grătar deasupra unei gropi: sângele picura pe creştetul mystului din groapă, într-un chip care n-a fost clarificat, neofitul participa ritualic la un scenariu liturgic articulat în jurul morţii şi învierii (sau renaşterii) divinităţii. Pe scurt, iniţierea realiza un fel de imitaţia clei. Majoritatea indicaţiilor fragmentare de care dispunem se referă la moartea şi învierea simbolică & mystului. în timpul iniţierii sale în Misterele lui Isis, Lucius, eroul romanului lui Apuleius, Metamorfozele, suferă o „moarte voluntară" şi „se apropie de regatul morţii", ca să îşi poată dobândi „ziua naşterii lui spirituale" (XI, 21,24). în Misterele Cybelei, neofitul este considerat un moriîurus, „unul care urmează să moară"6. Această moarte mistică era urmată de o nouă naştere, spirituală, în ritul frîgian, scrie Sallustiu, nou-iniţiaţii „erau hrăniţi cu lapte ca şi cum ar fi fost renăscuţi" (De diis et mundo, 40). în textul cunoscut sub numele de Liturghia lui Mithra, dar care este pătruns de gnosă hermetică se poate citi: „Astăzi, renăscut prin Tine, făcut nemuritor între miriade...", sau „Născut din nou spre a renaşte în această naştere creatoare a Vieţii..."7.

în cursul ceremoniilor, neofitul contempla sau mânuia anumite obiecte sacre şi i se explica, în acelaşi timp, simbolismul lor: era vorba, probabil, de o exegeză ezoterică ce interpreta şi justifica valoarea lor de mântuire, într-un anumit moment al iniţierii sale mystul participa la

4 Cf. A.D. Nock, Conversion, pp. 101, 288-289; J. Bergman, „I Overcome Fate, Fate Harkens to Me", pp. 39 sq.

5 Cf. A. D. Nock, op, cit., p. 102. Şansa (casus infestus) nu mai are putere împotriva acelora care o slujesc si cinstesc pe Isis (Apuleius, Met., XI, 15). Gnosticii nu mai sunt prizonieri ai luifatum

(Lactantius, Inxtitutionex, II, 16); căci spiritul (nous) este Stăpânitorul Destinului (heimarmene) şi al Legii (Corp. Herm., 12, 9).
6 Firmicus Matemus, De errore profanarăm retigionum, 18. A se vedea alte exemple în M. Eliade, Naissances mystiques, p. 236.
7 A. Dietrich, Eine Mithrasliturgie, p. 10, citat în Naissances Mystiques, p. 236.
3^

i l
un banchet ritual, în epoca de care ne ocupăm, această practică imemorială avea mai ales o semnificaţie eshatologică8. în Misterele lui Mithra, pâinea şi vinul confereau iniţiaţilor forţa şi înţelepciunea în această viaţa şi o nemurire glorioasă în viaţa cealaltă9. Graţie iniţierii, neofitul devenea egalul zeilor. Apoteoză, zeificare, „demortalizare" (apathanatismos) sunt concepţii familiare tuturor misterelor10.

206. Dionysos mistic

în epoca elenistică şi romană, zeul grec cel mai popular era Dionysos. Cultul său public a fost „purificat" şi spiritualizat, eliminând extazul (care a continuat totuşi să joace un rol în Misterele dionysiace)11. în plus, mitologia lui Dionysos era şi mai vie. Artele plastice, mai ales picturile de pe sarcofage, se inspirau din plin din episoade mitologice celebre, în primul rând copilăria lui Dionysos (naşterea miraculoasă, vânătoarea) şi răscumpărarea Ariadnei, urmată de hieros gamos. Mitologia, locurile de cult, monumentele evocau, după dorinţă, dubla natură a lui Dionysos, născut din Zeus şi dintr-o muritoare, persecutat, dar victoriosTasasinat şi reînviat. La Delfi se putea vedea mormântul lui, dar învierea era figurată pe multe monumente. El reuşise să o ridice pe mama lui în rândul olympienilor, reuşise, mai ales, să o scoată pe Ariadna din Infern şi se căsătorise cu ea. Or, în epoca elenistică, figura Arija^iiiei-sjfflbalizajsj^^ Cu alte cuvinte, Dionysos nu numai că elibera sufieîuTdemoarte, dar se unea cu el într-un fel de nuntă mistică (C. Schneider, op. cit., II, p. 802).

Popularitatea lui Dionysos era propagată şi de Technites sau artişti dionysiaci, asociaţii atestate la Atena deja către ~ 300. Este vorba de confrerii parareligioase12, dar fără caracter de mistere, în ce priveşte Misterele dionysiace stricto sensu, am prezentat deja esenţialul problemei (§ 125). Amintim că în Bacchantele, Dionysos îşi proclamă structura misterică a cultului şi explică necesitatea secretului iniţiatic: „Secretul lor nu poate fi transmis celor care nu sunt bacchanţi". „Care este folosul lor pentru cei ce le celebrează?" se întreabă Pentheu. — „Nu îţi este îngăduit să o afli, dar sunt lucruri care merită a fi cunoscute" (r. 470-474). La urma urmei, secretul iniţiatic a fost bine păstrat. Textele legate de serviciul liturgic au dispărut aproape toate, cu excepţia câtorva imnuri orfice târzii. Documentele arheologice ale epocii elenistice şi romane sunt destul de numeroase, dar interpretarea simbolismului lor, chiar când a fost acceptată de majoritatea savanţilor, nu a izbutit să elucideze iniţierea propriu-zisă.

Nu te poţi îndoi de structura închisă, deci rituală, adică iniţiatică a thiasiilor dionysiace. O inscripţie de la Cumae (începutul secolului al V-lea) probează faptul că confreriile îşi aveau propriile cimitire în care nu erau admişi decât iniţiaţii în Misterele lui Bacchus13. S-a putut arăta

(împotriva opiniei unor savanți care nu vedeau în aceasta decât un cadru potrivit banchetelor şi desfătărilor profane) că peşterile dionysiace constituiau locuri de cult. Cele mai vechi mărturii iconografice, urcând până în secolul al Vl-lea, îl înfățişează pe Dionysos culcat într-o peşteră, sau o menadă dansând în fața măştii zeului uriaş înăuntrul unei peşteri. Or, textele fac aluzie la dansurile sacre şi la banchetele rituale din fața peşterilor dionysiace; pe de altă

8 Vezi documentele citate de F. Cumont, Religions orientales, p. 219, n. 43, p. 256, n. 52. y F. Cumont, Textes et monument s fi gureş relatifs aux Mysteres de Mithra, \, pp. 320 sq.

1(1 Ci". R. Reitzenstein, Die hellenistische Mysterienreligionen, pp. 29 sq.; S. Angus, The Mystery Religions and Christianity. pp. 106. sq.

11 Cf. Cari Schneider, Kulturgeschichte des Hellenismus, II, p. 801.

12 Cf. H. Jeanmaire, Dionysos, pp. 425 sq.

13 Vezi F. Cumont, Leş religions orientales, p. 197, fig. 12; Lux Perpetua, p. 252, fig. 6; cf. ibid., pp. 405-406.

parte, ele precizează că ceremoniile au loc în timpul nopții, pentru a li se păstra secretul. Cât priveşte ritualurile inițiatice, suntem constrânşi la ipoteze, în eseul său privind scenele figurate, Friedrich Matz, urmând, de altfel, exemplul altor savanți, conchide ca actul central al inițierii consta în dezvelirea unui falus, ascuns într-o vânturătoare (liknon)14. Probabil că această scenă, din belşug ilustrată, avea o importanță rituală, dar P. Boyance a arătat convingător că textele citează liknon-u\ în legătură cu toate tipurile de inițieri şi nu numai cele ale lui Dionysos.

Pe de altă parte, pe un relief de stuc păstrat la Muzeul din Ostia (pi. XXV din F. Matz), în care Dionysos şi alte trei personaje sunt desemnate cu numele lor, coşul mistic purta indicația Mysteria. Or, coşul conținea crepundia sau signa, adică „jucăriile mistice" (sfârleaza, rombul, arşicele şi oglinda), atestate încă din secolul al HI-lea î.Hr. în papirusurile de la Gorub. Acestea sunt jucăriile cu care Titanii au reuşit să-1 atragă pe copilul Dionysos-Zagreus, pe care apoi 1-au masacrat şi 1-au tăiat în bucăți (cf. § 125). Acest mit ne-a fost transmis numai de unii autori creştini, dar el era cunoscut de doi inițiați în mistere — Plutarh şi Apuleius —, precum şi de confreria orfică din Egiptul elenistic15. Dacă judecăm după monumente, arătarea falusului pare să fi făcyt parte din „aceste rituri oarecum înfricoşătoare care precedau accesul către prezența zeului"16. P. Boyance consideră că „ceea ce putea să nască în myst credința, certitudinea unui sprijin divin, în stare să-i asigure în lumea de dincolo o soartă privilegiată, nu putea să fi fost contemplarea unui obiect ca acesta" (p. 45). Actul central al inițierii era prezența divină făcută sensibilă prin muzică şi dans, experiență care zămisleşte „credința într-o legătură intimă care se stabileşte cu zeul"17.

Observații, desigur, deplin justificate, dar care nu fac să avanseze cunoaşterea noastră privind ritualul inițiatic. în orice caz, trebuie să precizăm că arătarea falusului constituia un act religios, căci era vorba de organul generator al lui Dionysos, în acelaşi timp, zeu şi ființă muritoare care a învins moartea. N-avem decât să ne reamintim sacralitatea lingam-ului lui Siva, ca să ne dăm seama că, în anumite contexte culturale şi religioase, organul generator al unui zeu simbolizează nu numai misterul creativității sale, ci îi determină chiar şi prezența, în lumea occidentală

modernă, o asemenea experiență religioasă este desigur inaccesibilă. Căci, spre deosebire de mistere, creştinismul a ignorat valoarea sacramentală a sexualității. S-ar putea face aceeaşi observație cu privire la prânzurile rituale dionysiace, când inițiații, încununați de flori, se abandonau unei beții bucuroase, considerată ca o posesie divină. E greu să sesizăm sacralitatea unei asemenea bucurii. Şi totuşi, ea anticipa beatitudinea de dincolo de mormânt, promisă inițiaților de Misterele lui Dionysos18.

Texte târzii, reflectând eshatologia orfică, insistă asupra rolului lui Dionysos ca Rege al vremurilor celor noi. Deşi era doar un copil, Zeus 1-a pus stăpânilor peste toți zeii Universului (fr. orf., 207). Epifania Copilului Divin anunță noua tinerețe a Universului, palingenezia cosmică19. (Copilul, ca semn de renaştere şi reînnoire, prelungeşte simbolismul religios al

14 F. Matz, Dionysiake telete, op. 16. Cf. P. Boyance, „Dionysiaka", p. 35, n. 2; M. Eliade, Histoire des croyances et des idees religieuses, I, p. 384 sq.

15 P. Boyance, „Dionysiaka", p. 55. Despre crepundia vezi şi R. Turcan, Leş sarcophages romains ă representation dionysiaque, pp. 407 sq.

16 P. Boyance, p. 45. Cf. R. Turcan, „Du nouveau sur l'initiation dionysiaque", p. 108.

17 P. Boyance, p. 44. Alte scene inițiatice sunt analizate de R. Turcan, Leş sarcophages..., pp. 402 sq. Celebrele fresce de la Villa Item („Villa dei Misteri") la Pompei sunt în legătură cu cultul dionysiac. Dar împotriva opiniilor celor care vedeau în fresce episoade inițiatice, anumiți autori consideră că ele nu relevă misterele şi nu ilustrează mitul zeului, nici etapele unei inițieri. Cf. G. Zuntz, „On the Dionysiac Fresco in the Villa dei Misteri", pp. 180-181.

18 Cf. F. Cumont, Religions orientales, p. 203; id., Symbolisme funeraire, p. 372; id., Lux Perpetua, pp. 255 sq.

19 „Conceptul de palingenezie şi ideea că un nou zeu este un zeu cu reapariție periodică nu erau doar concepte având afinități evidente cu acela care implica alternanța epifaniilor şi dispărițiilor (aphanismoi) unui zeu ce se manifesta prin

falusului.) Speranțele legate de triumful lui Dionysos, deci de o regenerare periodică a lumi] presupun credința într-o întoarcere iminentă a Vârstei de Aur. Aceasta explică popularitate; titlului de Noul Dionysos care a fost atribuit diverselor personaje (sau care şi 1-au atribuit singure^
în jurul erei noastre20.

V

207. Attis şi Cybele

Cultul Cybelei si „Misterele" lui Attis ilustrează, mai bine decât alte forme religioase contemporane, diversitatea structurală a creațiilor sincretiste. Zeiță frigiană, introdusă la Roma în ~ 205-204 pentru a salva Republica, grav primejduită de armatele cartagineze (§ 168), avea o istorie multimilenară. Piatra neagră în care era prezentă ritualic zeița Cybele probează vechimea cultului: piatra este unul din cele mai străvechi simboluri ale Mamei-Pământ. Şi tot o piatră, altfel spus, Marea Mamă Cybele, stă şi la origine^ lui Attis şi a cultului său. Conform mitului relatat de Pausanias (VH, 17:10-12), un monstru hermafrodit, Agditis, s-a născut dintr-o piatră fecundată de Zeus21. Zeii au hotărât să-1 castreze şi să-J transforme în zeița Cybele. După altă variantă, din

sângele hermafroditului a răsărit un migdal. Mâncând o migdală, Nană22, fiica fluviului Sangarios, a rămas însărcinată şi a dat naştere unui copil, Attis. Ajuns mare, Attis îşi sărbătorea nunta cu fiica regelui, când Agditis, care îl iubea, a intrat în sala ospăţului nunţii. Asistenţa este cuprinsă de nebunie, regele îşi retează părţile genitale, iar Attis fuge, se mutilează sub un pin şi moare, în disperare, Agditis încearcă să-1 reînvie, dar Zeus se împotriveşte acestui lucru; el dă voie numai ca trupul lui Attis să nu putrezească si unicul semn de viaţă dintr-însul va fi faptul că părul îi va creşte mereu şi degetul mic i se va mişca23, Deoarece Agditis nu este decât o epifanie a Marii Mame androgine, Attis este, în acelaşi timp, fiul, amantul si victima Cybelei, Zeiţa îşi regretă gelozia, se căieşte şi îşi jeleşte iubitul.

Această mitologie arhaică şi riturile sângeroase pe care le vom evoca constituie originea unei „religii a mântuirii", care a ajuns extrem de răspândită în primele secole ale erei creştine în tot Imperiul roman. E sigur că scenariul mitico-ritual ilustra „misterul" vegetaţiei (cf. § 12), sângele şi organele sexuale oferite Cybelei asigurau fertilitatea Mamei-Pământ. Dar, cu timpul, acest cult imemorial a fost învestit cu noi semnificaţii religioase; riturile lui sângeroase au devenit căi de răscumpărare. Probabil că funcţia soteriologică a cultului era cunoscută de mai multă vreme. La Pessinonte, exista o confrerie închisă, de tipul „religiilor de mistere"24. Cu mult timp înainte de a fi introdus la Roma, cultul lui Attis şi al Cybelei s-a răspândit în Grecia, unde a suferit probabil anumite modificări, în Grecia, ca si la Roma, repulsia faţă de riturile sângeroase de castrare şi faţă de preoţii eunuci îl menţinuseră pe Attis într-o poziţie subordonată. Multă vreme, zeul n-a beneficiat la Roma de nici un cult public, deşi numeroase statuete de lut ars, încă din secolul II î.Hr., îi atestă prezenţa. Abia sub Claudius si sub succesorii lui, Attis si riturile sale s-au impus; eveniment căruia îi vom arăta importanţa. j

parousiile sale, anuale sau bianuale (trieteride). Pe planul duratei cosmice, acest concept se lasă uşor transpus sub forma unui ciclu de reîntoarcere, tot la scară cosmică" (H. Jeanmaire, Dionysos, pp. 413-414). Despre simbolismul dionysiac al copilului, vezi şi R. Turcan, Leş sarcophages..., pp. 394 sq., 405 sq., 433 sq.

20 H. Jeanmaire (p. 416) îi citează pe Ptolemeu XI, Antoniu triumvirul, si, mai târziu, Traian, Hadrian, Antonius.

21 Acest episod aduce aminte de un mit hurrito-hittit: Kumarbi, „Tatăl zeilor", a însămânţat cu sperma sa o stâncă; cf. § 46.

22 Nană este o altă epifanie a Mamei (deci a lui Agditis).

23 După o altă variantă, Attis e ucis de un mistreţ; tradiţie veche deoarece Herodot (I, 34 sq.) o relatează sub formă evhemerizată.

24 Cf. Hepding, Attis, pp, 202 sq.; H. Graillot, Le culte de Cybele, pp. 396 sq.

Sărbătorile se ţineau către echinocţiul de primăvară25, de la 15 la 23 martie, în prima zi (canna intrat, „intrarea trestiei") confreria cannoforilor aduce în templu trestii tăiate; potrivit legendei, Cybele îl găsise pe copilul Attis expus pe malul fluviului Sangarios. După şapte zile, confreria dendroforilor aducea din pădure un pin tăiat (arbor intrat). Trunchiul era acoperit de bandaje, ca un cadavru, şi la mijlocul lui era prinsă o imagine a lui Attis. Arborele îl reprezenta pe zeul mort.

La 24 martie, „ziua sângelui" (dies sanguinis), preoţii (galii) şi neofiţii se dedau la un dans sălbatic, în sunete de flaute, chimvale şi tobe, se flagelau până la sânge, îşi crestau braţele cu cuţitele; în culmea freneziei, ijmii neofiţi îşi retezau organele bărbăteşti şi le ofereau în chip de oblaţie zeiţei.
Lamentaţiilor funebre din noaptea de 24 spre 25 martie le urma brusc o explozie de bucurie, în zori, când se anunţa învierea zeului26. Era ziua „bucuriei", Hilaria. După o zi de „odihnă" (requieîio), la 27 martie avea loc marea procesiune spre râul în care se îmbăia statuia Cybelei (lavatîo). După unii autori, iniţierile individuale erau celebrate la 28 martie; neofitul era sanctificat cu sângele unui taur sau unui berbec jertfit (taurobolium şi driobolium). Probabil, jertfa înlocuia ritul de automutilare a mystului, deoarece acesta oferea zeiţei organele genitale ale victimei. El era admis în „camera nupţială" (pantos, cubiculiim) sau „sub baldachin" în calitate de soţ mistic al Cybelei, ca şi preotul (gali) care intra în acest loc sacrosanct pentru ca să ofere Mamei resturile însângerate ale mutilării sale27.
Cât priveşte iniţierea propriu-zisă, unicul document de care dispunem este formula citată de Clement din Alexandria şi care servea iniţiaţilor drept parolă de trecere: „am mâncat în sunetele tobei; am băut în zgomotul chimvalei; am purtat kernos-ul; am intrat sub baldachin" (Potrept., II, 15). Analogia cu sintema de la Eleusis este evidentă (cf. § 98); ea se poate explica fie printr-un împrumut de o parte sau de cealaltă, fie prin derivarea pornind de la o formulă comună folosită în mai multe mistere din epoca elenistică. Formula se referă cu siguranţă la riturile iniţiatice. Toba şi chimvalul sunt instrumentele favorite ale Cybelei. întrucât Attis era numit „spicul secerat verde" (Philosophoumena, V, 8), e probabil ca prânzul ritualic să fi constat esenţialmente din pâine şi vin; într-adevăr, Firmicus Maternus (De errore, 18) îl interpretează drept echivalentul drăcesc şi funest al cinei creştine. Cât despre kernos, probabil că în cultul iniţiatic al lui Attis acest vas de lut ars nu era folosit pentru oblaţia alimentară, ci ca să aducă Mamei, „sub baldachin", organele sexuale ale taurului sau ale berbecului28.
După cum vom vedea, Misterele lui Attis şi Cybele promiteau, cel puţin de la un anumit moment, „nemurire" iniţiaţilor. Deocamdată, e important să examinăm mai îndeaproape semnificaţia riturilor principale, adică interdicţiile alimentare şi autocastrarea guliilor. Religiile elenistice ale misterelor, în ciuda „spiritualizării" lor, păstraseră numeroase elemente arhaice.
25 Informaţiile privind calendarul sărbătorilor sunt destul de târzii (secolele III şi IV d.Hr., cf. Tabloul problemelor, § 207). Ceea ce contează este prezentarea structurii cultului ajuns la apogeu.
26 Mai mulţi autori au făcut legătura între această scenă şi un pasaj al unui autor creştin, Firmicus Maternus (secolul al IV-lea), înfăţişând jelirile nocturne împrejurul unei statui divine aşezate pe o targa. Brusc se face lumină şi un preot îi consolează pe credincioşi: „Curaj, mystilor, zeul este nevătămat; şi pentru voi tot din mijlocul durerilor va veni mântuirea" (De errore profanorum religlonum, 22). Firmicus Maternus nu precizează despre ce cult e vorba, dar descrierea sa pare să se potrivească cel mai bine lui Osiris; cf. Hepding, Attis, p. 106; A. Lxsisy, Leş mysteres paîens et le mystere chretien, p. 102. Totuşi, nu trebuie uitat că există o analogie structurală între cele două religii: cf. M. J. Vermaseren, Cybele and Attis, p. 116.
27 Cf. Hepding, op. cit., pp. 190 sq. După o altă interpretare,pa/îfc« (literal, „camera zeiţei") era

o peşteră sau un loc subteran chiar în templu sau în vecinătate; pătrunzând înăuntru, mystul efectua un descensus ad inferos; vezi M. J. Vermaseren, op. cit., pp. 117-118. Trebuie adăugat că, în vremea Imperiului, taurobolium şi criobolium puteau avea loc în toate anotimpurile. Ele erau celebrate şi pentru sănătatea împăratului.
28 Urmăm interpretarea dată de Hepding, op. cit., pp. 190 sq., şi de A. Loisy, Leş mysteres paîens, pp. 109 sq. Cf., de asemenea, M. J. Vermaseren, op. cit., p. 118.

E vorba, de altfel, de o caracteristică a mişcărilor religioase necesitând inițierea individuală. Omofagia, rit dionysiac prin excelență, era susceptibilă de a reactualiza o experiență religioasă specifică vânătorilor primitivi (§ 124). în ce priveşte inițierea în Misterele de la Eleusis, ea făcea posibilă anamneză tainelor sacramentale arhaice, în primul rând valoarea sacramentală a grâului şi a pâinii (§ 99). în general, se poate spune că ceremoniile de structură inițiatică redescoperă anumite comportamente arhaice şi revalorizează numeroase obiecte religioase desuete. Să ne reamintim cuțitele de silex folosite în circumciziile inițiatice, sau rolul rombului (hull-roarer) în mitologia şi inițierea orfică, sau funcția religioasă a „secretului" (§ 99).
Misterele elenistice fac apel la conduite rituale arhaice — muzică sălbatică, dansuri frenetice, tatuaje, absorbția plantelor halucinogene — spre a forța apropierea divinității, sau chiar spre a obține unio mystica. în Misterele lui Attis, postul impu& neofiților constă în principal în abținerea de a mânca pâine29, căci zeul este „spicul secerat de verde". Primul prânz inițiatic se reduce, în fond, la experimentarea valorii sacramentale a pâinii şi vinului, experiență arareori accesibilă populațiilor urbane. Cât priveşte automutilarea gallilor şi a anumitor credincioşi în timpul transelor lor extatice, ea le asigură castitatea absolută, altfel spus dăruirea lor integrală divinității30. O asemenea încercare este greu analizabilă; pe lângă pulsiunile mai mult sau mai puțin inconştiente care îl cârmuiesc pe neofit, trebuie ținut seama de nostalgia unei androginii rituale, sau de dorința de a-şi spori rezerva de „forțe sacre" printr-o infirmitate neobişnuită şi spectaculoasă, ori chiar de voința de a se simți exclus din structurile tradiționale ale societății printr-o imitatio dei totală, în fond, cultul lui Attis şi al Cybelei făcea posibilă redescoperirea valorilor religioase ale sexualității, suferinței fizice şi sângelui. Transele îi eliberau pe credincioşi de autoritatea normelor şi a convențiilor; într-un anume sens era o descoperire a libertății.
Tendința de a redobândi experiențele imemoriale era contraechilibrată de efortul de a „sublima" perechea divină Attis-Cybeie şi de a reinterpreta cultele lor. Şi de această dată avem de-a face cu un fenomen propriu sincretismelor religioase contemporane: voința de a recupera virtuțile trecutului cel mai îndepărtat şi, în acelaşi timp, de a exalta creațiile cele mai recente. Interpretarea alegorică, laborios practicată de către teologii şi filosofii primelor secole ale erei creştine, îl identifica pe Attis cu principiile înseşi ale creației şi ale procesului dialectic viață-moarte-renaştere. în mod paradoxal, Attis a sfârşit prin a fi asimilat soarelui şi a devenit centrul teologiei solare, atât de populară către sfârşitul păgânismului. Semnificația inițială a inițierii — asimilarea mistică cu zeul — s-a îmbogățit cu valori noi. O inscripție romană din 376 îl proclamă „renăscut pentru eternitate" pe acela care săvârşeşte taurobolul şi criobolul31. Este vorba, probabil, de o influență creştină. Dar promisiunea de „înviere" sau de „renaştere" era implicită în scenariul

mitico-ritual al zilei H U aria. Probabil că, confruntați cu succesul misionaristicii creştine, teologii misterelor au subliniat cu insistență ideea de imortalitate, consecință a răscumpărării săvârşite de Attis. Oricum ar fi, este sigur că împărații romani, mai ales ultimii Antonini, au promovat în chip viguros cultul frigian în speranța de a opri avântul creştinismului.
29 Ceea ce nu antrenează însă interdicția de a mânca fazan; „abstinență gurmandă" (guloxa abstinentia), zicea Sfântul Ieronim (Ep., CV//, ad Laetam), citat de A. Loisy, op. cit., p. 89, n. 4.
30 Vezi observațiile pertinente ale lui Michel Meslin, „Realites psychiques et valeurs religieuses dans Ies cultes orientaux", p. 297. Precizăm că devotiunea absolută față de divinitate nu implică în mod necesar automutilarea sexuală. Castitatea ceremonială putea fi asigurată printr-o căsătorie simbolică. Al doilea grad al inițierii mithriace este numit Nymphus; mystul devine soția zeului; dar ritul este pur spiritual; cf. M. Meslin, op. cit., pp. 302-303.
•" Taurobolio criobolique in aeternum renatus; inscripție citată de Hepding, p. 89. Dar, câteodată, tauroboliile se reiterau peste douăzeci de ani; cf. A. Loisy, op. cit., pp. 119 sq.; M. J. Vermaseren, op. cit., p. 106.

208. Isis şi Misterele egiptene
Misterele egiptene se deosebesc de alte asociații religioase similare datorită faptului ca se cunosc „originea" şi etapele propagării lor în Asia şi Europa. La începutul secolului al IlI-lea î.Hr., Ptolemeu Soter a hotărât să-şi întărească domnia cu ajutorul unei divinități acceptate drept supremă atât de egipteni, cât şi de greci. El 1-a ridicat astfel pe Serapis (Sarapis) la demnitatea de mare zeu național. După tradiția transmisă de Plutarh (de Iside, 28), Ptolemeu văzuse statuia zeului în vis. In ~ 286 (sau în ~ 278), statuia a fost adusă de la Sinope şi instalată în templul care se construia la Alexandria. Etimologia lui Serapis şi patria sa originară sunt controversate încă. Numele său este derivat în general de la Oserapis, adică „Osiris-Apis"32. în legătură cu cultul, Ptolemeu Soter a însărcinat pe doi teologi erudiți să-i stabilească structura: preotul egiptean Manethon şi grecul Timotheos. Primul, autof^al mai multor lucrări, între care o istorie a Egiptului, cunoştea bine cultura grecească; al doilea, membru al celebrei familii a Eumolpizilor din Eleusis, era inițiat în mai multe Mistere.
Succesul noului cult a fost asigurat datorită prestigiului considerabil de care se bucurați Isis şi Osiris. După cum am văzut (§ 53), teologii Noului Imperiu elaboraseră o grandioasă sinteză, asociindu-i pe Osiris şi Ra; socotiți drept complementari, aceşti doi zei au sfârşit prin a fi identificați. Popularitatea lui Osiris nu înceta să sporească, deoarece el era singurul zeu egiptean care, asasinat, a triumfat asupra morții şi a fost „reanimat" prin grija lui Isis şi Horus. La Abydos şi în alte părți, scenarii rituale, înfățişând diverse episoade ale legendei sale, erau interpretate în fața templelor. Herodot asistase la ceremonii asemănătoare la Saîs; el le asimilase misterelor greceşti şi acesta este motivul pentru care s-a abținut să le înfățişeze (II, 61)33. Este neîndoielnic faptul că anumite ritualuri secrete osiriene, săvârşite înăuntrul templelor, se raportau la viața viitoare34. Dar ar fi hazardat să considerăm aceste rituri secrete drept veritabile ceremonii inițiatice, săvârşite în beneficiul unui om viu, în vederea „salvării" sale. Pe de altă parte, este greu de conceput ca un teolog erudit ca Manethon să nu fi integrat în Misterele lui Isis tradiții

religioase mai vechi. S-a putut arăta, de exemplu, că aretalogiile lui Isis nu reprezintă o inovație recentă; dimpotrivă, ele reiau formule rituale arhaice, legate de ideologia regală35, în plus, după cum vom vedea îndată, Misterele lui Isis prelungesc anumite ceremonii practicate în Egiptul antic.

Pentru scopul pe care ni 1-am propus aici ar fi inutil să reproducem cronologia şi peripețiile răspândirii cultului dincolo de frontierele Egiptului. Propagat la început în Asia Mică şi în Grecia, el a pătruns în Italia în secolul al II-lea î.Hr, şi la Roma la începutul secolului I. Cultul egiptean a devenit atât de popular, încât de mai multe ori romanii s-au opus în mod violent hotărârilor senatului de a demola templele. Ca şi celelalte mistere ale epocii elenistice şi imperiale, Misterele lui Isis şi ale lui Serapis comportau sărbători publice, un cult cotidian şi rituri secrete, constituind inițierea propriu-zisă. Se cunosc, în liniile lor mari, primele două sisteme ceremoniale, în ce priveşte inițierea, mărturia lui Apuleius, în cartea a Xl-a a Metamorfozelor, e considerată, pe bună dreptate, drept cel mai prețios document din întreaga literatură antică privitoare la Mistere.

32 Dar ve/i Ruth Stiehl, „The Origin of the Cult of Sarapis".

33 Istoricul a dat dovadă de aceleaşi scrupule şi față de Misterele de la Samothrace (II, 51), de la Eleusis (II, 171) şi față de orfism (II, 123).

34 Ve/i câteva indicații bibliografice în F. Cumont, Leş religions orientales, pp. 243-244, n. 96-101; cf. şi A. Loisy, Leş mysleres pai'ens, pp. 136 sq.; G. Nagel, „The «Mysteries» of Osiris in Ancient Egypt", pp. 124 sq. (textele templului din Abydos).

35 Jan Bergrnan, Ich bin Ixis, pp. 121-140.

Cele două mari sărbători publice reactualizau anumite episoade ale mitului lui Osiris şi Isis. Prima, Navigium, sau „Corabia lui Isis", deschidea perioada navigației de primăvară. A doua, Inventio a lui Osiris, avea loc de la 29 octombrie la l noiembrie. După trei zile de post, de bocete şi pantomimă înfățişând căutarea lui Osiris masacrat şi tăiat în bucăți, şi după riturile de înmormântare practicate de Isis (cf. § 29), urmau bucuria şi jubilația credincioşilor, când li se vestea că trupul zeului a fdst găsit, realcătuit şi reanimat36. Slujbele religioase cotidiene erau celebrate în zori şi după-amiaza. Dis-de-dimineață se deschideau porțile sanctuarului şi spectatorii puteau să contemple statuile zeilor şi să asiste la slujba săvârşită de preoți.

După Apuleius, în ziua hotărâtă dinainte de către zeiță, pontiful îl stropeşte cu apă pe neofit şi îi comunică „în secret câteva recomandări care nu sunt făcjote pentru nedemna voce omenească". Apoi, în fața întregii asistențe, el îi spune să se abțină, timp de zece zile, de la carne şi vin. în seara inițierii, mulțimea credincioşilor îi oferă daruri variate, apoi, înveşmântat într-o tunică de in, el este călăuzit de preot în cea mai retrasă capelă a sanctuarului. „Mă vei întreba fără îndoială, plin de curiozitate, tu, cititorule, atent ca să afli ce s-a mai spus, ce s-a mai făcut? Aş spune-o, dacă s-ar putea, ai afla-o dacă ar fi îngăduit să o auzi [...]. Totuşi, poate că o dorință evlavioasă te ține în cumpănă; nu te voi lăsa nerăbdării tale multă vreme. Ascultă deci, dar crede-mă, căci îți spun adevărul. Am atins tărâmurile morții; călcând pragul Proserpinei, am revenit purtat de-a lungul elementelor, în mijlocul nopții am văzut soarele strălucind; am putut contempla, față în

faţă, pe zeii infernali şi pe zeii celeşti şi m-am închinat lor de aproape" (Met., XI, 23).
Este vorba, desigur, de o experienţă a morţii şi a învierii, dar căreia nu i se cunoaşte conţinutul specific. Neofitul coboară în Infern şi revine străbătând cele patru elemente cosmice; el vede soarele strălucind în plină noapte, imagine care ar putea să se refere la Osiris-Ra străbătând lumea subpământeană; el se apropie apoi de alţi zei, îi contemplă şi li se închină de aproape. S-a încercat să se deceleze în această frază enigmatică aluzii la itinerarul străbătut de neofit prin diverse săli împodobite cu statui de zei şi înfăţişând lumea subpământeană, şi ajungând, brusc, într-o cameră puternic iluminată. Alţi savanţi au evocat experienţele parapsihologice sau hipnoza, în fond, tot ce se poate afirma este faptul că mystul sfârşeşte prin a se simţi identificat cu Osiris-Ra sau cu Horus. Căci dimineaţa, îmbrăcat cu douăsprezece haine ritualice, simbolizând cele douăsprezece staţiuni zodiacale, mystul se urcă pe o estradă, chiar în mijlocul templului, cu creştetul încununat de o cunună de palmier. „Astfel, împodobit asemeni soarelui, stând acolo ca o statuie", el apare în vederea mulţimii, în faţa statuii lui Isis. Pentru eroul Metamorfozelor, această zi a fost „ziua sărbătorească a renaşterii sale în sânul misterelor". Iniţierea s-a desăvârşit, a treia zi, printr-un banchet ritual. Totuşi, după un an, şi tot la cererea zeiţei, neofitul este introdus în „misterele nocturne ale zeului suprem" (XI, 28), ceremonie în legătură probabil cu Inventio a lui Osiris. în sfârşit, o nouă viziune a zeiţei îi recomandă o a treia iniţiere; dar în legătură cu aceste ultime încercări iniţiatice, Apuleius nu ne revelează nimic.
După cum am văzut (§ 33), în Egiptul antic se spera într-o identificare postumă cu Osiris. Dar prin intermediul iniţierii sale în mistere, neofitul dobândea încă în lumea de aici această identificare mistică cu zeul; altfel spus, insul viu era acela care putea fi divinizat şi nu sufletul în condiţia sa de după moarte. Aşa cum Osiris era „înviat" de Isis, „divinizarea" neofitului era esenţialmente opera zeiţei. Nu cunoaştem „situaţia existenţială" a mystului; totuşi, e sigur că nici un iniţiat nu se îndoia de soarta sa privilegiată, în preajma zeilor, după moarte. Dacă, în ceea ce priveşte iniţierea propriu-zisă, suntem reduşi la presupuneri, informaţiile lui Apuleius
36 Antecedentele urcă înapoi în timp până la reprezentările sacre celebrate la Abydos începând din vremea Dinastiei a XH-a.
403
Sincretism şi creativitate în epoca elenistică
ne permit să sesizăm structura sincretistă a noului cult. Elementele egiptene joacă un rol important: scenario-u[mitico-ritual al lui Isis şi Osiris inspiră cele două sărbători publice şi, probabil, cel puţin în parte, riturile iniţiatice; ridicarea lui Isis la rang de Zeiţă Universală, ba chiar unică, şi a lui Osiris la demnitatea de Zeu Suprem prelungeşte tendinţa, atestată încă din epoca arhaică (cf. § 33), de a promova diverse divinităţi la cel mai înalt rang. Pe de altă parte, coborârea mysîului în Infern şi ascensiunea sa, străbătând elementele cosmice, trădează o concepţie specific elenistică.
Marea popularitate a misterelor egiptene în primele secole ale erei creştine^, faptul că anumite trăsături din iconografia şi mitologia Fecioarei Măria au fost împrumutate de la Isis, arată că e vorba de o creaţie religioasă autentică şi nu de un revival artificial şi desuet. Zeii misterelor trebuie consideraţi ca noi epifanii ale lui Isis şi Osiris. în plus, aceste interpretări elenistice vor fi dezvoltate de teologii neoorfici şi neoplatonicieni. Asimilat lui Dionysos (şi el ucis, tăiat în bucăţi

şi reînviat), Osiris ilustrează admirabil teologia neoorfică; o cosmogonie concepută ca un autosacrificiu al divinității, ca împrăştierea Unului în Multiplu, urmată de „învierea", adică de readunarea Multiplului în Unitatea Primordială37.
Identificarea mutuală a tuturor zeilor a dus la un „monoteism" de tip sincretist, scump teosofilor din Antichitatea târzie. Este semnificativ că un asemenea universalism „monoteist" exaltă mai ales zei prin excelență patetici, ca Dionysos şi Osiris. în ceea ce priveşte pe Isis şi Osiris, aceste ultime interpretări şi devalorizări efectuate de teologii misterelor şi de filosofii neoplatonicieni vor fi privite, timp de secole, ca ilustrând, în modul cel mai profund, adevăratul geniu religios egiptean38.
209. Revelația lui Hermes Trismegistul
Sub numele de hermetism se înțelege totalitatea credințelor, a ideilor şi a practicilor transmise în literatura hermetică. Este vorba de o culegere de texte de valoare inegală, redactate între secolul al IlI-lea î.Hr. şi secolul al Hl-lea d.Hr. Se deosebesc două categorii: scrierile aparținând hermetismului popular (astrologie, magie, ştiințe oculte, alchimie) şi literatura hermetică savantă, în primul rând a celor şaptesprezece tratate, în greceşte, din Corpus Hermeticum39. în ciuda deosebirilor lor de plan, de conținut şi de stil, există o anumită unitate de intenție între cele două grupuri de texte: acest lucru reaminteşte de raporturile dintre daoismul filosofic şi daoismul popular (§ 133) sau de continuitatea dintre expresiile „clasice" şi cele „baroce" ale Yoga. Cronologic, textele hermetismului popular sunt cele mai vechi, unele dintre ele urcând până în secolul al IlI-lea î.Hr. Cât priveşte hermetismul filosofic, el s-a răspândit mai ales în secolul al II-lea al erei noastre.
După cum era de prevăzut, această literatură oglindeşte, mai mult sau mai puțin, sincretismul iudeo-egiptean (deci şi anumite elemente iraniene); se recunoaşte în plus influența platonismului; dar începând cu secolul al II-lea d.Hr. dualismul gnostic devine predominant. „Prin actorii, prin decorul, prin miturile sale, literatura hermetistă se vrea egipteană. Această pretenție, cel puțin a anumitor texte antice, se sprijină pe o anume cunoaştere a Egiptului ptolemeic sau roman, cunoaştere a cărei realitate nu trebuie subestimată"40. Personajele (Thoth, Agathodemon,
37 Cf. Macrobius, In Somnium Sdpionis, I, 12.
38 Cf, partea a IU-a.
39 Se mai dispune şi de traducerea latină, cunoscută sub numele de Asclepius, ii unei „Cuvântări desăvârşite" (Logos teleios), al cărei original s-a pierdut, şi a vreo treizeci de texte păstrate în AnthoLogium a lui Stobaios, spre anul 500.
40 Jean Doresse, „L'hermetisme egyptianisant", p. 442.

Ammon etc.), decorurile (Memfis şi Teba, Herrnopolis, Sai's, Assuan etc.), anumite motive ale teologiei faraonice (de exemplu, ridicarea movilei primordiale la Teba sau la Herrnopolis), familiarizarea cu tradițiile egiptene antice41 constituie indicații de care trebuie ținut seamă. Identificarea lui Thoth cu Hermes era deja cunoscută de Herodot (II, 152). Pentru scriitorii din epoca elenistică, Thoth era patronul tuturor ştiințelor, inventatorul hieroglifelor şi un magician de

temut. El ar fi creat lumea prin cuvânt: or, stoicii îl identificaseră pe Hermes cu Logosul42,
Scrierile hermetismului popular au jucat un rol important în epoca imperială. La început prin caracterul lor „operativ": într-o epocă terorizată de atotputernicia Destinului, aceste texte revelau „secretele naturii" (doctrina analogiei, raporturile de „simpatie" dintre diversele niveluri cosmice), grație cărora magus-u\ lua în stăpânire forțele lor secrete. Chiar fatalismul astral putea fi folosit, într-una din scrierile astrologice, Liber Hermetis43, nu vom găsi nici o aluzie la problema morții şi a vieții viitoare; ceea ce conta erau mijloacele de a trăi fericit pe pământ, Totuşi, cunoaşterea, deci stăpânirea naturii, devenea posibilă prin divinitate. „Deoarece este vorba de a descoperi o întreagă rețea de simpatii şi de antipatii pe care natura le ține secrete, cum să pătrunzi o atare taină, dacă un zeu nu o dezvăluie?'"44 Prin urmare, ştiința de tip hermetic constituie, în acelaşi timp, un mister şi o transmitere inițiatică a acestui mister; cunoaşterea naturii se obține prin rugăciune şi cult, sau, la un nivel inferior, prin constrângere magică45.
în acest corpus amorf de rețete magice şi de tratate privind magia naturală şi ştiințele oculte, se regăsesc câteodată concepții caracteristice literaturii savante, în Kore Kosmou (14-18), crearea sufletelor este descrisă ca o operație alchimică. Rugăciunea cu care se încheie Asclepius se regăseşte în greacă, într-o rețetă magică. Importanța acestei literaturi hermetice „populare" nu trebuie subestimată. Ea a inspirat şi nutrit Istoria Naturală a lui Plinius şi celebra lucrare medievală Physiologus; cosmologia şi ideile ei principale (doctrina simpatiilor şi a corespon-dențelor, în primul rând corespondența dintre macrocosmos şi microcosmos) au cunoscut un succes considerabil în Evul Mediu târziu, până spre secolul al XVIII-lea; le regăsim nu numai la platonicienii italieni şi la Paracelsus, ci şi la savanți atât de diferiți precum John Dee, Ashmole, Fludd şi Newton46.
La fel ca şi textele populare, scrierile constituind literatura hermetiea savantă sunt socotite ca revelate de Hermes Trismegistul. Aceste tratate se deosebesc prin genul lor literar şi mai ales prin doctrina lor. în 1914 încă, Bousset observase că Corpus Hermeticum prezintă două teologii ireconciliabile; una optimistă (de tip monist-panteist), alta pesimistă, caracterizată printr-un puternic dualism. Pentru prima, Cosmosul este bun şi frumos, deoarece este pătruns de Dumnezeu47. Contemplând frumusețea Cosmosului se ajunge la divinitate. Dumnezeu, care este în acelaşi timp Unui (C. H., XI, 11 etc.) şi Totul (XII, 22), este creator şi se numeşte „Tatăl". Omul ocupă al treilea loc în triadă, după Dumnezeu şi Cosmos. Misiunea sa este de

41 într-adevăr, papirusurile au restituit versiunile elenistice exacte ale anumitor mituri, de exemplu acela al zeiței Tefnut, în care Thoth Hermes joacă un anumit roî; cf. J. Doresse, p. 449.

42 A. J. Festugiere, La re'velation d'Hermes Trismegiste, I, pp. 71 sq. O tradiție venind din epoca primilor Ptolemei relata că Thoth, primul Hermes, trăia „înainte de potop"; al doilea Hermes, Trismegistul, i-a urmat, apoi, fiul său Agathodemon si nepotul său Tat. Aceste personaje sunt menționate toate în tratatul Kore Kosmou. Genealogia este autentic egipteană.

43 Originalul grec datează din secolul al IlI-lea î.Hr.; cf. A. J. Festugiere, op. cit., I, pp. 122 st).

44 A. J. Festugiere, Hermetisme et mystique pa'ienne. p. 43.

45 Ibid., p. 44.

46 Vezi partea a Ilf-a; cf., deocamdată, Forgerons et atchimistes (ediția a 2-a, revâ/ută şi adăugită, 1977), pp. 147 sq.,

181 sq.
4 Lumea este un „viețuitor fără moarte" (Corpus Hermeticum, VIH, l); el se numeşte „zeu" sau „Marele Zeu"; „zeul invizibil" se manifestă prin intermediul lumii (C.H., V, 2).

405

Sincretism şi creativitate în epoca elenistica1

a „admira şi adora lucrurile celeste, de a avea grija şi a cârmui peste cele pământeşti" (Asdepim, § 8). în cele din urmă, omul este complementul necesar al Creației; el este „ființa vie muritoare, podoaba Ființei Vii nemuritoare" (C.H., IV, 2).
După doctrina pesimistă, dimpotrivă, lumea este fundamental rea, „ea nu este lucrarea zeului, sau în orice caz nu este a Divinității Primordiale, căci Zeul Primordial se află mai presus de materie, el stă ascuns în misterul propriei ființe; Dumnezeu nu poate fi atins decât fugind din lume, comportându-te în lumea aceasta ca un străin de ea"48. Amintim, de pildă, facerea lumii şi drama patetică a omului, aşa cum reies din primul tratat al Corpus-ului, Poimandres: Intelectul superior androgin nous făureşte la început un Demiurg care face lumea, apoi pe Anthropos, omul ceresc; acesta din urmă coboară în sfera inferioară unde, „ademenit prin dragoste", el se împreunează cu Natura (Physis) şi naşte pomul pământesc. De aici înainte, Anthropos divin încetea/ă să mai existe ca persoană distinctă, căci el îl însuflețeşte pe om; viața lui se transformă în suflet uman şi lumina sa în nous. De aceea, între toate făpturile pământeşti, omul singur este în acelaşi timp muritor şi nemuritor. Totuşi, cu ajutorul cunoaşterii, omul poate „deveni zeu". Acest dualism, care devalorizează lumea şi trupul, subliniază identitatea dintre divin şi elementul spiritual din om; ca şi divinitatea, spiritul uman (nous) se caracterizează prin viața şi lumină, întrucât lumea este „totalitatea Răului" (C.H., VI, 4), trebuie să ajungi „străin" de lume (XIII, 1) ca să poți săvârşi „naşterea divinității" (XIII, 7); într-adevăr, omul regenerat dispune de un trup nemuritor, el este, „fiul lui Dumnezeu, Totul în Tot" (XIII, 2).
Această teologie, solidară cu o cosmogonie si o soteriologie specifică, are o structură prin excelență „gnostică" (cf. § 229). Dar ar fi imprudent să ataşăm gnosticismului propriu-zis tratatele hermetice împărtăşind dualismul şi pesimismul. Unele elemente mitologice şi filosofice de tip „gnostic" fac parte din Zeitgeisî-\i\ epocii: de exemplu, disprețul față de viața lumească, valoarea salvatoare a unei ştiințe primordiale, revelată de un Zeu sau o Ființă Supraumană şi comunicată sub semnul secretului. Adăugăm că importanța hotărâtoare acordată cunoaşterii, transmise în mod inițiatic câtorva discipoli, aminteşte de tradiția indiană (UpanisaJele, Sâmkhya şi Vedânta), tot aşa cum „corpul nemuritor"" ai omului regenerat prezintă analogii cu Hathayoga, daoismul si alchimiile indiană si chineză.

210. Aspecte inițiatice ale hermetismului

Anumiți savanți (R. Reitzenstein şi Geffcken) au considerat hermetismul drept o confrerie religioasă în sensul propriu al cuvântului, cu dogmele, riturile şi liturghia sa şi Corpus Hertneticum constituind o Carte Sfântă. După Bousset, W. Kroll şi F. Cumont, M. J. Festugiere respinge această ipoteză. Mai întâi, prezența celor două doctrine opuse şi ireconciliabile este incompatibilă cu noțiunea de confrerie alcătuită dintr-un „grup de oameni care şi-au ales în mod deliberat un sistem de gândire şi de viață"; mai apoi, nu există vreo urmă în literatura hermetică

de „ceremonii specifice credincioşilor lui Hermes. Nimic care să semene sacramentelor sectelor gnostice: nici botez, nici comuniune, nici confesiune a păcatelor, nici punerea mâinilor pentru consacrarea slujitorilor cultului. Nu există cler; nimic care să aibă aparenţa unei organizări ierarhice, a unor trepte de iniţiere. Nu se deosebesc decât două categorii de oameni: cei care ascultă cuvântul sacru şi cei care îl refuză. Or, această distincţie a devenit obişnuită, banală, ea a intrat, cel puţin de la Parmenide încoace, în literatura epocii"49.

48 M, J. Festugiere, Hermetisme et mystique pal'enne, p. 37; cf. Revelation, I, pp. 84 sq.

49 M. J. Festugiere, Hermetisme et mystique, p. 38; cf. Revelation, I, pp. 81 sq.

Totuşi, dacă ipoteza unei confrerii secrete, ierarhic organizate nu se impune, marile trata ale hermetismului savant presupun Existenţa unor grupuri închise ce comportau o iniţie comparabilă cu aceea a alchimiştilor şi a tantricilor. E vorba, ca să reluăm o expresie d Asclepius (§ 25), de o religia mentts. Zeul primeşte „sacrificii pur spirituale" (C.H., I, 3 Surprindem totuşi o atmosferă religioasă specifică şi anumite comportamente ritualuri: discipol se adună într-un sanctuar; ei păzesc regula muţeniei şi păstrează secretul asupra revelaţiile» cateheza se săvârşeşte cu gravitate ceremonială; raporturile dintre instructor şi discipoli au i rezonanţă religioasă. Mitul botezului într-un crater arată apropierea de ritualurile de mistere56 Se poate, de asemenea, presupune cunoaşterea anumitor practici având drept scop extazul Hermes îi relatează discipolului său, Tat, o experienţă extatică în urma căreia el intră într-ur „trup nemuritor" şi Tat reuşeşte să îi urmeze exemplul (C.H., XIII, 3, 13).

S-ar putea spune că avem de-a face cu un nou model de comunicare a cunoştinţelor ezoterice. Spre deosebire de asociaţiile închise presupunând o organizare ierarhică, riturile iniţiatice si revelarea progresivă a unei doctrine secrete, hermetismul, ca şi alchimia, comportă doar un anumit număr de texte revelate, transmise şi interpretate de către un „maestru" câtorva discipoli pregătiţi cu grijă (adică „purificaţi" prin asceză, meditaţie şi anumite practici cultuale). Nu trebuie pierdut din vedere că revelaţia conţinută în marile tratate din Corpus Hermeticum constituie o gnosă supremă, anume cunoaşterea ezoterică ce asigură mântuirea; simplul fapt de a o fi înţeles şi asimilat echivalează cu o „iniţiere"51.

Acest nou tip de „iniţiere", individuală şi pur spirituală, devenită posibilă prin lectura atentă şi meditaţia asupra unui text ezoteric, s-a dezvoltat în epoca imperială şi mai ales după triumful creştinismului. Este urmarea, pe de o parte, a prestigiului considerabil de care se bucurau „cărţile sfinte", considerate de origine divină, şi, pe de altă parte, de dispariţia misterelor şi a altor organizaţii secrete, după secolul al V-lea d.Hr. în perspectiva acestui nou model de iniţiere, transmiterea doctrinelor ezoterice nu mai implică un „lanţ iniţiatic"; textul sacru poate fi uitat timp de secole, este de ajuns ca el să fie redescoperit de către cititorul competent pentru ca mesajul său să redevină inteligibil şi actual.

Transmiterea hermetismului constituie un capitol pasionant din istoria ezoterismului: ea s-a efectuat prin intermediul literaturilor siriană şi arabă, şi mai ales datorită sabeenilor din Harran, Mesopotamia, care au supravieţuit în Islam în secolul al XI-Jea52. Cercetări recente au decelat anumite elemente herrnetice în Parzival de Wolfram von Eschenbach şi în mai multe texte

spaniole din secolul al XlU-lea53. Totuşi, adevărata „renaştere" a hermetismului în Europa Occidentală a început cu traducerea latină a lui Corpus Hermeticum, întreprinsă de Marsilio Ficino la cererea lui Cosimo de Medici şi terminată în 1463. Dar, după cum vom vedea (cf. părții a ni-a), redescoperirea lui Corpus Hermeticum constituie, în fond, o nouă interpretare, îndrăzneață şi creatoare, a hermetismului.

50 Potrivit tratatului al IV-lea din Corpus Hermeticum, la începutul Vremii, Zeul a umplut cu spirit (nous) un crater; cei care se scufundau în vas deveneau „oameni desăvârşiți". M. J. Festugiere a arătat că este vorba de un amestec de două rituri ce se practicau în Mistere: 1) ingerarea unei băuturi sacre scoase din crater si 2) o baie de purificare şi inițiere; cf. „Botezul în Crater" (republicat în Hermetisme et mystique paienne, pp. 100-112), p. 108.

51 M. J. Festugiere a analizat cum se cuvine un clişeu specific epocii elenistice: transpunerea unui rit din misterele de cult, ca metaforă, în ceea ce autorul numeşte „mister literar". Dar o asemenea transpunere îşi păstrează întotdeauna o valoare religioasă: ea stârneşte activitatea imaginară a cititorului şi îi dezvăluie sensul profund al misterelor.

52 Sabeenii aveau drept „profeți" ai lor pe Hermes şi Agathodaimon si cunoşteau destul de bine tratatul al IV-lea din Corpus Hermeticum, care poartă titlul de „Crater". După Henry şi Renee Kahane, „craterul" şi Graal-ul sunt acelaşi cuvânt.

53 R. şi H. Kahane, The Krater and the Grail Hermetic Sources of the Parzifal; id., „Hermetism in the Alfonsine Tradition".

211. Alchimia elenistică

Istoricii ştiințelor deosebesc trei epoci în formarea alchimiei greco-egiptene54: 1) epoca rețetelor tehnice, referindu-se la operațiile de combinare, de colorare şi de imitare a aurului (de exemplu, papirusurile din Leyden şi Stockholm, care datează din secolul III î.Hr.); 2) epoca filosofică, inaugurată, foarte probabil, de Bolos din Mendes (secolul al II-lea î.Hr.) şi care se manifestă în tratatul apocrif atribuit lui Democrit, Physika kai Mystika; 3) în sfârşit, epoca literaturii alchimice propriu-zise, aceea a lui Zosima (secolele III-IV) şi a comentatorilor lui (secolele IV-VI). Deşi problema originii istorice a alchimiei alexandrine na-e încă rezolvată, s-ar putea explica brusca apariție a textelor alchimice în jurul erei creştine ca un rezultat al întâlnirii dintre curentul ezoteric reprezentat de Mistere, neopitagorism şi neoorfism, astrologie, „înțelepciunile orientale revelate", gnosticism etc., curent ezoteric care era mai ales apanajul oamenilor cultivați, al intellighentsiei — şi tradițiile „populare", păstrătoare ale secretelor meseriilor şi ale magiilor şi tehnicilor străvechi. Un fenomen analog se constată în China cu daoismul şi neodaoismul, şi în India cu tantrismul şi cu Hatha-Yoga. în lumea mediteraneană, aceste tradiții „populare" au prelungit un comportament spiritual de structură arhaică până în epoca elenistică. După cum am văzut (§ 209), interesul crescând pentru tehnicile şi cunoştințele tradiționale privind substanțele, pietrele prețioase, plantele caracterizează toată această epocă a Antichității.

Căror cauze istorice trebuie să atribuim naşterea practicilor alchimice? Fără îndoială, nu o vom şti niciodată. Dar este îndoielnic ca alchimia să se fi constituit ca disciplină autonomă pornind de la rețetele de imitat sau de contrafăcut aurul. Orientul elenistic moştenise toate tehnicile sale

metalurgice din Mesopotamia şi Egipt, şi se ştie că, încă din secolul al XlV-lea î.Hr., mesopotamienii puseseră la punct metoda de verificare a aurului. A vrea să legi o disciplină, care a obsedat vreme de 2000 de ani lumea occidentală, de eforturile având drept scop falsificarea aurului, înseamnă a uita extraordinara cunoaştere pe care o aveau anticii în ce priveşte metalele şi aliajele lor; înseamnă, totodată, a subestima capacităţile lor intelectuale şi spirituale. Transmutaţia, scopul principal al alchimiei elenistice, nu era, în situaţia pe care o aveau în acea epocă ştiinţele, o absurditate, căci unitatea materiei era de câtăva vreme o dogmă a filosofiei greceşti. Dar e greu de crezut că alchimia a ieşit din experienţele întreprinse pentru a valida această dogmă şi a demonstra experimental unitatea materiei. Cu greu se poate vedea o tehnică spirituală şi o soteriologie trăgându-şi originea dintr-o teorie filosofică.

Pe de altă parte, când spiritul grecesc se apleacă asupra ştiinţei, el dă dovadă de un extraordinar simţ de observaţie şi de judecată. Or, ceea ce ne izbeşte, citind textele alchimiştilor greci, este lipsa lor de interes pentru fenomenele fizico-chimice, adică exact absenţa spiritului ştiinţific. După cum observă Sherwood Taylor: „Toţi cei care utilizau sulful nu puteau să nu observe fenomenele curioase care se produc după topirea sa şi încălzirea consecutivă a lichidului. Or, deşi sulful este menţionat de sute de ori, nu se face niciodată aluzie la vreuna din caracteristicile sale în afară de acţiunea sa asupra metalelor. Există un asemenea contrast cu spiritul ştiinţei greceşti clasice, încât trebuie să tragem concluzia că alchimiştii nu erau interesaţi de fenomenele naturale care nu slujeau scopurilor lor. Totuşi, este greşit să nu vezi în ei decât nişte căutători de aur, căci tonul religios şi mistic, mai ales în lucrările târzii, nu se prea potriveşte cu spiritul unor căutători de avere [...]. Nu vom găsi în alchimie nici un impuls al vreunei ştiinţe [...]. Niciodată alchimia nu întrebuinţează procedee ştiinţifice"55. Textele vechilor alchimişti arată că „aceşti oameni nu erau interesaţi să facă aur si nu vorbeau în realitate de

54 Vezi M. Eliade, Forgerons ei alchimistes (ediţia a 2-a, 1977), pp. 123 sq.

55 Sherwood Taylor, A Survey ofGreek Alchemy, p. 110. Cf. şi, de acelaşi autor, „Origins of Greek AJchemy", pp. 42 sq.

aurul real. Chimistul care examinează aceste tratate încearcă aceeaşi impresie ca şi zidarul care ar vrea să găsească informaţii practice într-o lucrare francmasonică" (Sherwood Taylor, ASurvey,p. 138).

Dacă, aşadar, alchimia nu putea să se nască din dorinţa de a falsifica aurul (metoda de încercare a aurului era cunoscută de cel puţin douăsprezece secole), nici dintr~o tehnică ştiinţifică grecească (am văzut lipsa de interes a alchimiştilor faţă de fenomenele fizico-chimice), suntem siliţi să căutăm în altă parte „originile" acestei discipline suf'generis. Cu atât mai mult cu cât teoria filosofică a unităţii materiei este, probabil, continuarea străvechii concepţii despre Mama-Pământ, purtătoare a embrionilor-minereuri (cfr § 15), concepţie care a cristalizat credinţa într-o transmutaţie artificială, adică operată în laborator, întâlnirea cu simbolismele, mitologiile şi tehnicile minerilor, metalurgilor şi fierarilor este factorul care a prilejuit, probabil, primele operaţii alchimice. Descoperirea experimentală a substanţei vii, aşa cum era ea simţită de către meşteri, a fost, mai cu seamă, menită să joace rolul hotărâtor, într-adevar, concepţia unei vieţi

complexe şi dramatice a Materiei constituie trăsătura originală a alchimici în raport cu ştiinţa grecească clasică. Eşti întemeiat să presupui că experienţa unei vieţi dramatice a Materiei a fost făcută posibilă prin cunoaşterea misterelor greco-orientale.
Scenariul „suferinţelor", al „morţii" şi al „învierii" Materiei este atestat de la început în literatura alchimică greco-egipteană. Transmutaţia, opus magnum, care duce la obţinerea Pietrei filosofale, se dobândeşte făcând să treacă Materia prin patru faze, numite, în funcţie de culorile pe care le iau elementele din amestec, rnelansis (negru), leukosis (alb), xanthosis (galben) şi iosis (roşu). „Negrul" (nigredo al autorilor medievali) simbolizează „moartea". Dar trebuie să subliniem: cele patru faze ale lui opus sunt atestate încă din Physika kai Mystika pseudodemocritică, deci din prima scriere propriu-zis alchimică (secolele II~I î.Hr.). în nenumărate variante, cele patru (sau cinci) faze ale operei (nigredo, albedo, citrinitas, ruhedo, uneori viriditas, uneori caiida pavonis) se menţin de-a lungul întregii alchimii arabe şi occidentale.
încă ceva: drama mistică a zeului — pătimirea sa, moartea, învierea sa — este proiectată asupra Materiei, transmutând-o. De fapt, alchimistul tratează Materia aşa cum era divinitatea tratată în Mistere: substanţele minerale „suferă", „mor", „renasc", pentru un alt mod de existenţă, adică sunt transmutate, în Tratatul asupra Artei (III, î, 2-3), Zosima ne relatează o viziune pe care a avut-o în vis: un personaj cu numele de Ion îi dezvăluie că a fost străpuns cu spada, tăiat în bucăţi, decapitat, jupuit, ars în foc, şi că a suferit toate acestea „ca să-şi poată transforma trupul în spirit". Trezindu-se, Zosima se întreabă dacă tot ceea ce a văzut în vis nu se referă la procesul alchimic ai combinării Apei, dacă Ion nu este figura, imaginea exemplară a Apei. După cum a arătat C. G. Jung, această Apă este aqua permanens a alchimiştilor şi „torturarea" ei în Foc corespunde operaţiei de separaţia56.
Observăm că descrierea lui Zosima reaminteşte nu numai tăierea în bucăţi a lui Dionysos şi a altor „zei care mor" ai Misterelor (ale căror „suferinţe" sunt, pe un anumit plan, omologabile diverselor momente ale ciclului vegetal, mai ales chinurilor, morţii şi învierii „Spiritului Grâului"), dar prezintă analogii frapante cu viziunile iniţiatice ale şamanilor şi, în general, cu schema fundamentală a tuturor iniţierilor arhaice, în iniţierile şamanice, probele iniţiatice, deşi suferite „în stare secundă", sunt uneori de o extremă cruzime: viitorul şaman asistă în vis la propria sa sfâşiere în bucăţi, la decapitarea şi moartea sa57. Dacă se ţine seama de universalitatea acestei scheme iniţiatice şi, pe de altă parte, de legătura dintre lucrătorii metalelor, fierari şi şamani; dacă ne gândim că vechile confrerii mediteraneene de metalurgi şi fierari dispuneau, foarte probabil, de mistere care le erau proprii, ajungem să situăm viziunea lui
56 C. G. Jung, „Die Visionen des Zosimus", pp. 153 sq.
57 Cf. M. Eliade, Le Chamanisme, pp. 52 sq. şi passim.

Zosima într-un univers spiritual propriu societăţilor tradiţionale. Dintr-o dată, înţelegem marea noutate a alchimiştilor: ei au proiectat asupra Materiei funcţia initiatică a suferinţei. Graţie operaţiilor alchimice, omologate „torturilor", „morţii" şi „învierii*1 mystuliii, substanţa este transmutată, adică obţine un mod de existenţă transcendental: ea devine „Aur". Aurul, se ştie, este simbolul imortalităţii. Transmutaţia alchimică echivalează deci cu desăvârşirea materiei58 şi

pentru alchimist cu desăvârşirea „inițierii" sale.
în culturile tradiționale, minereurile şi metalele erau privite drept organisme vii: se vorbea de gestații, creşterea şi naşterea lor, se vorbea chiar despre căsătoria lor (cf. § 15). Alchimiştii greco-orientali au adoptat şi revalorizat toate aceste credințe arhaice. Combinarea alchimică a sulfului şi mercurului este aproape întotdeauna exprimată în termeni de „căsătorie". Dar această căsătorie este în acelaşi timp o unire mistică între două principii cosltiologice. Aici este noutatea perspectivei alchimice: viața Materiei nu mai este semnificată în termeni de hierofanie „vitală", ca în perspectiva omului arhaic, ci primeşte o dimensiune „spirituală"; altfel zis: asumând semnificația inițiatică a dramei şi suferinței, Materia îşi asumă în aceiaşi timp destinul Spiritului, „încercările inițiatice", care, în pianul Spiritului, duc la libertate, iluminare şi imortalitate, duc în planul Materiei la transmutare, la Piatra filosof al ă. S-ar putea compara această revalorizare îndrăzneață a unui scenariu mitico-ritual imemorial (gestația şi creşterea minereurilor în sânul Maniei-Pământ; cuptorul asimilat cu noua matrice telurică, în care minereul îşi desăvârşeşte gestația; minerul şi metalurgul substituindu-se Mamei-Pământ pentru a accelera şi a desăvârşi „creşterea" minereurilor), cu „transmutarea" vechilor culte agrare în „religia de mistere". Vom măsura mai târziu consecințele acestui efort pentru a „spiritualiza" Materia, pentru a o „transmuta"59.

58 C. G. Jung, Psychologie und Alchemie, pp. 416 sq., vorbeşte despre răscumpărarea prin lucrare alchimică a lui anima mundi, închisă în materie. Această concepție, de origine şi structură gnostică, a fost cu siguranță împărtăşită de anumiți alchimişti: ea se integrează, de altfel, în acest curent de gândire eshatologic care trebuia să ducă la ideea de apocatasta/ă a Cosmosului. Dar, cel puțin la început, alchimia nu postula captivitatea lui anima mundi în Materie; deşi, în chip obscur, aceasta era încă simțită ca o Terra Mater.

59 Vezi partea a IH-a a lucrării de față.

Capitolul XXVII

NOI SINTEZE IRANIENE

212. Orientări religioase sub Arsacizi (~ 247-220 d.Hr.)

După căderea Imperiului Ahemenid (~ 330), religia iraniană a fost antrenată în vasta şi complexa mişcare sincretistă ce caracterizează epoca elenistică (cf. § 205). Recucerirea independenței unei părți din Iran de către căpetenia partă Arsakes (care, proclamându-se rege în - 247, a întemeiat noua dinastie națională a Arsacizilor) nu a oprit acest proces. Desigur, părții aduceau cu ei o întreagă tradiție religioasă şi culturală aparținând cavalerilor stepei. Foarte probabil, anumite elemente ale ideologiei regale, care se precizează începând cu Arsacizii, reprezintă moştenirea acestor triburi de neîmblânzit care nomadizau de secole la liziera imperiilor. Dar atracția elenismului se dovedeşte irezistibilă şi, cel puțin până în secolul I d.Hr., Arsacizii încurajează elenizarea (pe monedele lor sunt gravați zeii greci). Amintim că modelul pe care încercau să-1 imite, elenismul alexandrin, absorbise el însuşi numeroase elemente semitice şi asiatice.
Documentele contemporane sunt numeroase şi de o mare varietate: scrieri ale autorilor greci şi latini, monumente, inscripții, monede. Dar informațiile pe care ele le aduc cu privire la credințele şi ideile religioase iraniene sunt mai degrabă decepționante. Creativitatea religioasă sub Arsacizi se lasă mai bine sesizată din documentele ulterioare. Cercetările recente au arătat că textele târzii

exprimă credințe şi idei articulate sau puse în valoare în epoca partă. Era de altfel stilul epocii: în urma confruntărilor şi schimburilor culturale nenumărate, noi forme religioase, plecând de la concepții mai vechi, îşi făceau apariția.

în esență, izvoarele din epocă ne arată că: 1) Mithra este adorat în tot Imperiul şi el are raporturi speciale cu regii[1]; 2) Magii constituie casta preoților sacrificatori, săvârşind mai ales jertfe sângeroase (vaci şi cai); Strabon scrie că Magii o adorau pe Anăhită, dar există indicii că participau şi la cultul lui Mithra (aveau un rol anumit în misterele sale); 3) cultul focului este foarte răspândit; 4) în secolele II şi I î.Hr., circula sub titlul Oracolele lui Hystaspe o apocalipsă în limba greacă (Hystaspe este forma greacă pentru Vistăspa), îndreptată împotriva Romei (căreia îi anunța căderea), dar strâns legată de literatura eshatologică iraniană[2].

Totuşi, marile creații religioase ale epocii parte sunt de un alt ordin, în secolul I Î.Hr., Misterele lui Mithra încep să se răspândească în lumea mediteraneană (primul document datează din anul 67 î.Hr.); ne este permis să presupunem că încă din această epocă se precizează ideea Regelui Mesianic, tot în legătură cu scenariul mitico-ritual elaborat în jurul lui Mithra; în pofida controverselor, pare probabil, după cum a arătat G. Widengren, ca mitul Mântuitorului, aşa cum îl prezintă imnul gnostic al Mărgăritarului, să se fi constituit în vremea Arsacizilor. în

1 Divinizarea suveranilor vii, fenomen caracteristic epocii elenistice, este atestată si la Arsacizi; se cunosc cel puțin trei exemple; cf. J. Duchesne-Guillemin, IM religion de l'Iran ancien, p. 225 cu bibliografie.

2 J. Bidez-F. Cumont, Leş Magex hellenixe'.s, I, p. 217; G. Widengren, Lex religions de Tiran, pp.228 sq.; J. R. Hinnells, „The Zoroastrian doctrine of salvation", pp. 147 sq.

sfârşit, tot în această epocă se dezvoltă teologia zurvanită, se elaborează ideile privind Timpul, Eternitatea, anterioritatea creației „spirituale" asupra creației fizice şi dualismul absolut, concepții care vor fi sistematizate, şi, câteodată, laborios organizate, câteva secole mai târziu, sub Sasanizi.

Este important să nu pierdem din vedere legătura fundamentală dintre toate aceste forme religioase. Varietatea expresiilor se explică prin deosebirea dintre scopurile urmărite. Ar fi zadarnic, de exemplu, să căutăm elementele ideologiei regale în manifestările curente ale religiei populare sau în speculațiile teologice. O trăsătură comună a tuturor acestor creații este faptul că, prelungind concepțiile mai vechi, uneori arhaice, ele rămân „deschise", în sensul că continuă să se dezvolte în secolele următoare. Oracolele lui Hystaspe reiau motive eshatologice clasice, probabil de origine indo-iraniană (scurtarea«anului, decăderea universală, bătălia finală etc.), ce vor fi elaborate în apocalipsele în limba pehlevi ale epocii sasanide, în primul rând în Bahman Yast. Pe de altă parte, Oracolele îşi întemeiază profețiile lor pe baza unei cronologii eshatologice de 7 000 de ani, fiecare mie de ani fiind dominată de o planetă, ceea ce arată influența babiloniană (cf. seria bine cunoscută: şapte planete, şapte metale, şapte culori etc.). Dar interpretarea acestei scheme cronologice este iraniană: în timpul primelor şase milenii, Dumnezeu şi Spiritul Răului se bat pentru supremație; Răul pare victorios; Dumnezeu îl trimite pe zeul solar Mithra (= Apollon, Helios), care domină mileniul al şaptelea; la sfârşitul acestei ultime perioade, puterea planetelor încetează şi un foc universal regenerează lumea[3]. Or, aceste

mitocronologii cu semnificaţie eshatologică vor cunoaşte o mare popularitate în lumea occidentală la începutul erei creştine.
Speranța eshatologică se lasă descifrată, de asemenea, în tradițiile privind naşterea unui Rege-Mântuitor, asimilat cu Mithra, Concepţia tradiţională despre Regele Divin şi cosmocrator, mijlocitor între oameni şi zei, se îmbogăţeşte cu noi semnificaţii soteriologice; proces uşor de înțeles într-o epocă dominată de aşteptarea Mântuitorului. Biografia fabuloasă a lui Mithradate Eupator ilustrează admirabil această nădejde eshatologică: naşterea sa este vestită de o cometă; un fulger coboară asupra pruncului nou-născut, dar nu lasă decât o mică cicatrice; educaţia viitorului rege constituie un lung şir de încercări iniţiatice; în timpul încoronării sale, Mithradate, ca şi atâţia alţi regi, este socotit ca o încarnare a lui Mithra4. Un scenariu mesianic asemănător dă chip legendei creştine a Naşterii.
213. Zurvan şi originea Răului
Problemele puse de către Zurvan şi zurvanism sunt încă departe de a fi rezolvate. Zeul este, cu siguranţă, arhaic5. Ghirshman crede a-1 fi identificat pe Zurvan într-un bronz din Luristan, înfăţişându-1 pe zeul androgin şi înaripat născând doi gemeni (care îi ies din umeri); trei procesiuni, simbolizând cele trei vârste ale omului, îi aduc în chip de omagiu barsom6. Dacă interpretarea este corectă, urmează că mitul lui Zurvan ca părinte al lui Ohrmazd şi Ahriman era cunoscut încă dintr-o epocă mai străveche decât data primelor mărturii scrise. Potrivit
3 F. Cumont, „La Fin du monde selon Ies mages occidentaux", pp. 93 sq.; J. Bidez-F. Cumont, Leş Mages hellenises, I,pp.218sq.
4 Justin, XXXVII, 2; Plutarh, Quaest. Conviv., I, 6, 2; G. Widengren, op. cit., pp. 266 sq.; id., „La legende royale de l'Iran antique",/MZ.»(m.
5 G. Widengren (Hochgottglaube im alten Iran, p. 310) a crezut că recunoaşte numele lui în tăbliţele de la Nuzi (secolele Xin-XII). Dar E. A. Speiser a arătat că numele trebuie citit Zarwa (n), numele unei zeiţe hurrite; cf. Annual ofthe American Schools of Oriental Research, XVI, 1936, p. 99, n. 47-48.
6 R. Ghirshman, Artibus Asiae, 1958, pp. 37 sq.; J. Duchesne-Guillemin, op. cit., p. 146.

observaţiei lui Eudemos din Rodos (a doua jumătate a secolului IV î.Hr,), „Magii... numesc Totul unic şi inteligibil, când «Spaţiu», când «Timp»; din el s-ar fi născut Ohrmazd şi Ahriman, Lumina şi întunericul"7.
Informaţia este importantă; ea ne încredinţează că, spre finele epocii ahemenide, speculaţiile asupra Spaţiului-Timp ca izvor comun al celor două principii, Binele şi Răul, încarnate în Ohrmazd şi Ahriman, erau familiare iranienilor.
Termenul avestic pentru „timp" este thwăsa, literal, „cel care se grăbeşte", şi G. Widengren crede ca de la început el desemna bolta cerească, epitet propriu unui zeu al cerului, stăpân al destinelor8. E deci posibil ca Zurvan să fi fost la origine un zeu celest, izvor al Timpului si distribuitor al norocului şi al nenorocirilor, în ultimă instanţă stăpân al sorţii9. Oricum, structura lui Zurvan este arhaică: el aduce aminte de unele divinităţi primitive în care coexistă tot felul de

polarități cosmice şi antagonisme.
în Avesta târzie (texte redactate probabil în secolul al IV-lea î.Hr.), Zurvan este arareori menționat, cfar el este pus mereu în legătură cu Timpul si Destinul. Un text (Videvdăt, 19: 29) precizează că, înainte de a atinge Podul Cinvat (§ 103) creat de Mâzdă, sufletele drepților şi ale celor răi înaintează pe „drumul făurit de Zurvan". Funcția eshatoJogică a Timpului-Destin, altfel spus, durata de timp acordată fiecărui individ, este cu claritate sublimată, într-un alt pasaj, Zurvan este înfățișat ca fiind Timpul etern (Videvdăt, 19: 13 şi 16); în altă parte se face distincția între Zurvan akarana, „Timpul infinit", şi Zurvan darego xvadhăta, „Timpul îndelung autonom" , 72:10).
Toate acestea presupun o teorie despre țâşnirea duratei temporale din sânul eternității, în lucrările pehlevi, „Timpul îndelung autonom" răsare din „Timpul infinit", şi după o durată de 12 000 de ani se reîntoarce în el (Bundahisn, 1,20; Denkart, 282). Teoria ciclurilor de câteva milenii este străveche, dar ea a fost articulată în chip deosebit în India, Iran, Mesopotamia. Deşi a devenit populară spre finele Antichității şi a fost folosită în nenumărate apocalipse şi profeții, teoria mileniilor a cunoscut un avânt deosebit în Iran, mai ales în mediile zurvaniste. într-adevăr, speculațiile metafizice asupra Timpului şi Destinului abundă în scrierile zurvanite: ele sunt folosite atât pentru a explica originea Răului şi actuala sa predominanță în lume, cât şi pentru a oferi o soluție mai riguroasă problemei dualismului.
în tratatul său Isis si Osiris (46-47), Plutarh reproduce, după izvoare din secolul al IV-lea î.Hr., doctrina „Magului Zoroastru": „Oromazdes, născut din cea mai pură lumină" şi „Aremanos, născut din tenebre", îşi exercită fiecare puterea timp de 3 000 de ani şi se luptă între ei timp de alți 3 000 de ani. Credința că lumea ar avea o durată de 9 000 de ani, împărțită în trei perioade egale (dominației lui Ohrmazd îi urmează aceea a lui Ahriman, cărora le succed încă 3 000 de ani de lupte) se întâlneşte într-o scriere târzie şi bogată în elemente zurvanite, Menok i Khrat (VII : 11). întrucât zoroastrismul exclude ideea unei perioade dominate de către Ahriman, probabil că izvoarele utilizate de Plutarh se referă la concepții zurvanite. în plus, Plutarh scrie că Mithra, care se află între Ohrmazd şi Ahriman (de aceea este el numit „mijlocitorul"), îi învățase pe perşi să jertfească acestor zei sacrificii specifice, o ofrandă de tip chtonico-infernal fiindu-i destinată „Demonului celui Rău" — ceea ce încă o dată nu
* v • • "w i n
reprezintă o concepție zoroastnana1 .

7 Textul lui Eudemos a fost editat de J. Bidez-F. Cumont, Leş Mages hellenises, II, pp. 69-70; cf. I, pp. 62 sq.

8 G. Widengren, Hochgottglaube, pp. 232 sq.; R. C. Zaehner, Zurvan, a Zoroastriun Dilemma, pp. 89 sq.

9 Deoarece, potrivit lui Eudemos, Zurvan era adorat de Magi, adică, inițial, în ținutul Mezilor, este greu de decis dacă tăcerea lui Zarathustra se explică prin motive polemice sau denotă, pur şi simplu, importanța modestă, poate chiar absența, acestui zeu al Timpului şi Destinului în mediile în care propovăduia Profetul.

10 Textul lui Plutarh este discutat de G. Widengren, Rel. de Viran, pp. 244 sq., care reaminteşte şi bibliografia recentă a problemei.

Zurvan nu este menţionat de către Plutarh, dar mitul Gemenilor şi explicaţia suveranităţii lor alternative sunt înfăţişate în mai multe texte târzii ca fiind specific zurvanite. Potrivit unui preot creştin armean, Eznik din Kolb, atunci când nimic nu exista, Zurvan (Zrwan, care înseamnă „Destin" sau „Glorie") adusese vreme de o mie de ani o jertfă pentru ca să aibă un fiu11. Şi întrucât se îndoise de eficacitatea jertfei sale („Care ar putea fi folosul sacrificiului oferit de mine?"), el a zămislit doi fii: Ohrmazd, „în virtutea sacrificiului oferit", şi Ahriman, „în virtutea îndoielii încercate". Zurvan a hotărât să-1 facă rege pe primul născut. Ohrmazd a cunoscut gândul tatălui său şi 1-a încredinţat iui Ahriman. Acesta a sfâşiat uterul12 şi a ieşit. Dar când i-a spus lui Zurvan că el este fiul său, Zurvan a răspuns: „Fiul meu este înmiresmat şi luminos, tu eşti întunecat şi miroşi urât". Atunci s-a născut Ohrmazd, „luminos şi înmiresmat", şi Zurvan a voit să-1 consacre rege. Dar Ahriman i-a amintit de legământul său de a-1 face rege pe primul născut. Pentru ca să nu-şi calce jurământul, Zurvan i-a acordat domnia pentru o perioadă de 9 000 de ani, după care va domni Ohrmazd. Atunci, continuă Eznik, Ohrmazd şi Ahriman „s-au apucat să facă făpturi. Tot ceea ce făurea Ohrmazd era bun şi drept, iar ceea ce făurea Ahriman era strâmb şi rău". Remarcăm ca amândoi zeii sunt creatori, dar creaţia lui Ahriman este exclusiv malefică. Or, această contribuţie negativă ia opera cosmogonică (munţi, şerpi şi fiare vătămătoare etc.) constituie un element esenţial în numeroase mituri şi legende populare cosmogonice, răspândite în Europa Orientala până în Siberia13, legende în care Adversarul lui Dumnezeu joacă un rol important.

După cum afirmă importantul tratat pehlevi, Marele Bundahisn (III, 20), „întreaga Creaţie a fost, prin săvârşirea sacrificiului, creată". Această concepţie, ca şi mitul lui Zurvan sunt cu siguranţă indo-iraniene, deoarece !e regăsim şi în India. Spre a dobândi un fiu, Prăjăpati oferă sacrificiul14 dăksnăyana, şi. tot astfel, în timp ce sacrifica, a avut o îndoială („Trebuie să aduc jerfa? Nu trebuie?"). Or, Prăjăpati este Zeul cel Mare care a făurit Universul din propriul său corp şi el înfăţişează în aceiaşi tirnp Anul, ciclul vremii (§ 76). îndoiala, cu urmările ei dezastruoase, constituie o eroare de ritual. Răul este, deci, rezultatul unui accident tehnic, al unei inadvertenţe a sacrificatorului divin. Cel Rău nu dispune de un regim ontologic propriu: el depinde de autorul său involuntar, care, de altfel, se grăbeşte să limiteze dinainte termenul existenţei Răului.

Tema mitologică a urmărilor nefaste ale îndoielii are numeroase paralele în miturile — atestate cam pretutindeni în lume — care explică originea Morţii şi a Răului prin lipsa de vigilenţă sau de prevedere din partea Creatorului. Ne dăm seama de deosebirea faţă de concepţia mai veche împărtăşită şi de Zarathustra: Ahură Măzdă zămisleşte cele două Spirite, dar Spiritul rău îşi alege de bunăvoie modalitatea sa de a fi (cf. § 103). Stăpânul cel înţelept nu este răspunzător direct de apariţia Răului. Tot astfel, în numeroase religii arhaice, Fiinţa Supremă comportă o coincidentia oppositorum, întrucât ea cuprinde totalitatea realului. Dar în mitul zurvanit, ca şi în alte mituri asemănătoare, Răul este produs, deşi involuntar, de însuşi Marele Zeu. însă, cel puţin în tradiţia transmisă de Eznik, Zurvan nu joacă nici un rol în creaţia cosmică: ei se autorecunoaşte drept dens otiosus, pentru că oferă celor doi fii gemeni simbolurile

11 Eznik, Contre Ies sectes, cartea a Il-a, cap. 8, text tradus de R. C. Zaehner, Zurvan, pp.

438^39.

12 Eznik a înțeles corect că Zurvan era hermafrodit. Dar unii autori târzii vorbesc despre o „mamă" sau o „soție" a lui Zurvan; cf. R. C. Zaehner, op. cit., pp. 63 sq., 423, 428. Vezi textele lui Eznik şi Theodor bar Konai, reproduse în J, Bidez-F. Cumont, op. cit,, II, pp. 89-92 si în R. C. Zaehner, pp. 421 sq. (cf. discutarea lor, ibid., pp. 54 sq.).

13 Vezi studiul nostru „Le Diable el le Boa Dieu", în De 7Mlmoxls â Gengis-Khtin, pp. 81-130 [irad. românească, pp. 87-135 — nota trad.|.

14 Cf. S. Levi, I^ci doctrine du sacrifice dans Ies Brăhmanas (1898), p, 138.

suveranității (barsom lui Ohrmazd şi, potrivit unei cărți pehlevi Zătspram, „o unealtă făcută din umbră" lui Ahriman).

214. Funcția eshatologică a Timpului

în măsura în care ne putem orienta în straturile succesive ale textelor pehlevi şi în remanierile lor (săvârşite atunci când mazdeismul a devenit biserica oficială a Imperiului sasanid [226-635 d.Hr.] şi chiar după cucerirea musulmană), zurvanismul pare să fie mai degrabă o teologie sincretistă elaborată de către Magii mezi15 decât o religie independentă, într-adevăr, lui Zurvan nu i se aduc deloc sacrificii, în plus, acest zeu primordial este întotdeauna menționat împreună cu Ohrmazd şi Ahriman. Precizăm că doctrina mileniilor implica întotdeauna, într-un fel sau altul, prezența lui Zurvan — fie ca zeu cosmic al Timpului, fie, pur şi simplu, ca simbol sau personificare a Timpului. Cei 9 000 sau 12 000 de ani care constituie istoria lumii sunt interpretați în legătură cu însăşi persoana lui Zurvan. După unele izvoare siriace16, Zurvan este însoțit de trei zei, în realitate ipostazele sale, Asokar, Frasokar şi Zărokar. Aceste nume se explică prin epitetele avestice arsokara („care dă bărbăție"), frasokara („care dă splendoare") şi marsokara („care dă bătrânețe")17. Este, evident, vorba de Timpul trăit, aşa cum se lasă el perceput în cele trei etape ale existenței umane: tinerețea, maturitatea, bătrânețea. Pe plan cosmic, putem lega fiecare dintre aceste trei momente temporale de câte o perioadă de 3 000 de ani. Această „formulă a celor trei vârste" se regăseşte în Upanişade şi la Homer18. Pe de altă parte, o formulă asemănătoare este folosită în textele pehlevi; de exemplu, Ohrmazd „este, era şi va fi", şi se zice că „timpul lui Ohrmazd", zamăn i Ohrmazd, „era, este şi va fi, mereu"19. Dar Zurvan (=Zaman) este şi el acela care „a fost şi va fi toate lucrurile de pe lume"20.

Pe scurt, imaginile şi simbolurile temporale sunt atestate în egală măsură în contextele zoroastrian sau zurvanit. Aceeaşi situație şi în ce priveşte ciclul de 12 000 de ani. El joaca un rol însemnat în speculațiile zurvanite. Zurvan este înfățişat ca un zeu cu patru chipuri şi diversele tetrade cosmologice se străduiesc să-1 surprindă, fapt ce se acordă cu un străvechi zeu ceresc al Timpului şi al Destinului21. Dacă îl recunoaştem pe zeul Zurvan în „Timpul nesfârşit", zamăn i akanărak, se pare că el îi transcende pe Ohrmazd şi Ahriman, deoarece se spune: „Timpul este mai puternic decât cele două creații..."22.

Putem urmări polemica dintre ortodoxia mazdeeană, care a radicalizat treptat dualismul, şi teologia zurvanită. Ideea că Ohrmazd şi Ahriman sunt frați, zămisliți de Zurvan, este, desigur, condamnată într-un pasaj din Denkart2^. De aceea în cărțile pehlevi ortodoxe problema originii

celor doi adversari nu se pune. Ohrmazd şi Ahriman există din vecie, dar Vrăjmaşul va înceta să existe la un moment anumit, în viitor, înțelegem atunci de ce, şi pentru mazdeeni, Timpul şi doctrina mileniilor au o mare importanță.
15 G. Widengren a scos în relief raporturile dintre zurvanism şi Magii mezi; cf. Religionx de l'Iran, pp. 320 sq.
16 Textele sunt traduse de R. C. Zaehner, Zurvan, pp, 435, 439, 440 sq. Cf. comentariul lui J. Duchesne-Guillemin, pp. 186 sq şi al lui G. Widengren, op. cit., pp. 317 sq.
17 H. S. Nyberg, „Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdeennes", pp. 89 sq; R. C. Zaehner,Zurvan,pp. 221 sq.; G. Widengren, op. cit., pp. 317 sq.
18 Vezi G. Widengren, op. cit., p. 319, n. 4; cf. Homer, Iliada, I, 70.
19 Vezi textul tradus de R. C. Zaehner, op. cit., p. 278.
20 Texte la R. C. Zaehner, ibid., pp. 232 şi 283; cf. G. Widengren, op. cit., pp. 318 sq,
21 Cf. H. S. Nyberg, „Questions de cosmogonie", p. 57; R. C. Zaehner, op. cit., pp. 54, 97 sq.
22 Fragment din cap. I din Bundahisn, traducere de G. Widengren, op. cit., p. 325.
23 Denkart (M 829; 1-5), cu privire la exegeza textului gathic despre cele două Spirite (Yasna, 30: 3); cf. J. Duchesne-Guillemin, pp. 185 sq.
415
Noi sinteze iraniene
Conform teologiei mazdeene, Timpul nu numai că este necesar Creației, dar el face posibilă distrugerea lui Ahriman şi stârpirea Răului24, într-adevăr, Ohrmazd a făurit Lumea ca să învingă şi să nimicească Răul. Cosmogonia presupune deja o eshatologie si o soteriologie. De aceea Timpul cosmic nu mai este circular, ci linear: el are un început şi va avea un sfârşit. Durata temporală este urmarea indirectă a atacului lui Ahriman. Creând Timpul linear şi limitat, ca interval în care va avea loc lupta împotriva Răului, Ohrmazd i-a conferit totodată un sens (eshatologie) şi o structură dramatică (război neîntrerupt până la victoria finală). Ceea ce înseamnă că el a creat timpul limitat ca istorie sfântă. De altfel, marea originalitate a gândirii mazdeene constă în faptul de a fi interpretat cosmogonia, antropogonia şi propovăduirea lui Zarathustra drept momente constitutive ale uneia şi aceleiaşi istorii sfinte.
215. Cele două Creații: menok şi getik
Potrivit primului capitol din Bundahisn, Ohrmazd şi Ahriman există din veşnicie; dar în vreme ce Ohrmazd, nesfârşit în Timp, este mărginit de Ahriman în Spațiu, Ahriman este mărginit atât în Spațiu, cât şi în Timp, căci, la un moment dat, el va înceta să existe. Altfel spus, în mazdeism, Dumnezeu este la origine finit, deoarece este circumscris de către contrariul său, Ahriman25. Această situație s-ar fi prelungit pentru totdeauna, daca Ahriman n-ar fi trecut la atac. Ohrmazd ripostează făurind Lumea, fapt care îl face să devină infinit şi în Spațiu. Astfel, Ahriman contribuie Ia perfecțiunea lui Ohrmazd. Cu alte cuvinte, Răul, inconştient şi involuntar, ajută la triumful Binelui, concepție care se întâlneşte destul de des în Istorie şi care 1-a pasionat pe Goethe.
în atotştiința sa, Ohrmazd prevede atacul şi produce o creație „ideală" sau „spirituală". Termenul folosit, menok, este greu traductibil, căci el se referă atât la o lume perfectă, cât şi embrionară. După Dătastăn i Denik (37: 3 sq.), ceea ce este menok este desăvârşit, iar Denkart (9: 37, 5)

afirmă că Lumea era la început nemuritoare. Pe de altă parte, Bundahisn (I, 6) descrie Creaţia în starea menok, timp de 3 000 de ani cât a existat astfel, ca fiind „fără gândire, fără mişcare, impalpabilă"26. Dar ceea ce este subliniat e mai cu seamă caracterul celest şi spiritual al stării menok. „Am venit din lumea cerească (menok)", stă scris într-un text din secolul al IV-lea, „începutul firii mele nu este în lumea pământească (getik). Am apărut prima dată pe lume în stare spirituală, starea pământească nu este condiţia mea originară"27. Precizăm, însă, că nu este vorba de o existenţă abstractă, de o lume a ideilor platoniciene: starea menok se poate defini ca un mod de existenţă spiritual şi concret în acelaşi timp.

Se disting patru 'etape în drama cosmică şi în istoria Lumii, în timpul primei vârste a avut loc agresiunea lui Ahriman şi a beznelor împotriva lumii de lumină a lui Ohrmazd. (Este vorba de un dualism de tip a-cosmic, căci, în doctrina lui Zarathustra, Ahură Măzdă este atât creatorul luminii, cât şi al întunericului: cf. Yasna, 44: 5). înainte de a transpune Creaţia din starea spirituală (menok) în stare materială (getik), Ohrmazd îi întreabă pe Fravasi (spirite preexistente, locuind în Cer) dacă acceptă o existenţă trupească pe pământ, pentru ca să lupte

24 în Bundahisn (cap. l, l; R. C. Zaehner, Teachings ofthe Magi, p. 35), Ohrmazd are încă trei nume: Timpul, Spaţiul şi Religia. Zurvanismul i-a împrumutat quaternitatea, acest lucru fiind necesar ca să se poată explica Creaţia; cf. J. Duchesne-Guillemin, pp. 309-310.

25 R. C. Zaehner, Teachings ofthe Magi, p. 30.

26 Vezi alte texte citate şi comentate de J. Duchesne-Guillemin, op. cit., pp. 310-311; cf. si Mary Boyce, A Hislory of Zoroastranism, I, p. 229 sq.

27 Pană Nămak i Zartusht (- Cartea sfaturilor lui Zartusht), str. 2, traducere de H. Corbin, „Le temps cyclique dans le mazdeisme", p. 151.

cu forţele Răului28 şi acestea se învoiesc. Aceasta atestă ataşamentul faţă de viaţa întrupată, faţă de muncă şi, în cele din urmă, faţă de materie, trăsătură specifică mesajului lui Zarathustra. Deosebirea faţă de pesimismul gnostic şi maniheist este manifestă29, într-adevăr, înainte de atacul lui Ahriman, creaţia materială (getik) era în ea însăşi bună şi desăvârşită. Abia agresiunea lui Ahriman o coboară, instaurând Răul. Rezultatul acestui fapt este starea de „amestec" (gumecisn) în care se află de acum înainte Creaţia întreagă, stare ce nu va dispărea decât după purificarea finală. Ahriman şi ostile sale demonice alterează lumea materială, penetrând-o şi maculând-o cu făpturile lor vătămătoare, şi mai cu seamă instalându-se în trupul oamenilor, într-adevăr, anumite texte lasă să se înţeleagă că Ahriman nu răspunde creaţiei materiale a lui Ohrmazd cu o creaţie getik, de ordin negativ: pentru a strica lumea e de ajuns a o străbate şi a o locui. „Aşadar, atunci când nu va mai locui în trupul oamenilor, Ahriman va fi izgonit din toată lumea"30.

Agresiunea lui Ahriman este descrisă în termeni patetici: el sfâşie marginile Cerului, pătrunde în lumea materială (getik), murdăreşte apele, otrăveşte vegetaţia şi provoacă astfel moartea Taurului primordial31. El îl atacă pe Găyomart, Omul Primordial, şi Prostituata îl maculează şi prin el îi mânjeşte pe toţi oamenii. (Totuşi, Găyomart va mai trăi încă 30 de ani după această agresiune.) Apoi, Ahriman se azvârle în focul sacru şi îl murdăreşte, producând fumul. Dar în plin avânt al

puterii sale, Ahriman rămâne totuşi captiv în lumea materială, căci, închizându-se, Cerul îl încercuie în Creaţie ca într-o cuşcă32.

216. De ia Găyomart Ia Saosyant

Găyomart este fiul lui Ohrmazd şi Spandarmat, Glia; ca şi alţi Macrantropi mitici, el are o formă rotundă şi „străluceşte aidoma soarelui" (cf. Platon, Symp., 189 d sq.). Când moare, din trupul lui apar metalele; sămânţa lui este purificată de lumi na soarelui, a treia parte din ea cade pe pământ şi produce rhubarba din care se va naşte prima pereche de oameni, Masye şi Masyăne. Altfel spus, perechea primordială se naşte din Strămoşul mitic (Găyomart) şi din Mama-Pământ, iar forma lor iniţială este vegetală, mitologemă destul de răspândită în lume. Ohrmazd le porunceşte să facă binele, să nu-i slăvească pe demoni şi să postească, într-adevăr, Masye şi Masyăne îl proclamă pe Ohrmazd drept Creatorul lumii, dar ei cedează ispitirii lui Ahriman şi spun că el este autorul Pământului, apei şi plantelor. Din pricina acestei „minciuni", perechea este condamnată şi sufletele lor vor rămâne în Infern până la înviere.

Timp de treizeci de zile primii doi oameni din lume trăiesc fără hrană, apoi sug lapte din ţâţele unei capre şi se prefac că nu le place; era a doua minciună şi acest lucru i-a întărit pe demoni. Putem interpreta acest episod mitic în doua chipuri: ca ilustrând fie 1) păcatul „minciunii", fie 2) păcatul de a fi mâncat, adică de a fi întemeiat condiţia umană; într-adevăr, în numeroase mituri arhaice, cuplul primordial nu are nevoie de hrană; în plus, după credinţa iraniană, la sfârşitul veacurilor, oamenii nu vor mai bea şi mânca33. După încă treizeci de zile,

2S Bundahisn, cap. I, traducere de R. C. Zaehner, Zurvan, p. 336.

2y Pentru ma/deism, dualismul radical al lui Mani reprezenta prin excelenţă o erezie.

30 Denkart, VI, 264, traducere de S. Shaked, „Some notes on Ahreman", p. 230.

3' Din măduva lui iau naştere plantele alimentare şi medicinale, iar din sperma lui se nasc animalele folositoare. Descifrăm aici memoria unui mit de tipul „Hainuwele",cf. §11. Despre uciderea Taurului, cf. J. Duchesne-Guillemin,pp. 323-324; Mary Boyce, op. cit., pp. 138 sq, 231.

32 Ahriman nu poate ataca si Cerul întrucât Fravasi, înarmaţi cu lăncii, apără „fortăreţele Cerului"; cf. R. C. Zaehner, Dawn anei Twilight ofZoroastriunism, p. 270.

33 Bundahisn, traducere de R. C. Zaehner, Teachings ofthe Magi, p. 145; cf. id., Zurvan, p. 352.

Masye şi Masyăne doboară vita din capul unei cirezi şi o frig, Ei închină o bucată de carne focului şi alta zeilor; un vultur răpeşte însă această parte. (La puţină vreme după aceasta un câine mănâncă, cel dintâi, din carnea victimei.) Acest lucru poate să semnifice faptul că Dumnezeu nu a acceptat ofranda, dar şi că omul nu trebuie să se hrănească cu carne. Timp de cincizeci de ani, Masye şi Masyăne nu au pofte sexuale. Apoi se împreunează şi li se nasc doi gemeni, „atât de gustoşi", încât mama lor îl devoră pe unul, iar tatăl pe celălalt. Atunci, Ohrmazd suprima gustul copiilor, pentru ca de aci înainte părinţii lor să-i lase în viaţă34. După asta, Masye şi Masyăne au alte perechi de gemeni, care devin strămoşii tuturor seminţiilor omeneşti.

Mitul lui Gayomart (în avestică gaya maretan, „viaţă muritoare") este de mare semnificaţie, ajutându-ne să putem aprecia opera de reinterpretare a mitologiei tradiţionale săvârşită de teologii zoroastrieni. Ca şi Ymir sau Puruşa, Gayomart este un macrantrop primordial şi androgin, dar

omorârea lui este diferit valorizată. Din trupul lui nu se mai făureşte întreaga Lume, ci numai metalele — altfel spus, planetele — iar din sperma lui rhubarba se naşte prima pereche de oameni. Aşa cum, în speculaţia evreiască târzie, Adam este înzestrat cu atribute cosmologice şi cu mari virtuţi spirituale, Gayomart deţine şi el o poziţie excepţională, în istoria sfântă mazdeeană, el e pus, ca importanţă, după Zarathustra şi Saosyant. într-adevăr, în Creaţia materială (gete), Gayomart primeşte primul revelaţia Religiei celei Bune35. Şi, întrucât a supravieţuit timp de treizeci de ani agresiunii lui Ahriman, el a putut comunica revelaţia sa lui Masye şi Masyăne, care au transmis-o apoi urmaşilor lor. Teologia mazdeană îl proclamă pe Gayomart drept Omul Drept şi Desăvârşit, egal lui Zarathustra şi Saosyant36.

Operă a teologilor târzii, exaltarea lui Gayomart a sfârşit prin a aduce răscumpărarea condiţiei umane. Moartea a fost introdusă în lumea materială de către Ahriman, ca urmare a păcatului primilor strămoşi, Dar, după cum remarcă R. C. Zaehner37, păcatul originar, pentru zoroastrieni, este mai puţin un act de nesupunere şi mai mult o eroare de judecată. Strămoşii s-au înşelat socotindu-1 pe Ahriman drept Creatorul. Totuşi, Ahriman n-a reuşit să ucidă sufletul lui Gayomart şi, prin urmare, nici sufletul oamenilor. Or, acesta este cel mai puternic aliat al lui Ohrmazd; căci în lumea materială numai omul dispune de liber-arbitru. Dar sufletul nu poate acţiona decât prin corpul în care sălăşluieşte; trupul este instrumentul sau „haina" sufletului, în plus, corpul nu este creat din tenebre (aşa cum afirmă gnosticii), ci din aceeaşi substanţă ca şi sufletul; la început trupul era strălucitor şi înmiresmat, dar concupiscenţa 1-a făcut urât mirositor. Totuşi, după Judecata eshatologică, sufletul va regăsi un trup înviat şi luminos38.

Pe scurt, graţie libertăţii sale de alegere între Bine şi Rău, omul nu numai că îşi asigură mântuirea, ci poate chiar să participe la opera răscumpărătoare a lui Ohrmazd. După cum am văzut (§ 104), orice sacrifiant contribuie la „transfigurarea" lumii, restabilind, în propria sa persoană, condiţia de puritate care preceda „amestecul" (gumecisn) produs de agresiunea lui Ahriman. Căci, pentru mazdeism, Creaţia materială — adică materia şi viaţa — este bună în ea însăşi şi merită să fie purificată şi restaurată. Doctrina învierii corpurilor proclamă, în fond, valoarea inestimabilă a Creaţiei. Este cea mai riguroasă şi mai îndrăzneaţă valorizare religioasă a Materiei ce se cunoaşte, înainte de „filosofiile-chimiste" occidentale din secolul al XVH-lea (cf. partea a ITI-a).

34 Greater Bundahisn, XIV, § 14, traducere de R. C. Zaehner, Teachings, p. 73; o altă tradiţie la A. Christensen, Le premier homme et le premier roi, I, pp. 19-20,

35 Denkart, 7: 1,4, traducere de M. Mole, Culte, mythe et cosmologie dans Viran ancien, p, 504.

36 Vezi textele citate de M. Mole, precum şi comentariul său, op. cit., pp. 485 sq.; 521.

37 The Dawn and Twilight of'Zoroastrianism, p. 267.

38 Vezi pasajele din Denkart traduse şi comentate de R. C. Zaehner, op. cit., pp. 273 sq.

în timpul celor 3 000 de ani care despart omorul lui Gayomart şi emergenţa cuplului primordial de apariţia lui Zarathustra au fost o serie de domnii legendare, între care cele mai însemnate au fost acelea ale lui Yim (Yima), Azdahăk şi Freton. Zarathustra apare în mijlocul istoriei, la distanţă egală de Gayomart şi de viitorul Mântuitor, Saosyant. (Potrivit unei tradiţii din secolul al

IV-lea d.Hr., Saosyant se va naşte dintr-o fecioară care se va scălda în lacul Kasaoya; undele sale conservă în chip miraculos sămânța lui Zarathustra.) După cum am văzut (§§ 104,112), Reînnoirea finală (frasokereti) va avea loc în urma unui sacrificiu înfăptuit de Saosyant. Cărțile pehlevi descriu şi mai amănunțit episoadele acestui scenario eshatologic. Mai întâi, timp de 3 000 de ani oamenii se vor abține treptat să mai mănânce carne, lapte si vegetale, ajungând să se hrănească numai cu apă. După Bundahisn este exact ceea ce li se întâmplă bătrânilor la apropierea sfârşitului. ^
în fond, eshatologia reia, cu scopul de a le anula, actele şi gesturile Strămoşilor. Demonul Âz (Pofta), nemaiavând putere asupra oamenilor, va fi silit să-şi devoreze propriii săi demoni. Uciderii Taurului primordial de către Ahriman îi corespunde jertfirea eshatologică a boului Hathayos, săvârşită de Saosyant şi Ohrmazd, Băutura făcută din grăsimea şi măduva lui, amestecată cu haoma alb, îi va face nemuritori pe cei înviați, în calitate de Om Primordial, Gayomart va fi înviat primul. Luptele care au avut loc la începutul vremilor vor fi reiterate: dragonul Azdahăk apare din nou şi cere reînvierea lui Freton, care 1-a înfrânt in illo tempore. în bătălia finală, cele două armate se înfruntă şi fiecare luptător se va bate cu duşmanul său hotărât dinainte. Ahriman şi Ăz vor fi ultimii care vor cădea sub loviturile lui Ohrmazd şi Sroz39.
După unele izvoare, Ahriman va fi redus pentru totdeauna la neputință; după altele, el va fi împins spre gaura prin care a pătruns în lume, sau va fi nimicit40. Un incendiu uriaş va face să curgă metalele din munți şi în acest fluviu de foc — arzător pentru cei răi, bun ca laptele cald pentru cei drepți — trupurile înviate se vor purifica timp de trei zile. Pârjolul va face să dispară munții, văile se vor umple şi găurile care dau în infera vor fi astupate. (Pământul neted este, după cum se ştie, o imagine a lumii paradisiace, primordiale şi, în acelaşi timp, a celei eshatologice.) După Renovatio, oamenii, scăpați de primejdia păcatului, vor trăi veşnic, bucurându-se de beatitudini atât carnale (de exemplu, familiile se vor reuni), cât şi spirituale.

217. Misterele lui Mithra

După Plutarh (Pomp., 24, 5), pirații din Cilicia „celebrau în secret Misterele" lui Mithra; învinşi şi capturați de Pompei, ei au răspândit acest cult în Occident. Este prima referință explicită la Misterele lui Mithra41. Nu cunoaştem procesul care a dus la transformarea zeului iranian exaltat de Mihr-yast (cf. § 109) în Mithra al Misterelor. Cultul său s-a dezvoltat probabil în mediile de magoi care se stabiliseră în Mesopotamia şi Asia Mică. Zeu-luptător, prin excelență, Mithra devenise sprijinitorul suveranilor părți. Monumentul funerar al lui Antioh I din Commagene (69-34 î.Hr.) îl arată pe zeu strângând mâna regelui. Dar cultul regal al lui

39 Vezi Bundahisn, 34; 23; J. Duchesne-Guillemin, op. cit., pp. 350 sq.; R. C. Zaehner, Dawn and Twilight, pp. 309 sq. E vorba, desigur, de un mit eshatologic indo-european, păstrat încă în India brahmanică şi la germani; cf. § § 177,192.

40 Menok i Xrat, 8: 11-15; Denkart, XII, 13: § 297; cf. celelalte izvoare citate de J. Duchesne-Guillemin, p. 351; R. C. Zaehner, op. cit., pp. 314 sq. şi 351; G. Widengren, Rel. de Viran, pp. 230 sq.

41 Toate celelalte izvoare, literare, epigrafice şi arheologice privind cultul şi pătrunderea sa în Occident datează doar din primele secole ale erei creştine.

Mithra nu comporta, se pare, nici un rituaJ secret; începând cu sfârşitul epocii ahemenide, marile ceremonii Mithrakana erau celebrate în mod public.
Mitologia şi teologia Misterelor mithriace ne sunt accesibile mai ales grație monumentelor figurate. Documentele literare sunt puțin numeroase şi se referă în principal la cultul şi ierarhia gradelor inițiatice. Unul din mituri povestea naşterea lui Mithra dintr-o stâncă (de petra natus), ca si antropomorful Ullikummi (§ 46), frigianul Agditis (§ 207) şi un erou cunoscut al mitologiei osetine42. Aceasta este şi explicația pentru care peştera juca un rol capital în Misterele lui Mithra. Pe de altă parte, după o tradiție transmisă de Al-Bîruni, în ajunul întronării sale, regele part se retrăgea într-o peşteră, iar supuşii se apropiau şi îl venerau ca pe un nou-născut, mai precis cape un copil de origine supranaturală43. Tradițiile armeneşti vorbesc despre o peşteră în care se închidea Meher (i.e. Mihr, Mithra) şi din care el ieşea o dată pe an. într-adevăr, noul rege era Mithra, reîntrupat, născut din nou44. Regăsim această temă iraniană în legendele creştine ale Naşterii în peştera din Bethleem inundată de lumină45. Pe scurt, naşterea miraculoasă a lui Mithra făcea parte integrantă dintr-un mit iraniano-sincretist despre Mântuitorul-Cosmocrator.
Episodul mitologic principal prezintă furtul taurului de către Mithra şi jertfirea sa, săvârşită, judecând după unele monumente, la porunca Soarelui (Sol). Sacrificarea taurului este înfăţişată pe aproape toate basoreliefurile şi picturile mithriace. Mithra îndeplineşte îrrîpotriva voinței sale această sarcină; întorcând capul, el prinde cu o mână taurul de nări, iar cu alta îi împlântă cuțitul între coaste. „Din corpul victimei muribunde răsar toate ierburile şi plantele cele bune [...]. Din măduva spinării sale a răsărit grâul care ne dă pâinea, şi din sângele lui vița de vie, care ne dă sacra băutură a misterelor"46, în context zoroastrian, sacrificarea taurului de către Mithra pare enigmatică. Aşa cum am văzut (§ 215), uciderea laurului primordial este opera lui Ahriman. Un text târziu (Bundahisn, VI, E, 1-4) descrie totuşi urmările binefăcătoare ale acestei jertfiri: din sământa Taurului primordial, purificată de lumina Lunii, se nasc speciile animale şi din trupul său cresc plantele. Din punct de vedere morfologic, acest „omor creator" se explică mai bine într-o religie de tip agrar decât într-un cult ini ți atic47. Pe de altă parte, după cum am văzut (§ 216), la sfârşitul veacurilor, boul Hathayos va fi sacrificat de către Saosyant şi Ohrmazd, iar băutura ieşită din măduva şi din grăsimea sa îi va face pe oameni nemuritori. Am putea deci apropia actul lui Mithra de acest sacrificiu eshatologic; în acest caz, s-ar putea spune că inițierea în Mistere anticipă Regenerarea finală, altfel spus salvarea mystuJui48.
Jertfirea taurului are loc în peşteră în prezența Soarelui şi a Lunii. Structura cosmică a sacrificiului este indicată prin cele douăsprezece semne ale zodiacului sau prin cele şapte planete, prin simbolurile vânturilor şi ale celor patru anotimpuri. Două personaje, Cautes şi Cautopates, înveşmântați ca şi Mithra, fiecare purtând o torță aprinsă în mâini, privesc cu atenție la ceea
42 Cf. G. Dumezil, Legendes sur Ies Nartes, pp. 192 sq.
43 Al-Bîruni, India (traducere de Sachau), II, p. 10.
44 G. Widcngren, Iranisch-semitische Kulturbegegnung, p. 65; id., Leş religions de l'Iran, p. 269. Vezi alte exemple în S. Hartman, Gayomart, p. 60, n. 2, p. 180 şi n. 6. Cf., de asemenea, I. Gershevitch, în Mithraic Studies, pp. 85 sq., p. 356.
45 Cf. M. Eliade, Mephistopheles et l'androgyne, pp. 61 sq.; id. De Zalmoxis ă Gengis-Khan, pp.

37 sq. [trad. românească, pp. 43 sq. — nota trad.j.
46F. Cumont, Leş Mysteres de Mithra (ediția a 2-a), p. 113. Cf. id., Textes etmonumentsfiguresrelatifs aux Mysteres de Mithra, I, pp. 179 sq., 186 sq.
47 G. Widengren aminteşte de un ritual babilonian târziu, Kalu, comportând sacrificarea unui taur cu scopul de a asigura fecunditatea cosmică; cf. Iranisch — semitische Kulturbegegnung, pp. 51 sq.
48 în ce priveşte o interpretare asemănătoare a tauroctoniei, vezi J. R. Hinnels, în Mithraic Studies, pp. 305 sq. în plus, după H. Windischmann (1859), mai mulți iranologi au remarcat similitudini izbitoare între Mithra şi Saosyant. Vezi, mai recent, J. R. Hinnels, op. cit., p. 311 (n. 132, cu referințe).

ce săvârşeşte zeul; ei reprezintă alte două epifanii ale lui Mithra ca zeu solar (într-adevăr, Pseudo-Dionisie vorbeşte despre „întreitul Mithra", Epist., 7).
Raporturile dintre Sol şi Mithra pun o problemă încă nerezolvată; pe de o parte, deşi este inferior lui Mithra, Sol îi porunceşte să sacrifice taurul; pe de altă parte, Mithra este numit în inscripții Sol invictus. Anumite scene îl înfățişează pe Sol îngenuncheat în fața lui Mithra, altele îi arată pe cei doi zei strângându-şi mâna. Oricum ar fi, Mithra şi Sol îşi pecetluiesc prietenia printr-un ospăț la care îşi împart carnea taurului. Festinul are loc în peştera cosmică. Cei doi zei sunt serviți de slujitori purtând măşti de animale. Acest banchet constituie modelul prânzurilor rituale, în care mysti, împodobiți cu măşti care indică gradele lor inițiatice, îl slujesc pe capul (Pater) asociației sacre. Se presupune că la puțin timp după aceasta are loc înălțarea lui Sol la Cer, scenă care este reprezentată pe mai multe basoreliefuri. La rândul său, Mithra se înalță la Cer şi el; unele imagini îl înfățişează alergând înapoia carului Soarelui.
Mithra este singurul zeu care nu împărtăşeşte destinul tragic al „divinităților de Mistere". Se poate deci conchide că scenariul de inițiere mithriacă nu comporta încercări evocând moartea şi învierea, înaintea inițierii, postulanții se legau prin jurământ (sacramentum) să păzească secretul misterelor. Un text al Sfântului Ieronim (Ep., 107, ad Laetam), precum şi numeroase inscripții ne-au transmis nomenclatura celor şapte grade de inițiere. Corb (corax), Soție (nymphus), Soldat (miles), Leu (leo), Persan (Perses), Sol al Soarelui (heliodromus) şi Tată (pater). Admiterea în primele grade putea fi acordată chiar copiilor începând de la vârsta de şapte ani; ei primeau probabil o anumită educație religioasă şi învățau imnuri şi cântece. Comunitatea mysîilor era împărțită în două grupuri: „slujitorii" şi „participanții"; din rândul ultimilor făceau parte inițiații de la gradul leo în sus49.
Nu cunoaştem detaliile inițierilor în diferitele trepte, în polemica lor împotriva „tainelor" mithriace (inspirate de Satan!), apologeții creştini fac aluzie la „botez" care, probabil, avea rolul de a-1 introduce pe neofit în noua viață50. Probabil că acest rit era rezervat neofitului care se pregătea pentru gradul de miles51. Se ştie că i se înmâna o coroană, dar mystul trebuia să o refuze, spunând că „Mithra este singura sa cunună"52. El era apoi însemnat pe frunte cu fierul roşu (Tertullian, De praescr-haeret., 40) sau purificat cu o făclie aprinsă (Lucian, Menippm, 7). în inițierea de gradul leo, se turna miere în palmele candidatului şi i se ungea cu miere limba. Or,

mierea era hrana sfinților şi a nou-născuților53.
Potrivit unui autor creştin din secolul al IV-lea, candidaților li se legau ochii, în vreme ce o ceată frenetică îi înconjura, unii imitând țipătul corbului şi agitându-şi brațele-aripi, alții răgând aidoma leilor. Unii candidați, cu mâinile legate cu intestine de găină, trebuiau să sară peste un şanț plin cu apă. Apoi, venea cineva cu o spadă, tăia intestinele şi se declara eliberator54.
49 Cf. F. Cumont, Textes el monumenls Jîgures, I, p. 317 şi II, p. 42 în care se citează un fragment din Porphyr, De abstinentia, IV, 16.
50 Tertullian, De praescr.-haeret., 40 (cf. Textes et monutnents, II, p. 51).
51 A. Loisy, Mysteres pdiens etmystere chretien.p. 175. Nu cunoaştem încercarea inițiatică specifică lui corov; după Porphyr (De obst., IV, 16), „Corbii" sunt auxiliari. (Amintim că, corbul este solul care îi transmite lui Mithra porunca lui Sol de a jertfi taurul.) Emblemele specifice gradului de nymphus erau o făclie (torța căsătoriilor), o diademă (aluzie la Venus) şi o lampă, simbol al „luminii celei noi" care devine accesibilă de acum încolo mystului.
52 Tertullian, De corona, 15 (= Textes et monuments, II, p. 50).
53 Porphyr, De antro nymph., 15 (= Textes et monuments, II, p. 40). Se picura miere pe limba noilor născuți, în tradiția iraniană mierea venise din lună. Cf. F. Cumont, op. cit., l, p. 320.
54 Pseudo-Augustin, Quaest vet. et novi Test, 114, 12 (= Textes et monuments, II, 8). Unii autori se îndoiesc de autenticitatea acestei informații, dar, după cum spune A. Loisy, „caracterul ei grosolan îi atestă autenticitatea; ceea ce ne spune autorul nostru ne face să presupunem că se dădea scenei o interpretare simbolică căreia el nu-i cunoştea sensul, sau nu se îngrijea să îl mai repete" (op. cit., p. 183).
421
Noi sinteze iraniene
Scenele de inițiere pictate în mithreum-ul din Capua redau probabil unele din aceste confruntări inițiatice. Una din scenele cele mai bine păstrate este descrisă de F. Cumont astfel: „Mystul, gol, stă aşezat, legat la ochi, cu mâinile probabil ferecate la spate. Mystagogul se apropie de el pe la spate, ca şi cum ar vrea să-1 îmbrâncească înainte, în fața lui, un preot, în veşmânt oriental, purtând pe cap o înaltă bonetă frigiană, înaintează, cu o spada întinsă în direcția mystului. In alte scene, îl vedem pe mystul gol îngenuncheat şi chiar întins la pământ"55. Se ştie, de asemenea, că mystul trebuia să asiste la un omor simulat şi i se arăta o spadă mânjită cu sângele victimei56. Foarte probabil că anumite ritualuri inițiatice comportau lupte împotriva unor sperietori, într-adevăr, istoricul Lampride scrie că împăratul Commodus a mânjit Misterele lui Mithra printr-un omicid real (Commodus, 9 = Texte s et monuments, II, 21). Se presupune că, efectuând inițierea unui Miles în calitate de „Tată", Commodus ar fi ucis candidatul, deşi trebuia doar să simuleze uciderea lui.
Fiecare dintre cele şapte grade de inițiere era ocrotit de câte o planetă: corax de Mercur, nymphus de Venus, mii e s de Marte, le o de lupite?, Per şes de Lună, heliodromus de Soare şi Pater de Saturn. Relațiile astrale sunt clar ilustrate în mithrea de la Santa Prisca şi Ostia57. Pe de altă parte, Ori gen (Contra Celsum, VI, 22) vorbeşte despre o scară cu şapte trepte, din metale diferite (plumb, cositor, bronz, fier, aliaj, argint şi aur) şi legate de anumite divinități (plumbul de Cronos, cositorul de Afrodita etc.). Foarte probabil o asemenea scară juca un rol ritual — rol pe care nu îl

cunoaştem — slujind în acelaşi timp drept simbol al asociației mithriace.

218. „Dacă creştinismul ar fi fost oprit..."

Când vorbeşti despre Misterele lui Mithra pare inevitabil să citezi celebra frază a lui Ernest Renan: „Dacă creştinismul ar fi fost oprit în creşterea sa de vreo boală mortală, lumea ar fi fost mithraistă" (Marc Aureliu, p. 579). După toate aparențele, E. Renan era impresionat de prestigiul şi popularitatea de care se bucurau Misterele lui Mithra în secolele III şi IV; el era desigur izbit de răspândirea lor în toate provinciile Imperiului roman, într-adevăr, această nouă „religie de mistere" impunea prin forța şi originalitatea de care da dovadă. Cultul secret al lui Mithra reuşise să unească moştenirea iraniană cu sincretismul greco-roman. în panteonul său, principalii zei ai lumii clasice se învecinau îndeaproape cu Zurvan şi cu alte divinități orientale, în plus, Misterele lui Mithra asimilaseră şi integraseră curentele spirituale specifice epocii imperiale: astrologia, speculațiile eshatologice. religia solară (interpretată, de către filosofi, ca un monoteism solar), în pofida moştenirii iraniene, limba liturgică era latina. Spre deosebire de alte religii orientale ale salvării, conduse de un corp sacerdotal exotic (egiptean, sirian, fenician), căpeteniile Misterelor,patres, se recrutau dintre italici şi dintre populațiile provinciilor romane, în plus, mithraismul se deosebea de alte mistere prin absența riturilor orgiastice sau monstruoase. Religie a soldaților, prin excelență, acest cult îi impresiona pe profani prin disciplina, temperanța şi morala membrilor săi, virtuți care reaminteau de vechea tradiție romană.

5:1 F. Cumont, Leş religions orientaies, p. 142, pi. XII!. Alte desene clin milhreumui de la Capua au fost reproduse de M. J. Vermaseren, Miihras, fig. 51-53, pp. 132-133.

50 F. Cumont, Leş Mysteres de Mithra, p. 135.

57 Ferrua, // mitreo sotto la chiesa di Santa Prisca, pp. 72 sq.; G. Becatti. Scavi di Ostia, II: / Mitrei (Roma, 1954), pp. 108 sq.

Cât priveşte difuziunea mithraismului, ea a fost prodigioasă: din Scoția până în Mesopotamia, din Africa de Nord şi Spania până în Europa Centrală şi în Balcani. Majoritatea sanctuarelor au fost descoperite în vechile provincii romane din Dacia, Pannonia, Germania. (Cultul nu pare să fi pătruns în Grecia, nici în Asia Mică.) Totuşi, trebuie ținut cont de faptul că o asociație accepta cel mult 100 de membri. Prin urmare, chiar la Roma, unde, la un moment dat, existau o sută de sanctuare, numărul adepților nu depăşea cifra de 10 OOO58. Mithraismul era aproape exclusiv un cult secret, rezervat militarilor; răspândirea sa urma mişcările legiunilor. Puținul care se ştie despre ritualurile inițiatice aminteşte mai degrabă de inițierile „societăților de bărbați" indo-europene (§ 175), decât de acelea ale Misterelor egiptene sau frigiene. Căci, după cum am remarcat, Mithra era singurul „zeu de Mistere" care nu cunoscuse moartea. Totodată, spre deosebire de celelalte culte secrete, mithraismul nu admitea femeile. Or, într-o epocă în care participarea femeilor la cultele mântuirii atinsese un nivel niciodată cunoscut mai înainte, o atare interdicție făcea dificilă, dacă nu net improbabilă, convertirea lumii la mithraism.

Şi totuşi, apologeții creştini se temeau de eventuala „concurență" a mithraismului, deoarece ei vedeau în mistere o imitație diabolică a „euharistiei". Iustin (Apoi., 66) învinovățea pe „demonii răi" care instituiseră folosirea sacramentală a pâinii şi apei. Tertullian (De praescr., 40) vorbea

despre „oblația pâinii", într-adevăr, prânzul ritual al inițiaților comemora banchetul lui Mithra şi Sol după sacrificarea Taurului. Este dificil de precizat dacă asemenea ospețe constituiau, pentru inițiații mithriaci, o masă sacramentală sau dacă ele semănau mai degrabă cu banchetele rituale destul de comune în epoca imperială59. Oricum ar fi, nu se poate nega semnificația rituală a banchetelor mithraice (după cum nici aceea a altor „culte de Mistere") pentru că ele imitau un model divin, însuşi faptul că apologeții le denunțau viguros drept nişte imitații diavoleşti ale euharistiei denotă caracterul lor sacru, în ceea ce priveşte botezul inițiatic, el era practicat şi de alte culte. Dar asemănarea cu mithraismul se relevă a fi, pentru teologii creştini din secolele II şi III, şi mai tulburătoare; marcarea cu fierul roşu pe frunte le reamintea de signatio, rit care completa sacramentul baptismal; în plus, începând din secolul al II-lea, cele două religii sărbătoreau naşterea zeului lor în aceeaşi zi (25 decembrie) şi împărtăşeau credințe asemănătoare cu privire la sfârşitul Lumii, Judecata de Apoi şi învierea trupurilor.
Dar aceste credințe şi aceste scenarii mitico-rituale aparțineau Zeitgeist-u\ui epocii elenistice şi romane. Probabil că teologii diverselor religii sincretiste ale mântuirii nu şovăiau sa împrumute anumite idei şi formule cărora le recunoscuseră valoarea şi eficacitatea (am citat deja cazul misterelor frigiene, § 207). La urma urmei, importante erau experiența personală şi interpretarea teologică a scenariului mitico-ritual revelat prin convertire şi prin confruntările inițiatice (e de ajuns să amintim numeroasele valorizări ale sacramentelor atât la necreştini, cât şi în istoria creştinismului)60.
Mai mulți împărați au susținut mithraismul, mai ales din motive politice. La Carnutum, în 307 sau 308, Diocleţian şi ceilalţi Augusti îi consacră un altar lui Mithra, „binefăcătorul Imperiului". Dar victoria lui Constantin la Podul Milvius, în 312, pecetluieşte soarta mithraismului. Cultul şi-a regăsit prestigiul sub foarte scurta domnie a lui Iulian; acest împărat-filosof se declara mithraist. După moartea sa, în 363, a urmat o perioadă de toleranță dar edictul lui Gratian, în 382, pune capăt sprijinului oficial al mithraismului. Ca toate religiile salvării, precum şi toate asociațiile ezoterice, cultul secret al lui Mithra, interzis şi persecutat,
58 Cf. G. Widengrcn, „The Mithraic Mysteries", p. 453.
^ Cf. I. P. Kaiie, „The Mithraic cult rneal in its Greek and Roman environment", pp. 343 sq.
60 Cf. John R. Hinnels, „Christianity and the Mystery Cults", p. 20.
423
Noi sinteze iraniene
dispare ca realitate istorică. Dar alte creații ale geniului religios iranian îşi continuă penetrația în lumea pe cale de a fi creştinată, începând din secolul al III-Iea, succesul maniheismului zguduie temeliile bisericii şi influența dualismului maniheist se prelungeşte în tot cursul Evului Mediu. Pe de altă parte, numeroase idei religioase iraniene — în special unele motive ale Naşterii miraculoase, angelologia, tema lui magus, teologia Luminii, anumite elemente ale mitologiei gnostice — vor sfârşi prin a fi asimilate de către creştinism şi Islam; în anumite cazuri, putem recunoaşte urmele lor din Evul Mediu timpuriu până în Renaştere şi în Epoca Luminilor61.
Vezi partea a IlI-a lucrării de față.
Capitolul XXVIII
NAŞTEREA CREŞTINISMULUI

219. „Un evreu obscur...": lisus din Nazaret
în anul 32 sau 33 al erei noastre, un tânăr fariseu, pe nume Saul, care se distinsese prin zelul cu care îi persecuta pe creştini, călătorea de la Ierusalim la Damasc. „O lumină din cer, ca de fulger, 1-a învăluit deodată. Şi, căzând la pământ, a auzit un glas zicându-i: Saule, Saule, de ce Mă prigoneşti? Iar el a zis: Cine eşti, Doamne? Şi Domnul a zis: Eu sunt lisus pe care tu îl prigoneşti... Ridică-te, intră în cetate şi ți se va spune ce trebuie să faci. Iar bărbații care erau cu el pe cale stăteau înmărmuriți, auzind glasul, dar nevăzând pe nimeni. Şi s-a ridicat Saul de la pământ, dar, deşi avea ochii deschişi, nu vedea nimic. Şi, luându-1 de mână, 1-au dus la Damasc. Şi trei zile a fost fără vedere şi n-a mâncat, nici n-a băut", în cele din urmă, un discipol, Anania, sfătuit de Domnul printr-o viziune, a pus mâinile peste el şi Saul şi-a recăpătat vederea. „Şi îndată s-a botezat; apoi a luat de mâncare şi s-a întărit"1.
Acestea toate se petreceau la doi sau trei ani după crucificare. (Nu se cunoaşte data exactă a răstignirii lui lisus: ea a putut să aibă loc în 30 sau 33. Prin urmare, convertirea lui Pavel poate fi datată cel mai devreme în 32 şi cel mai târziu în 36.) După cum vom vedea, credința în învierea lui Hristos constituie elementul fundamental al creştinismului, mai ales al creştinismului Sfântului Pavel2. Acest fapt este de mare importanță, căci Epistolele sale constituie primele documente relatând istoria comunității creştine. Or, Epistolele sunt toate pătrunse de o fervoare fără egal: certitudinea învierii, deci mântuirea întru Hristos. „în sfârşit, scria marele elenist Wilamowitz-Moellendorff, limba greacă exprimă o ardentă şi vie experiență spirituală"3.
Un alt fapt merită evidențiat: scurtul răstimp — de numai câțiva ani — care separă experiența extatică a lui Pavel de evenimentul care a revelat vocația lui lisus. în anul al cincisprezecelea al domniei lui Tiberiu (deci în 28-29 d.Hr.), un ascet, loan Botezătorul, a început să umble prin toată împrejurimea Iordanului, „propovăduind botezul pocăinței spre iertarea păcatelor" (Luca, 3: l sq.). Istoricul Flavius Josephus îl descrie ca pe „un om cinstit", care îi îndemna pe evrei să practice virtutea, dreptatea şi evlavia (Ant. Jud., 18, v. 2, § § 116-119). De fapt, el era un adevărat profet, luminat, irascibil şi vehement, în luptă deschisă cu ierarhia religioasă şi politică evreiască. Şef al unei secte milenariste, loan Botezătorul vestea iminența împărăției, dar fără ca să revendice titlul de Mesia. Chemarea sa a avut un mare succes. Printre miile de oameni care veneau din toată Palestina ca să primească botezul lui loan se afla şi lisus, originar din Nazaretul Galileei. Potrivit tradiției creştine, loan Botezătorul a recunoscut în el pe Mesia.
1 Faptele Apostolilor, 9: 3-5, 18-19. Autorul Faptelor istoriseşte încă în două locuri întâlnirea cu Hristos înviat pe drumul Damascului; 22: 4-21; 26: 12-20.
2 în Epistola întâi către Corinteni (15: 5-8) el enumera cu grijă pe toți cei cărora li s-a arătat Hristos înviat.
3 Wilamowitz-Moellendorff, citat de G. Bonikamm, Paul, pp. 9-10.
425
Naşterea creştinismului
Nu cunoaştem motivul pentru care s-a botezat lisus. Dar este sigur faptul că botezul i-a revelat măreția mesianică, în Evanghelii, misterul acestei revelații e tradus prin imaginea Spiritului lui Dumnezeu coborând în chip de porumbel şi un glas venind din cer şi zicând: „Acesta este Fiul meu cel iubit..." (Matei, 3: 16; cf. Marcu, 1:11; Luca, 3: 22). îndată după botez, lisus s-a retras în

pustiu. Evangheliile precizează că „Duhul 1-a mânat în pustie", spre a fi ispitit de Satan (Marcu, 1: 12; Matei, 4: 1-10; Luca, 4: 1-13). Caracterul mitologic al acestor ispitiri este evident, dar simbolismul lor relevă structura specifică eshatologiei creştine. Morfologic, scenario-ul este constituit dintr~o serie de înfruntări inițiatice, analoage cu acelea ale lui Gautama Buddha (cf. § 148). lisus posteşte patruzeci de zile şi patruzeci de nopți şi Satan îl „ispiteşte": el îi cere mai întâi miracole („zi ca pietrele acestea să se facă pâini"; el îl duce pe aripa Templului Ierusalimului şi îi spune: „Dacă eşti Tu Fiul lui Dumnezeu, aruncă-te jos") şi apoi îi oferă puterea absolută: „toate împărățiile lumii şi slava lor". Cu alte cuvinte, Satan îi oferă puterea de a distruge Imperiul roman (deci triumful militar al iudeilor, vestit prin apocalipse) cu condiția ca lisus să i se închine lui4.

Câtva timp, lisus a practicat botezul, ca şi loan Botezătorul, şi probabil cu mai mult succes decât el (cf. loan, 3: 22-24; 4: 1-2). Dar aflând că profetul fusese arestat de Irod, lisus a părăsit ludeea, îndreptându-se către ținutul său natal. Flavius Josephus explică actul lui Irod prin frica lui: acesta se temea de influența Botezătorului asupra maselor şi se temea de o răscoală. Oricum ar fi, întemnițarea sa a declanşat propovăduirea lui lisus. De la sosirea sa în Galileea, lisus a proclamat Evanghelia, adică Vestea cea Bună: „S-a împlinit vremea şi împărăția lui Dumnezeu este aproape: pocăiți-vă şi credeți în Vestea cea Bună"5. Mesajul exprimă speranța eshatologică, care, cu puține excepții, domina religiozitatea evreiască de mai bine de un secol. Urmând profeților şi lui loan Botezătorul, lisus predica transfigurarea iminentă a J urnii: aceasta este esența predicăm sale (cf, § 220).

înconjurat de primii săi ucenici, lisus predica şi învăța în sinagogi şi în aer liber, adresându-se, mai ales, celor umili şi dezmoşteniți. El întrebuința mijloacele didactice tradiționale, raportându-se la istoria sfântă şi la personajele biblice cele mai cunoscute, folosind tezaurul imemorial de imagini şi simboluri, întrebuințând mai ales limbajul figurat al parabolelor. Ca atâția alți „oameni-divini" ai epocii elenistice, lisus era medic şi taumaturg, vindecând tot felul de boli şi alinându-i pe cei posedați. Ca urmare a anumitor miracole, el a fost bănuit de vrăjitorie, crimă pedepsită cu moartea. „Cu Belzebuth, Căpetenia demonilor, scoate pe demoni", spuneau unii. „Alții, ispitîndu-1, cereau de la El semn venit din cer"6. Faima de exorcist şi taumaturg nu s-a şters din amintirea evreilor: o tradiție din secolul I sau ai II-lea îl menționează pe Yeshu „care practica vrăjitoria şi uimea Israelul"7.

Propovăduirea lui lisus nu a întârziat să nelinişească cele două grupări politice şi religioase influente: fariseii şi saducheii. Primii erau iritați de libertățile pe care şi le lua Nazarineanul

4 Desigur, scenario-ul „ispitirilor" a fost inclus mai târziu între tradițiile culese în Evanghelii, după eşecul răscoalei din 66-70', adică după distrugerea Templului de către romani. Dar, în orizontul simbolic în care se dezvolta Biserica, „ispitirile" prefigurau minunile lui lisus (căci la scurtă vreme după aceea el va preschimba apa în vin şi va înmulți pâinile şi peştii) şi triumful creştinismului (căci, deşi Imperiul roman nu a fost distrus de o răscoală armată, el va sfârşi prin a fi învins, adică prin a deveni creştin).

5 Marcu, 1:15. Matei, 4: 17 vorbeşte despre împărăția Cerurilor, dar cele două formule sunt sinonime.

6 Luca, 11: 15-16. Luca a înțeles bine că cererea unui „semn" din cer şi acuzarea de vrăjitorie constituiau o unitate narativă; alte Evanghelii le povestesc separat; Marcu, 3: 22; H: 11; Matei,

12: 24, 38; 16: 1; cf. C. H. Dodd, The Founder ofChristianity, p. 179, n. 11.
7 Cf. fi. Sanhedrin, 43 a. Acelaşi text aduce şi al!e informații, a căror importanță o vom vedea mai târziu, căci ele sunt independente de izvoarele creştine (cf. p. 327, n. 12). Sursele rabinice sunt citate şi discutate de J. Klausner, Jexus ofNazareth, pp. 17-47.

fața de Tora. Cât despre saduchei, ei erau atenți să evite tulburările susceptibile a izbucni ca urmare a oricărei propagande mesianice, într-adevăr, împărăția lui Dumnezeu propovăduită de lisus amintea, pentru unii, de fanatismul religios şi intransigența politică a zeloților. Aceştia din urmă refuzau să recunoască autoritatea romanilor pentru că, pentru ei, „Singur Dumnezeu era Cârmuitor şi Stăpân" (Josephus, Ant. Jud., 18, l, 6, § 23). Cel puțin unul dintre cei doisprezece apostoli, Simon Zelotul8, era un vechi zelot (Marcu, 3: 18). Luca arată că, după răstignire, un discipol spune: „Ci noi nădăjduiam că El este cel ce avea să izbăvească pe Israel" (24: 21).
De altfel, unul din episoadele cele mai spectaculoase şi mai misterioase relatat de Evanghelii scoate în evidență neînțelegerea în legătură cu împărăția propovăduită de lisus9. După ce predicase o bună parte a zilei aceleia, lisus află că cei 5 000 de oameni care îl urmaseră pe malul Tiberiadei nu aveau nimic de mâncare cu ei. Atunci le-a poruncit la toți să se aşeze şi, înmulțind miraculos câteva pâini şi câțiva peşti, au mâncat cu toții. Este vorba de un act ritual străvechi, prin intermediul căruia e afirmată sau restaurată solidaritatea mistică a unui grup. în cazul de față, masa în comun ar putea se însemne anticiparea simbolică a viitorului eschaton, deoarece Luca (9: 11) precizează că lisus le vorbise chiar atunci despre împărăția lui Dumnezeu. Dar, exaltându-se de această nouă minune, mulțimea nu a înțeles semnificația ei profundă şi a văzut în lisus pe „regele-profet" aşteptat cu nerăbdare, care avea să-1 mântuiască pe Israel. „însă lisus a cunoscut că au să vină să-L ia cu sila ca să-L facă rege" (loan, 6: 15). Atunci, El a împrăştiat mulțimea, a intrat într-o barcă împreună cu ucenicii şi a traversat Lacul Tiberiadei.
Neînțelegerea ar putea fi socotită drept o revoltă eşuată, în orice caz, lisus a fost părăsit de mulțime. După loan (6: 66-67), numai Cei Doisprezece i-au rămas credincioşi. Cu ei, în primăvara anului 30 (sau 33), lisus a hotărât să sărbătorească Pastele în Ierusalim. S-a discutat mult — şi se mai discută încă — despre țelul acestei călătorii. Probabil că lisus voia să-si proclame mesajul în însuşi centrul religios al Israelului, ca, într-un feJ sau altul, să determine un răspuns decisiv din partea iudeilor10. Pe când era aproape de Ierusalim, oamenii „credeau că împărăția lui Dumnezeu se va arăta îndată" (Luca, 19: 11). lisus a intrat în oraş ca un rege mesianic (Marcu, 11: 9-10), i-a alungat pe vânzătorii şi negustorii din Templu şi a propovăduit mulțimii (11: 15 sq.). A doua zi a intrat din nou în Templu şi a rostit parabola cu lucrătorii de vie, care, după ce omoară pe trimişii stăpânului lor, îi prind şi îi omoară şi fiul. „Ce va face acum stăpânul viei? conchide lisus. Va veni şi va pierde pe lucrători, iar via o va da altora" (12:9).
Pentru preoți şi cărturari, semnificația parabolei era transparentă: profeții au fost persecutați şi ultimul trimis, loan Botezătorul, fusese ucis de puțină vreme. După lisus, Israel continua să fie via lui Dumnezeu, dar ierarhia sa religioasă era condamnată; noul Israel va avea alte căpetenii11, în plus, lisus lăsa să se înțeJeagă că el era moştenitorul viei, „fiul cel iubit" al stăpânului — proclamație mesianică ce putea să provoace sângeroase represalii din partea ocupantului. Or,

după cum va spune Marele Preot Caiafa, „mai de folos ne este ca să moară un om pentru popor, decât tot neamul să ne piară" (loan, 11: 50). Trebuia intervenit repede, înainte ca să se alarmeze partizanii lui lisus. Arestarea trebuia să aibă loc în taină, în timpul nopții, în ajunul Paştilor, lisus a celebrat ultima cină cu discipolii. Această ultimă agapă va deveni ritul central al creştinismului: euharistia, a cărei semnificație ne va reține atenția ceva mai departe (§ 220).

8 Cf. S. C. F. Brandon, Jesux andthe Zealots, pp. 44-47, 243-245.

9 Episodul este istorisit de toate cele patru Evanghelii (Marcu şi Matei îl povestesc de două ori); Marcu, 6: 30-44; 8: 1-10; Matei, 14: 13-21; 15: 32-39; Luca, 9: 10-17; loan, 6: 1-15.

10 C. H. Dodd, op. cit., pp. 139 sq; R. M. Grant, Auguxtnx to Constantine, p. 43.

11 Cf. C. H. Dodd, p. 150.

427

Naşterea creştinismului

„După ce au cântat laude au ieşit la Muntele Măslinilor" (Matei, 26: 30). Din această noapte patetică, tradiția a păstrat amintirea a două întâmplări care obsedează încă conştiințele creştine, lisus îl vesteşte pe Petru că, „înainte de a fi cântat cocoşul", se va fi lepădat de trei ori de el (Matei, 26: 34; cf. Mărcii, 14: 26-31). Or, lisus vedea în Petru pe cel mai statornic ucenic al său, cel care trebuia să sprijine comunitatea credincioşilor. Desigur, renegarea lui Petru nu făcea decât să confirme fragilitatea naturii umane. Totuşi, o asemenea faptă nu anulează câtuşi de puțin măreția şi virtuțile charismatice ale lui Petru. Semnificația acestui incident dureros este evidentă: în economia mântuirii, virtuțile omeneşti, la fel ca şi păcatele, nu contează; ceea ce contează este să te căieşti şi să nu pierzi speranța. O mare parte a istoriei creştinismului ar fi greu de explicat fără precedentul lui Petru; renegarea şi căința sa (Matei, 26: 74) au devenit, într-o oarecare măsură, modelul exemplar al oricărei vieți creştine.

Nu mai puțin exemplară este scena următoare, care se petrece „într-un loc numit Ghetsemani". lisus ia cu el pe Petru şi pe alți doi apostoli şi le spune: „întristat este sufletul meu până la moarte, rămâneți aici şi privegheați împreună cu mine" (Matei, 26: 38). Depărtându-se câțiva paşi, „a căzut cu fața la pământ şi s-a rugat: «Tată, de este cu putință, treacă de la mine paharul acesta, însă nu precum voiesc Eu, ci precum Tu voieşti»" (26: 39). Dar când s-a întors i-a găsit pe discipoli aproape dormind. Si i-a zis lui Petru: „Aşadar, n-ați avut putere să privegheați cu mine un singur ceas" (26: 40). „Vegheați şi vă rugați!", le spune el din nou. Zadarnic însă; revenind „i-a aflat dormind, căci ochii lor erau îngreuiați" (26: 43; cf. Marcu, 14: 32-42; Luca, 22: 40-46). Or, ştim după Ghilgameş (§ 23), a înfrânge somnul, a rămâne „treaz" constituie cea mai dură confruntare inițiatică, deoarece ea urmăreşte transmutarea condiției profane, obținerea „imortalitații". La Ghetsemani, „veghea inițiatică" — deşi limitată la numai câteva ore — s-a dovedit mai presus de puterile omeneşti. Acest eşec va deveni şi el model exemplar pentru majoritatea creştinilor.

Curând după aceasta, lisus este prins de straja Marelui Preot, întărită probabil cu soldați romani. Este greu de stabilit suita evenimentelor. Evangheliile înfățişează două judecăți deosebite. Sinedriul 1-a găsit pe lisus vinovat de blasfemie. Căci, întrebat de Marele Preot: „Eşti tu Hristosul (adică Mesia), Fiul Celui Binecuvântat?", el răspunde: „Eu sunt" (Marcu, 14: 61-62; cf. Matei, 26: 57-68; Luca, 22: 54, 66-71). Blasfemia se pedepsea prin omorâre cu pietre, dar nu este sigur

că, în epocă, Sinedriul avea dreptul de a condamna la moarte, în orice caz, lisus a fost apoi judecat de Pilat din Pont, prefectul ludeei. Acuzat de răsculare („Tu eşti Regele iudeilor?"), el a fost condamnat la moarte prin crucificare, supliciu tipic roman. Luat în batjocură (împodobindu-1 cu o mantie de purpură şi cu o cunună de spini, soldaţii i se adresau: „Bucură-te, regele iudeilor!"), lisus a fost răstignit întrei doi „tâlhari". Cu acest termen — lestes — Josephus îi desemnează adesea pe răsculaţi. Astfel, contextul executării lui lisus a fost în mod clar suprimarea revoltei evreieşti împotriva ocârmuirii romane şi a colaboratorilor ei în ludeea. Orice proclamare a apropierii împărăţiei lui Dumnezeu implica, în ochii autorităţilor de la Ierusalim, restaurarea unui regat evreiesc12.

Prinderea, judecarea şi răstignirea lui lisus i-au împrăştiat pe credincioşi. Curând după arestare, Petru, discipolul preferat, se leapădă de el de trei ori. Cu siguranţă că propovăduirea lui lisus şi chiar numele său s-ar fi adâncit în uitare, în absenţa unui episod singular şi de neînţeles în afara credinţei: învierea celui răstignit. Tradiţia transmisă de Pavel şi de Evanghelii acordă o importanţă decisivă mormântului gol şi numeroaselor apariţii ale lui lisus înviat. Oricare ar fi natura acestor experienţe, ele constituie sursa şi temelia creştinismului. Credinţa în lisus

12 R. M. Grant, Augustus Io Constantine, p. 43. Tradiţia rabinică arată că lisus a fost judecat de către autorităţile evreieşti şi condamnat la spânzurătoare în ajunul Paştilor; J. Klaussner, Jesus ofNazareih, pp. 18 sq.

Hristos înviat a transformat o mână de fugari demoralizaţi într-un grup de oameni hotărâţi şi convinşi de invincibilitatea lor. S-ar putea spune că apostolii au cunoscut şi ei confruntarea iniţiatică a disperării şi a morţii spirituale, înainte de a renaşte la o viaţă nouă şi de a deveni primii misionari ai Evangheliei.

220. Vestirea Cea Bună: împărăţia Iui Dumnezeu e aproape

Rudolf Bultmann vorbea despre „insuportabila platitudine" a biografiilor lui lisus. într-ade-văr, mărturiile sunt puţin numeroase şi puţin sigure. Cele mai vechi dintre ele — Epistolele lui Pavel — neglijează cu totul, aproape, viaţa istorică a lui lisus. Evangheliile sinoptice, redactate între anii 70 şi 90, reunesc tradiţii transmise oral de către primele comunităţi creştine. Dar aceste tradiţii se referă atât la lisus, cât şi la Hristos înviat. Aceasta nu infirmă necesarmente valoarea lor documentară, căci elementul esenţial al creştinismului, ca de altfel al oricărei religii care se revendică de la un întemeietor, este tocmai memoria. Amintirea lui lisus constituie modelul exemplar al oricărui creştin, însă tradiţia transmisă de primii martori nu era doar „istorică", ci şi „exemplară"; ea păstra structurile semnificative ale evenimentelor şi propo-văduirii, şi nu amintirea exactă a activităţii lui lisus. Fenomenul este bine cunoscut, şi nu doar în istoria religiilor.

Pe de altă parte, trebuie ţinut seamă de faptul că primii creştini, evreii din Ierusalim, constituiau o sectă apocaliptică înăuntrul iudaismului palestinian. Ei erau într-o aşteptare iminentă a celei de a doua veniri a lui Hristos: parousia; pe ei îi preocupa sfârşitul istoriei şi nu istoriografia aşteptării eshatologice. în plus, după cum era de aşteptat, în jurul învăţătorului înviat, s-a cristalizat destul de devreme o întreagă mitologie, care ne aminteşte de aceea a zeilor mântuitori şi a omului

inspirat de divinitate (theios anthropos). Această mitologie, pe care o vom evoca mai departe (§ 222), este deosebit de importantă; ea ne ajută să înțelegem dimensiunea religioasă specifică creştinismului, precum şi istoria lui ulterioară, miturile care 1-au proiectat pe lisus din Nazaret într-un univers de arhetipuri şi de figuri transcendentale sunt tot atât de „adevărate" ca şi gesturile şi cuvintele sale: aceste mituri confirmă, într-adevăr, puterea şi creativitatea mesajului său originar. Grație, de altfel, acestei mitologii şi simbolistici universale, limbajul religios al creştinismului a devenit ecumenic şi accesibil şi dincolo de focarul său de origine.
Se admite îndeobşte că Evangheliile sinoptice ne-au transmis esențialul mesajului, în primul rând, proclamarea împărăției lui Dumnezeu. După cum am arătat (p. 425), lisus şi-a început misiunea în Galileea, predicând „Vestea cea Bună care vine de la Dumnezeu: «S-a împlinit vremea şi împărăția lui Dumnezeu e aproape»" (Marcu, 1: 15)13. Eschatonul este iminent: „sunt unii, din cei ce stau aici, care nu vor gusta moartea până ce nu vor vedea împărăția lui Dumnezeu venind întru putere" (Marcu, 9: 1; cf. 13: 30). „Cât despre ziua aceea şi despre ceasul acela, nimeni nu ştie, nici îngerii din cer, nici Fiul, ci numai Tatăl" (Marcu, 13: 32).
Totuşi, alte cuvinte ale lui lisus lasă să se înțeleagă că împărăția a şi venit. După alungarea unui demon, el spune: „Dacă însă Eu, cu degetul lui Dumnezeu, scot afară pe demoni, atunci a ajuns la voi împărăția lui Dumnezeu" (Luca, 11: 20). Alta dată lisus afirmă că din zilele lui loan Botezătorul până acum „împărăția lui Dumnezeu suferă silnicie şi oamenii silei pun
13 Exegeza contemporană acceptă drept autentice patru enunțuri privind împărăția lui Dumne/eu: Marcu, 1: 15 a; Luca, 11: 20; Luca, 17: 20-21; Matei, 11: 12. Cf. N. Perrin, Rediscovering the teachings ofJesus, pp 63 sq.; id., The New Testament: An Introduction, pp. 288 sq.

mână pe ea" (Matei, 11: 12)*. Sensul pare a fi: împărăția este împiedicată de către cei violenți, dar ea este de pe acum prezentă14. Spre deosebire de sindromul apocaliptic, ilustrat din belşug în literatura epocii, împărăția soseşte fără cutremure, ba chiar fără semne exterioare, „împărăția lui Dumnezeu nu vine pe văzute, nici nu se va spune: «lat-o acolo, sau iat-o aici, căci, să ştiți, împărăția lui Dumnezeu este în înăuntrul vostru»" (Luca, 17: 20-21). în parabolele sale, împărăția lui Dumnezeu este comparată cu dezvoltarea seminței care creşte singură (Marcu, 4: 26-29), cu grăuntele de muştar (30-32), cu drojdia care face să crească aluatul (Matei, 13: 33).
Este posibil ca aceste două proclamări divergente ale împărăției — într-un viitor foarte apropiat, în prezent — să corespundă unor faze diferite din propovăduirea lui lisus15. Se poate concepe, de asemenea, că ele exprimă două traduceri diferite ale aceluiaşi mesaj: (1) iminența împărăției, anunțată de profeți şi apocalipse, altfel spus, „sfârşitul lumii istorice", şi (2) anticiparea împărăției, prin aceia, care, grație mijlocirii lui lisus, trăiesc de pe acum în prezentul atemporal al credinței16.
Mai ales această a doua tălmăcire posibilă a mesajului evidențiază demnitatea mesianică a lui lisus. Este în afara oricărei îndoieli că discipolii săi 1-au recunoscut drept Mesia, după cum o dovedeşte numirea de „Christ" (echivalent grecesc al „Celui Uns", adică „Mesia"). lisus nu foloseşte niciodată acest termen cu privire la el însuşi; îl acceptă totuşi când este rostit de alții (Marcu, 8: 29; 14: 61). Probabil că lisus a evitat denumirea de Mesia pentru a evidenția

deosebirea dintre Vestea cea Bună pe care o predica el şi formele naţionaliste ale mesianismului evreu, împărăţia lui Dumnezeu nu era teocraţia pe care voiau zeloţii să o instaureze cu ajutorul armelor. lisus se autodefinea mai ales prin expresia Fiul Omului. Acest termen, care nu era la început decât un sinonim pentru „omul" (cf. § 203), a sfârşit prin a însemna — implicit în predicaţia lui lisus şi explicit în teologia creştină — Fiul lui Dumnezeu.
Dar, în măsura în care se poate reconstitui, cel puţin în liniile principale, „personajul" lisus, el poate fi comparat mai ales cu figura Slujitorului Pătimitor (Isaia, 40-55; cf. § 196). „Nimic nu ne îndreptăţeşte să respingem ca neautentice versetele în care se vorbeşte despre încercările grele care îl aşteaptă, întreaga sa misiune devine inexplicabilă dacă se refuză să se admită că el a întrezărit şi acceptat eventualitatea suferinţelor, umilirii şi, fără doar şi poate, a morţii înseşi. Urcându-se la Ierusalim, el şi-a asumat desigur, poate fără să îndepărteze definitiv posibilitatea unei intervenţii victorioase a lui Dumnezeu, riscurile demersului său"17.
„Să nu socotiţi, declară lisus, că am venit să stric Legea sau pe Profeţi: n-am venit să stric, ci să împlinesc" (Matei, 5: 17). Ca şi profeţii, el exaltă curăţenia inimii împotriva formalismului ritual; el revine neobosit asupra iubirii pentru Dumnezeu şi pentru aproapele, în Predica de pe Munte (Matei, 5: 3-12; Luca, 6: 20-23), lisus evocă fericirile care îi aşteaptă pe cei milostivi şi pe cei curaţi cu inima, pe cei blânzi şi pe făcătorii de pace, pe cei ce plâng şi pe cei prigoniţi pentru dreptate. Este textul evanghelic cel mai cunoscut în afara lumii creştine. Şi totuşi, pentru, lisus Israel rămâne poporul ales al lui Dumnezeu. El pentru oile pierdute ale casei lui Israel a fost trimis (Matei, 15: 24) şi în mod cu totul excepţional îşi întoarce faţa către păgâni; le porunceşte discipolilor săi să îi evite (Matei, 10: 5). Dar la întemeierea împărăţiei
* In versiunile româneşti, citatul este tradus astfel: „împărăţia cerurilor se ia prin străduinţă şi cei ce se străduiesc pun mâna pe ea" (nota trad.).
14 Cf. Ernst Käsemann „The Problem of the Historical Jesus", pp. 42 sq.; N. Perrin, Rediscovering, pp. 76 sq.
15 Marcel Simon, Ije Juddisme et le Christianisme antique, p. 86.
16 Reluându-1 pe R. Bultmann, N. Perrin vorbeşte despre „experienţa realităţii existenţiale"; cf. New Testament, p. 290.
17 M. Simon, op. cit., p. 87. Despre cele două figuri ideale, a lui Mesia şi a Slujitorului patimilor, în persoana lui lisus, cf, C. H. Dodd, op. cit,, pp. 103 sq.

el pare să fi acceptat „toate neamurile" (Marcu, 13: 10, Matei, 8: 11). în continuarea Profeţilor şi a lui loan Botezătorul, propovăduirea lui lisus urmărea transformarea radicală a poporului evreu, altfel spus, emergenţa unui Nou Israel, a unui nou popor al lui Dumnezeu. Tatăl nostru (Luca, 11:1-4; Matei, 6: 9-13) rezumă admirabil „metoda" de a ajunge la aceasta. Expresie a evlaviei ebraice, rugăciunea nu foloseşte persoana întâi singular, ci doar pluralul: Tatăl nostru, pâinea noastră cea de toate zilele d&-ne-o nouă astăzi, iartă-«e nouă păcatele noastre, izbăvQşte-ne de Cel Rău. Conţinutul derivă din rugăciunea Kaddisch a vechii sinagogi; el reflectă nostalgia de a retrăi o experienţă religioasă primitivă: epifania lui Iahve ca Tată. Insă textul propus de lisus este mai concis şi mai emoţionant18. Dar, orice rugăciune trebuie să fie pătrunsă de credinţa

adevărată, adică aceea mărturisită de Avraam (cf. § 57). „Căci la Dumnezeu toate sunt cu putinţă" (Marcu, 10: 27). De asemenea, totul este cu putinţă pentru cel credincios (Marcu, 9: 23). Prin misterioasa virtute a credinţei avraamice, modul de a fi al omului decăzut este schimbat din rădăcină. „Toate cele ce veţi cere rugându-vă, credeţi că le veţi primi si vi se vor da" (Marcu, 11: 24; cf. Matei, 21: 22). Cu alte cuvinte, Noul Israel se naşte prin puterea tainică a credinţei avraamice, şi aceasta explică, de altfel, şi succesul misiunii creştine propovăduind credinţa în lisus Hristos înviat.

Când a celebrat Cina cea de Taină cu discipolii, lisus „a luat pâine si, binecuvântând, a frânt şi le-a dat lor şi a zis: «Luaţi, mâncaţi, acesta este trupul meu». Şi luând paharul, mulţumind, le-a dat şi au băut din el toţi. Şi le-a zis: «Acesta este sângele meu, al Legii celei noi, care pentru mulţi se varsă»"19. Un exeget contemporan nu şovăie să scrie: „nu există alte cuvinte ale lui lisus mai hotărât atestate decât acestea"20. Numai Luca ne prezintă adaosul făcut de lisus: „să faceţi aceasta întru pomenirea mea" (19: 18). Deşi Pavei confirmă autenticitatea acestei tradiţii (/ Corinteni, 11: 24), nu există nici un mijloc de a demonstra că aceste cuvinte au fost rostite de lisus. Ritul continuă liturghia domestică evreiască, anume binecuvântarea pâinii şi vinului. lisus o săvârşea adeseori; când erau de faţă vameşii şi păcătoşii, masa simboliza, după cât se pare, împărăţia21.

Pentru primii creştini, „frângerea pâinii" (Faptele Apostolilor, 2: 42) constituia actul cultual cel mai important. Pe de o parte, era reactualizarea prezenţei lui Hristos şi, prin urmare, a împărăţiei Sale, pe de altă parte, ritul anticipa ospăţul mesianic de la Sfârşitul Vremii. Dar cuvintele lui lisus dezvăluie un sens mai profund: necesitatea sacrificiului său voluntar pentru asigurarea „noii alianţe"22, întemeierea Noului Israel. Aceasta implică convingerea că o nouă viaţa religioasă nu se naşte decât traversând moartea sacrificială: concepţia, se ştie, este arhaică şi universal răspândită. Este greu de precizat dacă această comuniune ritualică cu trupul său şi cu sângele său lisus o considera o identificare mistică cu persoana sa. Este ceea ce afirmă Pavel (/ Corinteni, 10: 16; cf. 12:27, Romani, 12: 5, Efeseni, 4: 12) şi, cu toată originalitatea gândirii şi limbajului său teologic, e posibil ca el să fi prelungit o tradiţie ierusalemită autentică23. In orice caz, masa luată în comun de primii creştini imita ultimul act al lui lisus; era, în acelaşi timp, o amintire a Cinei şi repetarea rituală a sacrificiului voluntar al Răscumpărătorului.

18 Exegeţii insistă, de asemenea, asupra deosebirii dintre formula celui mai vechi text al rugăciunii Kaddish („Dumnezeu să-şi ridice împărăţia Sa în timpul vieţii şi al zilelor tale...") şi cea a lui lisus: „Vie împărăţia Ta..."; cf. N. Perrin, Teachings, pp. 57 sq. şi literatura citată, ibid.

19 Marcu, \4: 23-24; cf. Matei, 26: 26; Luca, 12: 19; I Corinteni, 11:24. loan (6: 51) transmite o versiune paralelă, întemeiată probabil pe o traducere diferită a dictonului din originalul aramaic.

20 C. H. Dodd,op. cit., p. 10.

2J Categoric, prezenţa „intuşabililor" îi ofensa şi irita pe rigoriştii evrei.

22 Comunitatea de la Qumran se considera şi ea beneficiara unei „Noi Alianţe"; cf. § 223.

23 Pavel elaborează această idee, aprofundând-o; el identifică comunitatea creştină, Noul Israel, cu „trupul lui Hristos", fiecare creştin fiind „întru Hristos", după cum şi Hristos e „întru el"; vezi p. 434.

Morfologic, euharistia aduce aminte de agapele cultuale practicate în Antichitatea mediteraneană, în special în „religiile de mistere"24. Ţelul lor era consacrarea, şi, prin urmare, mântuirea participanţilor, prin comuniunea cu o divinitate de structură misteriosofică. Convergenţa cu ritul creştin este semnificativă: ea ilustrează speranţa, destul de comună în epocă, a unei identificări mistice cu divinitatea. Anumiţi autori au încercat să explice euharistia prin înrâuririle religiilor orientale ale mântuirii, dar ipoteza este lipsită de temei (cf. § 222). în măsura în care ea viza o imitatio Christi, agapa primitivă constituia virtualmente o taina. Să spunem de pe acum că acest rit central —cel mai important, împreună cu botezul, din cultul creştin — a inspirat în decursul secolelor teologii multiple şi divergente; în zilele noastre, însă, interpretarea euharistiei separă catolicismul roman de bisericile reformate (cf. partea a III-a).

221. Naşterea Bisericii

în ziua Praznicului Cincizecimii a anului 30, discipolii lui lisus se aflau împreună când din cer, fără veste, a venit un vuiet ca de vijelie şi a umplut toată casa unde şedeau ei. „Şi li s-au arătat împărţite limbi, ca de foc, şi au şezut pe fiecare dintre ei. Şi s-au umplut toţi de Duhul Sfânt şi au început să vorbească în alte limbi..." (Faptele Apostolilor, 2: 1-4). Epifaniiie arzătoare ale Duhului Divin constituie o temă destul de cunoscută în istoria religiilor: le găsim în Mesopotamia (§ 20), în Iran (§ 104), în India (Buddha, Mahăvîra; § 152). Dar contextul Cincizecimii vizează un obiectiv mai precis: vântul violent, limbile de foc şi glosolalia amintesc anumite tradiţii evreieşti privind teofania din Sinai25 (cf. § 59). Cu alte cuvinte, pogorârea Duhului Sfânt e interpretată ca o nouă revelaţie a lui Dumnezeu, asemănătoare celei de pe Sinai. în ziua Cincizecimii se naşte Biserica creştină. Abia după ce au primit Duhul Sfânt, apostolii încep să predice Evanghelia şi săvârşesc „minuni şi semne".

în ziua aceea, Petru a adresat mulţimii prima chemare spre convertire. El şi tovarăşii săi se fac martorii învierii lui lisus Hristos; el a fost înviat de Dumnezeu (2; 24,32 etc.). Miracolul a fost prezis de mult de către David (2:31); învierea este deci evenimentul eshatologic anunţat de Profeţi (2: 17-21). Petru le cere evreilor sa se pocăiască şi „să se boteze fiecare în numele lui lisus Hristos, spre iertarea păcatelor şi veţi primi darul Duhului Sfânt" (2: 38). Acest prim discurs care devine model exemplar pentru kerygma („proclamaţia" creştină) a avut drept urmare numeroase convertiri (3 000 după cum aflăm din Fapte, 2: 41). Altă dată (vindecase chiar atunci un neputincios din naştere; 3: 1-9), Petru îi îndeamnă pe evrei să recunoască faptul că s-au înşelat, din necunoaştere, condamnându-1 pe lisus, şi să se căiască, acceptând botezul (3: 13-19).

Faptele Apostolilor ne lasă să întrevedem viaţa primei comunităţi creştine din Ierusalim (pe care autorul o desemnează cu numele grecesc de ecclesiă). Aparent, credincioşii mai urmau încă disciplina religioasă tradiţională (circumcizia băieţilor, purificări rituale, odihna de Sabbat, rugăciuni în Templu). Dar ei se adună laolaltă adesea pentru catehizare, frângerea pâinii, agape si rugăciuni de laudă (2: 42,46). Totuşi, Faptele (care citează numeroase exemple de predicare a noii religii necredincioşilor) nu ne spun nimic despre învăţătura dată membrilor comunităţii. Cât despre organizarea economică, Faptele arată că toţi credincioşii „erau laolaltă şi aveau toate de obşte; ei îşi vindeau moşiile şi averile şi le împărţeau tuturor, după cum avea nevoie fiecare" (2: 44-45). Ei aşteptau cea de a doua venire a lui Hristos.

24 Vezi, inter alia, A. D. Nock, Early Gentile Christianity and ils Hellenistic Background, pp. 73 sq., 138 sq.
25 Izvoarele sunt citate de E. Trocine", Le livre des ades ei l'histoire, pp. 202 sq.

în pofida strictei lor supuneri față de obiceiurile mozaice, creştinii din Ierusalim stârneau ostilitatea Marilor-Preoți şi a saducheilor (4: 1-3). Petru şi loan sunt arestați în timp ce predicau în Templu, citați înaintea Sinedriului, apoi eliberați (4:1-3). Altă dată, sunt arestați toți apostolii, apoi Sinedriul le dă drumul (5: 17-41). Mai târziu, probabil în 43, unuia dintre apostoli i s-a tăiat capul din porunca lui Irod Agrippa I (12: l sq.) care voia să-şi asigure sprijinul casei lui Anna. Atitudinea fariseilor era mai nuanțată. Gămăliei — învățătorul lui Saul — îi apără pe apostoli înaintea Sinedriului. Dar fariseii, favorabili convertiților din Ierusalim („hebreii"), erau împotriva prozeliților recrutați dintre evreii din diaspora („eleniştii"); ei le reproşau detaşarea lor față de Templu şi de Lege (6: 13-14). Acesta e motivul pentru care a fost lapidat, prin 36-37, Ştefan, primul martir al credinței creştine (7: 58-60); „Saul s-a făcut părtaş la uciderea lui" (8: 1). în aceeaşi zi, „eleniştii" au fost izgoniți din Ierusalim, în câmpiile din ludeea şi Samaria (8: 1). De acum înainte, „hebreii", împreună cu căpetenia lor lacov, „fratele Domnului", îşi mențin dominația asupra Bisericii din Ierusalim.
Surprindem, de pe acum, o anumită tensiune între „hebrei" şi „elenişti". Primii sunt mai conservatori şi legalişti, în pofida faptului că aşteptau a doua venire. Ei urmează cu fidelitate codul evreiesc al prescripțiilor rituale şi reprezintă, prin excelență, mişcarea desemnată prin termenul de iudeo-creştinism26. Tocmai stricta lor supunere față de Lege va refuza să o admită Pavel (cf. p. 431). într-adevăr, cu greu înțelegem un legalism rabinic practicat tocmai de aceia care proclamau învierea lui Hristos şi se socoteau martorii ei. „Eleniştii" constituiau un mic grup de evrei stabiliți la Ierusalim şi convertiți la creştinism. Ei nu prețuiau în mod deosebit cultul celebrat în Templu, în cuvântarea sa, Ştefan strigă: „Cel Preaînalt nu locuieşte în temple făcute de mână omenească" (Faptele, 7: 48). împrăştierea „eleniştilor" precipită procesul de misionarizare în rândul evreilor din diaspora, şi, în mod excepțional, în Antiohia, printre păgâni (11: 19). Hristologia se va dezvolta în diaspora. Titlul „Fiul Omului" — care e lipsit de sens în greceşte — este înlocuit prin „Fiul lui Dumnezeu" sau „Domnul" (Kyrios); termenul „Mesia" este tradus în greceşte, Christos, şi sfârşeşte prin a deveni un nume propriu: lisus Hristos.
Foarte curând, începe convertirea păgânilor. La Antiohia, în Siria, se organizează prima comunitate importantă de convertiți din rândul păgânilor; aici denumirea de „creştini" se . foloseşte prima oară (Faptele, 11: 26)27. Din Antiohia, misiunea creştină iradiază în lumea elenistică. Confruntarea unei mişcări mesianice evreieşti cu religiozitatea şi gândirea greacă va avea consecințe hotărâtoare pentru dezvoltarea creştinismului. Este meritul de neprețuit al Sfântului Pavel de a fi sesizat bine datele problemei şi de a fi avut curajul să lupte neobosit pentru a impune singura soluție pe care o considera justă şi coerentă.
Născut, probabil, la începutul secolului I la Tars, în Cilicia28, el vine să studieze la Ierusalim cu Gămăliei, „învățător al Legii, cinstit de tot poporul" (Faptele, 5: 34). El se înfățişează pe sine „evreu din evrei; în ce priveşte Legea: fariseu; în ce priveşte râvna: prigonitor al Bisericii"

(Filipeni, 3: 5; cf. Galateni, 1: 13-14). Pe când era într-o misiune anticreştină, Hristos i-a apărut în drum spre Damasc. Pavel este singurul dintre cei ce nu îl cunoscuseră pe lisus care a primit titlul de apostol. El a fost, într-adevăr, convertit la creştinism de Hristos înviat:

26 Norman Perrin le atribuie povestirile narative şi cuvintele lui lisus, păstrate în Evanghelii; iudeo-creştinii se caracterizează, în plus, prin interesul lor față de profeție; cf. The New Testament, pp. 45 sq. Dar chestiunea e mai complexă; cf. Jean Danielou, Theologie du Judeo-Christianisme, pp. 17 sq.; M. Simon şi A. Benoit, Le Judaîsme et le Christianisme antique, pp. 258 sq.

27 E. Peterson a arătat rezonanța politică a numelui: „partisans de Chrestos"; cf. Fruhkirche, Judentum und Gnosis, pp. 64 sq. Suetoniu, primul autor latin care menționează noua sectă, arată că împăratul Claudiu i-a izgonit pe evrei din Roma în 49, pentru că se tulburaseră „din pricina lui Hrestos" (Judaei impulsore Chresto tumultuantes).

28 El adaugă numelui biblic Saul cognomenul roman de Paul, tatăl său fund cetățean roman.

433

Naşterea creştinismului

Evanghelia pe care o propovăduia nu o primise de la un om, „ci prin descoperirea lui lisus Hristos" (Gal., I: 11-12, / Cor., 2:16). Devenit „apostolul păgânilor", Pavel întreprinde lungi călătorii misionare de-a lungul Asiei Mici, în Cipru, Grecia şi Macedonia. Predică în numeroase oraşe, întemeiază biserici, stă îndelung în Corint şi la Roma. Denunțat de evrei şi arestat la Ierusalim, el a fost, după doi ani de închisoare, deferit tribunalului împăratului. La Roma, el a trăit doi ani în libertate supravegheată, dar Faptele întrerup brusc istorisirea, şi nu cunoaştem ultima parte a vieții apostolului. A murit martir, la Roma, între 62 şi 64.

Cu toate cele cincisprezece capitole (din totalul de douăzeci şi opt) din Faptele Apostolilor, cu toate cele paisprezece Epistole care îi sunt atribuite29, cunoştințele noastre despre viața, apostolatul şi gândirea Sfântului Pavel rămân fragmentare. Interpretarea sa, profundă şi personală, a Evangheliei era expusă oral, şi probabil în mod diferit, în fața adepților şi a necredincioşilor. Epistolele nu constituie capitole legate ale unui tratat sistematic. Ele continuă, clarifică, precizează anumite chestiuni de doctrină sau practică; chestiuni discutate cu grijă în propovăduirea sa, dar care nu fuseseră înțelese cum trebuie de comunitate, unde soluțiile specific pauliniene au fost criticate, sau câteodată chiar respinse de către alți misionari. Acestea zise, trebuie imediat să adăugăm că Epistolele reprezintă documentul cel mai vechi şi cel mai important al Bisericii primitive; ele oglindesc cele mai grave crize ale creştinismului in stătu nascendi, dar şi îndrăzneala creatoare a primului teolog creştin.

222. Apostolul neamurilor

Teologia şi kerygma Sfântului Pavel îşi trag rădăcinile din experiența sa extatică avută pe drumul Damascului. Pe de o parte, el recunoaşte în Cel înviat30 pe Mesia, Fiul trimis de Dumnezeu cu scopul de a-i elibera pe oameni de păcat şi de moarte. Pe de altă parte, convertirea stabileşte un raport de participare mistică cu Hristos. Pavel îşi interpretează experiența ca un analog al crucificării (Galateni, 2:19): el posedă acum „gândul lui Hristos" (/ Corinteni, 2: 16) sau „Duhul lui Dumne/eu" (7: 40). El nu şovăie să spună: „Hristos grăieşte în mine!" (II Corinteni, 13: 3, Romani, 15: 18). El face aluzie la o răpire mistică „până în al treilea cer" şi la „descoperirile" pe

care le-a primit de la Dumnezeu (// Cor., 12: 1-4,^7). Aceste „semne şi minuni" i-au fost date de Duhul lui Dumnezeu ca „să dobândească ascultarea neamurilor" (Rom., 15: 18). în ciuda acestei experienţe privilegiate, Pavel nu revendică deloc o condiţie excepţională, deosebită de a altora. Orice credincios săvârşeşte unirea mistică cu Hristos prin taina botezului. Căci, „toţi câţi în Hristos ne-am botezat, întru moartea lui ne-am botezat"; „deci ne-am îngropat cu el, în moarte, prin botez; aşa încât, după cum Hristos a înviat din morţi, prin slava Tatălui, tot aşa şi noi să trăim întru înnoirea vieţii" (Rom., 6: 3-4). Prin botez, creştinul „1-a îmbrăcat pe Hristos" (// Cor., 5: 17); el a devenit membru al unui corp mistic. Botezaţi într-un singur Duh, „ca să fim un singur trup, fie iudei, fie elini, fie robi, fie liberi, şi toţi la un Duh ne-am adăpat" (/ Cor., 12-13).

Moartea şi învierea prin cufundarea în apă constituie un scenariu mitico-ritual bine cunoscut, solidar cu un simbolism acvatic universal atestat31. Dar Sfântul Pavel leagă taina botezului de un eveniment istoric recent — moartea şi învierea lui lisus Hristos. în plus, botezul nu numai că asigură viaţa nouă a credinciosului, ci desăvârşeşte şi transformarea lui într-un membru

29 Se recunoaşte îndeobşte autenticitatea a cinci sau şase Epistole, printre care cele mai importante: Epistola către Romani, I şi TI, Corinteni, Galateni. Dar restul Epistolelor exprimă sau continuă gândirea pauliniană însăşi.

30 Pavel a fost ultimul căruia i-a apărut Hristos înviat (/ Cor., 15: 8).

31 Cf. Trăite d'histoire des religions, § § 64 sq.; Images ei symboles, cap. V.

al corpului mistic al lui Hristos. O atare concepţie nu putea fi concepută de iudaismul tradiţional. Ea se deosebeşte, pe de altă parte, de practicile baptismale contemporane, de exemplu, de acelea ale esenienilor, în care numeroasele lustraţii aveau o valoare esenţialmente purificatoare (vezi § 223). Taina euharistiei este la fel de străină iudaismului. Ca şi botezul, euharistia îl integrează pe credincios trupului mistic al lui Hristos, Biserica. Comunicând cu elementele euharistice, el îşi asimilează trupul şi sângele Domnului (I Cor., 10: 16-171 cf. 11: 27-29). Pentru Sfântul Pa vel, mântuirea echivalează cu identificarea mistică cu Hristos. Cei care cred îl au pe lisus Hristos în ei (H Cor., 13:5). Răscumpărarea este săvârşită printr-un dar gratuit al lui Dumnezeu, anume întruparea, moartea şi învierea lui lisus Hristos.

Importanţa capitală acordată de Sfântul Pa vel graţiei (Rom., 3: 24; 6: 14,23 etc.) izvorăşte probabil din propria sa experienţă: în pofida a tot ceea ce gândise şi făptuise — până la a încuviinţa omorârea cu pietre a lui Ştefan — Dumnezeu i-a acordat mântuirea. Prin urmare, este de prisos pentru evreu să urmeze prescripţiile rituale şi morale ale Torei; prin el însuşi, omul nu poate dobândi mântuirea. La drept vorbind, omul a luat cunoştinţă de păcat ca urmare a introducerii Legii; înainte de a fi cunoscut Legea, el nu ştia dacă era sau nu un păcătos (Rom., 7: l sq.). A fi sub Lege echivalează cu a fi „robit stihiilor Lumii" (Gal., 4: 3). Ceea ce înseamnă că „toţi cei care sunt întru Lege, sub blestem sunt" (Gal., 3: 10). în ce-i priveşte pe păgâni, deşi pot să-1 cunoască pe Dumnezeu din lucrările creaţiei sale, ţinându-se „că sunt înţelepţi, au ajuns nebuni" şi au căzut în idolatrie, izvor de urâţire şi de pervertire (Rom., 1: 20-32). Pe scurt, atât pentru evrei, cât şi pentru păgâni, răscumpărarea se săvârşeşte doar prin credinţă şi prin sacramente. Mântuirea este „darul lui Dumnezeu"; „viaţa veşnică întru lisus Hristos, Domnul

nostru" (Rom., 6: 23)32.
O atare teologie trebuia în mod fatal să-i opună pe Sfântul Pavel, pe de o parte, şi iudeo-creştinii din Ierusalim, pe de alta. Aceştia din urmă cereau circumcizia prealabilă a păgânilor convertiţi şi le interziceau prezenţa la masa în comun şi la celebrarea euharistiei. Ca urmare a unui conflict, despre care Pavel (Galateni, 2: 7-10) şi Faptele (15) dau relatări contradictorii, cele două partide, reunite la Ierusalim, ajung la o soluţie de compromis. Păgânii convertiţi sunt obligaţi să se abţină doar de la cărnurile jertfite idolilor, de sânge si de carne de animal sugrumat şi de desfrânare (Faptele, 15: 29). Această hotărâre s-a luat probabil în absenţa lui Pavel. Apostolul neamurilor, desigur, nu ar fi acceptat-o, căci ea menţine o parte din interdicţiile iudaice, în orice caz, adunarea de la Ierusalim confirma succesul neaşteptat al misiunii creştine, succes care contrasta cu semieşecul suferit în Palestina.
Dar Sfântul Pavel a fost confruntat şi cu unele crize care ameninţau bisericile şi comunităţile întemeiate de el. La Corint, credincioşii râvneau după daruri spirituale sau „charisme" de la Duhul Sfânt. Este vorba, în fond, de o practică religioasă destul de cunoscută în lumea elenistică: dobândirea de enthousiasmos. „Charismele" comportau darul vindecării, puterea de a săvârşi miracole, profeţia, glosolalia, darul de a tălmăci limbi etc. (/ Cor., 12: 4 sq.). îmbătaţi de extazele şi puterile dobândite, unii adepţi credeau că dobândiseră Duhul şi, deci, libertatea; ei considerau că totul le era de acum înainte permis (6: 12), chiar desfrânarea (6: 15-16)33. Pavel le aminteşte că trupurile lor sunt „mădulare ale lui Hristos" (6: 15). în plus, el elaborează
32 Trebuie să precizăm că Epistola către Romani — în care e dezvoltată teologia graţiei si soteriologia Crucii — este .cea mai importantă scriere a Sfântului Pavel. Numeroşi teologi socotesc Epistola către Romani cartea cea mai importantă
a Noului Testament. Exegeza acestui text profund, îndrăzneţ şi enigmatic, a incitat numeroase speculaţii şi a provocat crize care au sfâşiat şi în acelaşi timp înnoit creştinismul vreme de cincisprezece secole. Una din teologiile contemporane cele mai semnificative a fost inaugurată de celebrul comentariu al lui Karl Barth (vezi partea a III-a).
33 Fenomenul este amplu atestat în istoria religiilor indiene (cf. § 146) şi gnosticism (§ 230); îl vom întâlni, de asemenea, în unele curente mistice creştine şi islamice (cf. partea a III-a).

teoria charismelor: întâi vine darul de apostol, apoi acela de profet, urmând, în al treilea rând, darul spiritual al învăţătorilor şi al tămăduitorilor (12: 28; cf. 14: 1-5). în fond, Sfântul Pavel nu respinge aspiraţia spre daruri superioare, dar adaugă: „vă arăt o cale care le întrece pe toate" (12: 31). Urmează imnul închinat dragostei, unul din piscurile gândirii pauliniene: „De aş grăi în limbile oamenilor şi ale îngerilor şi dragoste nu am, făcutu-m-am aramă sunătoare şi chimval răsunător. Şi de aş avea darul prorociei şi toate tainele le-aş cunoaşte şi orice ştiinţă, şi de aş avea atâta credinţă încât să mut şi munţii, dacă nu am dragoste nimic nu sunt" etc. (l 3: 1-13). Probabil că Sfântul Pavel a încuviinţat dobândirea charismelor pentru că înţelesese necesitatea de a tălmăci mesajul Evangheliei într-un limbaj religios familiar în mediile elenistice. El cunoştea, mai bine decât oricine, dificultatea de a propovădui un Hristos crucificat, sminteală pentru Iudei, pentru păgâni nebunie (/ Cor,, l: 23). învierea trupului, credinţă împărtăşită de majoritatea evreilor, părea

o idee nebunească grecilor, interesaţi exclusiv de nemurirea
sufletului34. Nu mai puţin greu de înţeles era nădejdea într-o înnoire eshatologică a lumii; grecii căutau, dimpotrivă, mijloacele cele mai sigure de a se dezlega de materie. Apostolul caută să se adapteze; cu cât pătrunde mai adânc în mediile elenistice, cu atât vorbeşte mai puţin despre aşteptarea eshatologică. în plus, relevă înnoiri destul de semnificative. Nu numai că foloseşte frecvent vocabularul religios elenistic (gnosis, mysterion, sophia, kyrios, soter), dar adoptă şi anumite concepţii străine iudaismului şi creştinismului primitiv. Aşa, de exemplu, Sfântul Pavel îşi apropie ideea dualistă, idee fundamentală pentru gnostici, a unui „om psihic" inferior şi opus „omului spiritual"35. Creştinul caută să se „dezbrace" de omul carnal, pentru ca să devină pur spiritual (pneumatikos). O altă trăsătură dualistă opune pe Dumnezeu lumii, lume stăpânită azi de „prinţii" săi (7 Cor., 2: 8), adică de „stihii" (Gal., 4: 3,9). Totuşi, teologia lui Pavel rămâne fundamental biblică. El respinge deosebirea, pe care insistă gnosticii, între Dumnezeul Suprem şi răscumpărător şi Demiurgul cel rău, care a săvârşit Creaţia. Cosmosul este, ca urmare a căderii omului, dominat de rău, dar răscumpărarea este o a doua Creaţie şi lumea îşi va redobândi desăvârşirea originară.
Hristologia lui Pavel se dezvoltă în jurul învierii; acest eveniment relevă natura lui Hristos: el este Fiul lui Dumnezeu, Răscumpărătorul. Drama hristologică aminteşte de un scenariu soteriologic bine cunoscut în epocă, dar primele lui expresii sunt mult mai vechi36. Mântuitorul coboară din cer pe pământ pentru binele oamenilor, şi se reîntoarce în cer după ce şi-a desăvârşit misiunea.
în cea mai veche scrisoare, Prima Epistolă către Tesaloniceni, scrisă în 51, din Corint, Pavel face cunoscut „un cuvânt al Domnului"37, în ce priveşte parousia: „Pentru că însuşi Domnul, întru poruncă, la glasul arhanghelului şi întru trâmbiţa lui Dumnezeu, se va pogon din cer, şi cei morţi întru Hristos vor învia întâi; după aceea noi, cei vii, care vom fi rămas, vom fi răpiţi împreună cu ei în nori, ca să întâmpinăm pe Domnul în văzduh, şi aşa, pururea vom fi cu Domnul" (4: 16-17). Şase ani mai târziu, în 57, el le reaminteşte romanilor că
34 învierea Răscumpărătorului este chezăşia învierii creştinilor (I Cor., 15: 12 sq.). Pavel împărtăşeşte, de asemenea, concepţia, de origine grecească, a unei nemuriri dobândite imediat după moarte (Filipeni, I: 23; cf. // Cor., 5:8). Totuşi, postexistenţa nu este pur descarnată: există un „corp spiritual" (pneumatikos) care supravieţuieşte după moarte (sau, ca să folosim expresia sa, care „învia/ă"; I Cor., 15: 44 sq.). Doctrina „corpului spiritual" este atestată şi în alte tradiţii (India, Tibet etc.). Originalitatea Sfântului Pavel constă în asocierea ideii imortalităţii cu aceea de înviere; dar această soluţie a ridicat alte probleme.
35 / Cor., 2: 14-15. „Omul cel dintâi este din pământ, e pământesc; omul cel de ai doilea este din cer" (15: 47).
36 Mitologiile arhaice cunosc mai multe tipuri de fiinţe supranaturale (Fiii lui Dumnezeu, demiurgii, eroii civilizatori, figurile mesianice şi milenariste etc.) care coboară pe pământ ca să-i instruiască sau sâ-i mântuiască pe oameni şi se întorc apoi în Cer. Concepţii asemănătoare se cunosc în teologia hinduistă (avatar) şi buddhistă (Bodhisattvi).
37 Cf. I Cor., 15: 51: „Vă voi spune o taină".

„mântuirea este mai aproape de noi decât atunci când am primit credinţa. Noaptea e pe sfârşite; ziua este aproape" (Rom., 13:11-12). Totuşi, aşteptarea parousiei nu trebuie să tulbure viaţa comunităţilor creştine. El insistă pe necesitatea de a munci pentru a merita pâinea mâncată (// Ţes., 3: 8-10) şi cere respectarea rânduielilor în vigoare, supunerea în faţa autorităţilor şi plata taxelor şi impozitelor (Rom., 13: 1-7). Consecinţele acestei valorizări ambivalenţe a prezentului (în aşteptarea celei de a doua veniri, istoria continuă şi trebuie respectată) nu vor întârzia să se facă simţite, în pofida numeroaselor soluţii propuse de pe la sfârşitul secolului I, problema prezentului istoric obsedează încă şi azi gândirea creştină.

Autoritatea considerabilă a Sfântului Pa vei în Biserica veche este, în mare parte, rezultatul unei catastrofe care a zguduit iudaismul şi a paralizat dezvoltarea tendinţei iudeo-creştine. în timpul vieţii, importanţa apostolului a fost destui de modestă. Dar la puţină vreme după moartea sa, în 66, izbucneşte răscoala evreilor împotriva Romei; ea se termină în anul 70, cu dărâmarea Ierusalimului şi distrugerea Templului.

223. Esenienii la Qumran

în timpul războiului evreiesc, la începutul verii anului 68, un contingent din armata lui Vespasian a atacat şi a distrus „Mănăstirea" de la Qumran, situată în plin deşert, pe ţărmul Mării Moarte. Asediaţii au fost probabil masacraţi; dar în ajunul dezastrului, ei au avut timp să ascundă un mare număr de manuscrise în mari vase de lut. Descoperirea lor, între 1947 ^ 1951, a înnoit cunoştinţele noastre cu privire la mişcările apocaliptice evreieşti şi la originile creştinismului, într-adevăr, savanţii au identificat în comunitatea mănăstirească de la Qumran secta esenienilor, cunoscută până acum doar din slabele informaţii furnizate de Flavius Josephus, Filon şi Pliniu cel Tânăr38. Printre manuscrisele descifrate şi editate, până în prezent, se află, alături de comentarii la anumite cărţi ale Vechiului Testament, şi câteva tratate originale. Le semnalăm pe cele mai importante: „Sulul războiului Fiilor Luminii împotriva Fiilor întunericului", „Tratatul de Disciplină", „Psalmii de mulţumire" şi „Comentariul asupra cărţii lui Avacum".

Cu ajutorul acestor noi documente se poate reconstitui, în liniile sale mari, istoria sectei. Strămoşii ei erau Hassidimii, a căror fervoare religioasă şi al căror rol în războiul Maccabeilor (§ 202) ne sunt încă vii în minte, întemeietorul comunităţii de la Qumran, numit de discipoli „Stăpânul Dreptăţii", era un preot zadokit, aparţinând, deci, clasei sacerdotale legitime şi ultraortodoxe. Când Simon (142-134) a fost proclamat „prinţ şi mare preot perpetuu" şi când serviciul marii preoţii a fost transferat în mod irevocabil din mâna zadokiţilor în aceea a Hasmoneilor, „Stăpânul Dreptăţii" a părăsit cu un grup de credincioşi Ierusalimul şi s-a refugiat în pustiul ludeei. După toate probabilităţile, „Preotul cel Rău", înfierat în textele qumraniene, ar fi Simon; el îl persecutase pe „Stăpânul Dreptăţii" exilat şi ar fi proiectat chiar atacarea Qumranului, dar a fost asasinat de către guvernatorul Ierihonului (/ Maccabei, 16: 11 sq.). Nu se cunosc împrejurările morţii „Stăpânului Dreptăţii"39. Discipolii şi credincioşii săi îl venerau ca pe un mesager al lui Dumnezeu. La fel după cum Moise înfăptuise Vechiul

38 Contradicţiile dintre cele două categorii de documente — manuscrisele de la Qumran si mărturiile autorilor clasici — se explică, pe de o parte, prin insuficienta informaţie a acestora din urmă şi, pe de alta, prin complexitatea acestei secte apocaliptice. Comunitatea de la Qumran nu reprezintă esenismul în întregimea sa; pare sigur faptul de a fi existat nuclee eseniene şi în alte

regiuni ale Palestinei.
39 A. Dupont-Sommer, urmat de alți cercetători, îl acu/ă pe „Preotui Necredincios" că ar li uneltit asasinarea acestuia; cf. Leş ecrits esseniens, pp, 375 sq. Totuşi, această faptă nelegiuită nu este atestată în mod explicit în documente; vezi analiza textelor la F. M. Cross, The ancient library of Qumran, pp. 157-160.

Legământ, „Stăpânul Dreptății" îl înnoise; întemeind comunitatea eshatologică de la Qurnran, el anticipase era mesianică.
De la publicarea primelor texte, specialiştii au remarcat analogii semnificative între concepțiile şi practicile religioase eseniene şi acelea ale creştinismului primitiv. Datorită acestor noi documente, cunoaştem acum mediul istoric şi spiritual (Sitz im Lehen) a) unei secte apocaliptice evreieşti. Paralelele eseniene clarifică anumite aspecte ale propovăduirii lui lisus şi numeroase expresii ades folosite de către autorii Noului Testament. Dar există şi nu mai puțin însemnate deosebiri. Comunitatea de la Qumran era riguros monastică; primii creştini trăiau în lume, ei constituiau o comunitate misionară. Cele două secte erau, ambele, apocaliptice si mesianice: esenienii, ca şi creştinii, se considerau poporul Legământului Nou. Dar ei erau în aşteptarea unui profet eshatologic (care, în Noul Testament, venise deja, în persoana lui loan Botezătorul) şi a doi Mesia: Mesia-Preotul care avea să-i sanctifice şi Mesia-Regele, care va conduce poporul lui Israel în războiul împotriva păgânilor, război pe care Dumnezeu însuşi îl va încheia triumfal. „Sulul Războiului Fiilor Luminii împotriva Fiilor întunericului" constituie, într-ade văr, planul de bătălie al acestei conflagrații eshatologice. Unei mobilizări de şase ani îi vor urma 29 de ani de război. Armata Fiilor Luminii va fi formată din 28 000 de pedestraşi şi 6 000 de călăreți, întărită cu un mare număr de îngeri40. Creştinii, şi ei, sperau într-o a doua venire a lui Hristos în slavă, ca judecător şi răscumpărător al lumii; dar urmând învățătura lui lisus, ei nu împărtăşeau ideologia Războiului Sfânt.
Pentru esenieni, ca şi pentru creştini, Mesia va apărea la sfârşitul veacurilor şi va primi un regat etern; în cele două doctrine mesianice elementele sacerdotal, regal şi profetic coexistă. Totuşi, în literatura de la Qumran, concepția unui Mesia preexistent (Al Doilea Adam, Fiul Omului) nu era atestată; în plus, Mesia încă nu devenise Răscumpărător celest, şi cele două figuri mesianice nu sunt unificate, precum în hristologia Bisericii primitive"11. în calitatea sa de personaj eshatologic, „Stăpânul Dreptății" va instaura o Eră Nouă. Discipolii lui îi atribuiau un rang mesianic: acela de învățător, care dezvăluie adevăratul sens, ezoteric, al Scripturilor, şi care, pe deasupra, este înzestrat cu puteri profetice. Unele texte lasă să se înțeleagă că Stăpânul Dreptății va învia la sfârşitul vremilor42. Dar, socoteşte un specialist, F. M. Cross, „dacă esenienii aşteptau întoarcerea învățătorului lor ca Mesia sacerdotal, ei şi~au exprimat această nădejde într-un mod cât se poate de indirect" (p. 299); ceea ce contrastează cu insistența cu care Noul Testament dezvoltă această idee.
Organizarea şi sistemele rituale ale celor două secte apocaliptice prezintă uimitoare similarități, dar există şi anumite diferențe nu mai puțin importante. Esenienii constituiau o comunitate atât sacerdotală, cât şi laică. Activitatea religioasă (instrucția, cultul, exegeza) erau conduse de preoți

ereditari; laicii aveau răspunderea resurselor materiale. Grupul conducător se numea rabbîm (literal, „cei numeroşi"), termen ce se regăseşte în Noul Testament („adunarea" care îşi alege reprezentanții; cf. Faptele, 15: 12). Doisprezece laici şi trei preoți formau cercul interior. Oficiul cel mai înalt era acela de „inspector" (meaqqer); acest conducător suprem trebuia să se comporte ca un „păstor" („Documentul de la Damasc", 13: 7-9). Funcția sa o aminteşte pe cea de „păstor" sau episkopos la creştini.
40 Vezi Y. Yadin, The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness; A. Dupont-Sommer, op. cit., pp. 369 sq.
41 F. M. Cross, op. cit., pp. 221 sq. Epistola către Evrei îl prezintă pe Mesia atât sacedortal, cât şi regal, potrivit „rânduielii lui Melhisedec" (6: 20; 7: 1-25 etc.). Cross decelează în această interpretare efortul Bisericii primitive de a adapta hristologia la aşteptarea mesianică a esenienilor sau, mai exact, de a înfățişa într-o singură figură împlinirea tuturor nostalgiilor mesianice ale trecutului (op. cit., p. 221).
42 Cel mai important, şi cel mai discutat, este un pasaj din „Documentul de la Damasc",în care se comentează Numerii 21: 18; vezi traducerile şi anali/ele la A. Dupont-Sommer, op. cit., pp. 145 sq. si F. M. Cross, pp. 226 sq.

La Qumran, botezul inițiatic, care îl integra pe neofit în comunitate, era urmat de lustrații anuale. Ca şi „frângerea pâinii" la creştini, masa lor comună era înțeleasă de esenieni ca anticipare a banchetului mesianic43. Membrii comunității nu se căsătoreau, căci se considerau cu toții soldați în Războiul Sfânt. Nu este vorba de un ascetism adevărat, ci de o asceză provizorie, impusă de iminența eschatonului44. O alta asemănare trebuie subliniată: metoda hermeneutică similară a exegeților esenieni şi a autorilor Noului Testament, fără analogii nici în iudaismul rabinic, nici la Filon. Aplicând un procedeu special (pesher), esenienii descifrau în profețiile Vechiului Testament referințe precise la istoria contemporană şi, prin urmare, preziceri privind anumite evenimente iminente. Cei care aveau acces la „cunoaştere", adică la gnosa apocaliptică revelată de „Stăpânul Dreptății", ştiau că războiul suprem era gata să izbucnească. De altfel, după cum am văzut (§ 202), întreaga literatură apocaliptică evreiască exalta ştiința ezoterică. Tot astfel, începând mai ales cu a doua generație, creştinii acordau gnosei o valoare deosebită: ei erau nerăbdători să descifreze semnele premergătoare ale venirii a doua. Pentru esenieni, cunoaşterea religioasă era prin excelență o cunoaştere revelată, de ordin eshatologic. O concepție paralelă s-a evidențiat în Epistolele lui Pa vel şi în Evangheliile lui Matei şi loan. învățătura de un nivel superior şi chiar sacramentele comunității erau considerate ezoterice. Căci împărăția lui Dumnezeu nu era accesibilă „cărnii", ci doar „spiritului"45. Pe scurt, la evrei, ca şi la creştini, gnosa secretă şi ezoterismul fac parte din „metoda" apocaliptică. După distrugerea Qumranului şi împrăştierea esenienilor, unii fugari au ajuns probabil în nucleele creştine din Palestina, în orice caz, tradițiile apocaliptice şi ezoterice s-au menținut în creştinism şi au încurajat anumite tendințe gnostice (cf. § 228).
Analogiile între limbajul teologic esenian şi acela al Evangheliei după loan sunt la fel de remarcabile, în textele de la Qumran se regăsesc numeroase expresii specific ioanice, ca, de pildă,

„lumina vieții" (8: 12), „fiii luminii" (12: 36), „cine, însă, lucrează adevărul, vine din lumină" (3: 21), „spiritul adevărului şi spiritul rătăcirii" (întâia Epistolă a lui loan 4: 6)46. Conform docrinei esenienilor, lumea este câmp de bătălie între cele două Spirite pe care le-a creat Dumnezeu la început: Spiritul Adevărului (numit şi „Prințul Luminii" şi „îngerul Dreptății") şi Spiritul Răutății sau Perversității; acesta din urmă nu este altcineva decât Belial, „Prințul întunericului", Satan. Războiul între aceste două Spirite şi armatele lor spirituale se desfăşoară în acelaşi timp între oameni, precum şi în inima fiecăruia dintre „Fiii Luminii" (Manualul de Disciplină, 4: 23-26). A fost făcută apropierea între scenariul eshatologic esenian şi anumite texte ioanice. Manualul de Disciplină (3: 17-23) aminteşte că, deşi sunt călăuziți de Prințul Luminii, Fiii Dreptății cad adeseori în greşeală, îmbrânciți de îngerul întunericului. Tot astfel, întâia Epistolă a lui loan vorbeşte despre „fiii lui Dumnezeu" şi „fiii Diavolului", şi îi îndeamnă pe credincioşi să nu se lase rătăciți de Diavol (31: 7-10, 4: 1-6). Dar în timp

43 Cf. textele citate şi comentate de F. M. Cross, pp. 85-91, 235-236.

44 Textele sunt analizate de F. M. Cross, pp. 96-99, 237-238. Cf. l Cor., 1: 29-31: „vremea s-a scurtat, ...cei ce au femei să fie ca şi cum nu ar avea...".

45 Cf. loan, 3: 5: „dacă nu se naşte din apă şi din Spirit, nimeni nu poate intra în împărăția lui Dumnezeu", în ce priveşte caracterul ezoteric al „cunoaşterii" (= gnosa) în literatura de la Qumran şi Noul Testament, vezi F. Notcher, Zur theologische Terminologie der Qumranische Texte, pp. 15 sq.; W. D. Davies, „„„Knowledge" in fhe Dead Şea Scrolls and Mt. 11: 25-30"; J. Jeremias,Die Abendmahlworte Jesu, pp. 58 sq.; K. G. Kuhn, „Die Sektenschrift u. die iranische Religion", în special pp. 299 sq.

46 Echivalentele lor din textele qumraniene sunt citate de F. M. Cross, p. 207, n. 13-17. Dualismul Lumină-întuneric şi, mai ales, exaltarea Luminii, ca epifanie, prin excelența, a Spiritului, indică influența ideilor iraniene. Nu trebuie uitat însă că o imagerie asemănătoare se regăseşte în Vechiul Testament şi în alte religii semitice; cf. M. Eliade, Mephistopheles et l'androgyne, pp. 64 sq.

439

Naşterea creştinismului

ce esenienii sunt în aşteptarea războiului eshatologic, în literatura ioanică, în ciuda faptului că lupta mai continuă, criza este depăşită, deoarece lisus Hristos a triumfat deja asupra Răului.

E necesar de semnalat o altă diferență: în literatura ioanică, Spiritul este înțeles, în general, ca Spirit al lui Dumnezeu sau al lui Hristos (întâia Epistolă a lui loan, 4: 13); în Manualul de Disciplină, Prințul Luminii sau Spiritul Adevărului se dovedeşte a fi ajutătorul Fiilor Luminii, în schimb, figura lui Paraclet, evocată de loan (14: 17; 15: 26; 16: 13 etc.), pare să derive dintr-o teologie asemănătoare aceleia de la Qumran. Hristos îl va trimite să mărturisească şi să mijlocească pentru credincioşi, deci Paracletul nu va vorbi în numele său. O atare funcție, ce nu era de aşteptat de la Sfântul Duh, i-a integrat întotdeauna pe exegeți. Textele de la Qumran ne îngăduie să înțelegem originea lui Paraclet; morfologic el se află în strânsă legătură cu un personaj al curții celeste a lui Iahve, anume îngerul sau mesagerul divin47. Dar influențele iraniene, în primul rând dualismul religios şi angelologia, i-au transformat pe cei doi îngeri ai curții lui Iahve (cf. § 203) în încarnarea a două principii opuse: bine/rău, adevăr/minciună,

lumină/întuneric. Esenienii, ca şi autorul corpusului ioanic, împărtăşeau această teologie şi eshatologie palestiniană sincretistă, puternic influențată de dualismul iranian.
în ciuda numeroaselor asemănări pe care le-am menționat, esenismul şi creştinismul primitiv prezintă structuri deosebite şi urmăresc obiective diferite. Eshatologia eseniană derivă din tradiția sacerdotală; eshatologia creştină îşi trage rădăcinile din profetismul Vechiului Testament. Esenienii menționau şi accentuau separatismul sacerdotal; creştinii se străduiau, dimpotrivă, să intereseze toate straturile sociale. Esenienii excludeau de la banchetul lor mesianic pe toți cei care erau impuri şi diformi fizic sau spiritual; pentru creştini, unul din semnele împărăției era chiar tămăduirea invalizilor (orbi care văd, muți care încep să vorbească etc.) şi învierea morților, în sfârşit, învierea lui lisus şi darul Sfântului Duh, libertatea spirituală care a urmat rigorii Legii, constituie „evenimentul" central care deosebeşte cele două comunități mesianice48.
224. Distrugerea Templului: întârzierea parousiei
Refuzând să se angajeze în războiul mesianic împotriva romanilor, o parte a iudeo-creştinilor a fugit în 66, la Pella, în Transiordania; alții s-au refugiat în oraşele din Siria, Asia Mică şi la Alexandria. Semnificația refuzului n-a scăpat atenției răsculaților: creştinii49 se desolidarizau de destinul național al lui Israel (Eusebius, Istoria Ecclesiastică, III, 5, 3). Evenimentul marchează ruptura Bisericii de iudaism. Totuşi, iudaismul va supraviețui grație unui act similar. Cel mai de seamă conducător religios al secolului, R. Jochanan ben Zăceai, care se împotrivise energic insurecției armate, a fost evacuat în timpul asediului oraşului într-un sicriu. La puțină vreme după aceasta, el a obținut de la Ti tuş autorizația de a întemeia o şcoală elementară la Yabneh, sat în împrejurimea laffei. Grație acestei şcoli întemeiate de R. Jochanan, valorile spirituale ale poporului evreu, înfrânt pe plan național şi amenințat cu distrugerea, vor fi salvate.
Ruina Cetății Sfinte şi dărâmarea Templului au schimbat în chip brutal orientarea religioasă a evreilor, precum şi pe aceea a creştinilor. Pentru cei dintâi, distrugerea Templului a pus o problemă şi mai gravă decât aceea pe care o înfruntaseră strămoşii lor cu şase secole mai înainte. Căci Profeții, prezicând catastrofa, revelaseră totodată motivul ei: Iahve se pregătea să-şi pedepsească poporul, pentru necredințele lui nenumărate. De data aceasta, dimpotrivă, apocalipsele proclamaseră ca fiind sigură victoria finală a lui Dumnezeu în bătălia eshatologică împotriva forțelor răului. Răspunsul la această catastrofă neaşteptată şi incomprehensibilă a
47 F. M. Cross, op. cit., p. 214, n, 82 reaminteşte de prototipul canaanean al îngerului vestitor. lbid,,pp.24l sq.
49
Cu patru ani înainte, în 62, lacov, şeful comunității iudeo-creştine de la Ierusalim, murise martir.

fost dat la Yabneh; iudaismul va continua, dar „reformat", adică eliberat de vane nădejdi apocaliptice şi de mesianisme, şi urmând exclusiv învățătura fariseilor (cf. § 204). Consecințele acestei hotărâri au fost mai întâi întărirea Legii şi a Sinagogii, valorizarea Mişnelor şi, în cele din urmă, Talmudul. Dar a doua distrugere a Templului a marcat profund dezvoltarea iudaismului; lipsiți de sanctuar, unicul spațiu sacru în care se putea săvârşi cultul, credincioşii erau reduşi la rugăciuni şi la instrucția religioasă50.

în vremea războiului, creştinii au cunoscut, şi ei, o reînviere a entuziasmului apocaliptic: speranța că Dumnezeu nu va întârzia să intervină, şi anume, grăbind a doua venire a lui Hristos. Evanghelia după Marcu reflectă şi prelungeşte această speranță apocaliptică51. Dar întârzierea parousiei ridica întrebări stânjenitoare. Esențialmente, răspunsurile se lăsau clasate în trei categorii: 1) se reafirmă şi mai puternic iminența parousiei (de exemplu, A doua Epistolă a lui Petru); 2) parousia este împinsă mtr-un viitor mai îndepărtat, şi se oferă o justificare teologică acestui interim prelungit: este perioada rezervată activității misionare a Bisericii: (de exemplu, Evangheliile după Matei şi Lucd)\ 3) parousia a avut deja loc, deoarece crucificarea şi învierea lui lisus constituie, în fond, adevăratul „eveniment final" (eschaton) şi „viața cea nouă" este de pe acum accesibilă creştinilor (de exemplu, Evanghelia după loan)52.

Această a treia explicație va sfârşi prin a se impune. Ea prelungeşte, de altfel, paradoxurile înfruntate de primii credincioşi: într-adevăr, lisus-Mesia nu se deosebea deloc de alte ființe umane; deşi era Fiul lui Dumnezeu, a fost umilit şi răstignit. Dar învierea i-a confirmat divinitatea. Şi totuşi această dovadă strălucitoare nu a fost general acceptată. (Pentru majoritatea evreilor, venirea lui Mesia presupunea în chip necesar eliberarea națională şi transfigurarea evidentă a Lumii.) De acum înainte, se aştepta a doua venire pentru a determina adeziunea necredincioşilor. Autorul Evangheliei după loan şi cercul său de credincioşi dau un răspuns îndrăzneț întârzierii parousiei. împărăția lui Dumnezeu este de-acum înfăptuită; ea nu este automat şi universal evidentă, tot aşa cum nici Mesia, întrupat în persoana istorică a lui lisus, nu a fost vădit pentru majoritatea evreilor — şi după cum divinitatea lui Hristos nu este nici acum evidentă pentru cei necredincioşi. Este vorba, în fond, de acelaşi proces dialectic bine cunoscut în întreaga istorie a religiilor: epifania sacrului într-un obiect profan constituie în acelaşi timp o camuflare; căci sacrul nu este evident pentru toți cei care se apropie de obiectul în care s-a manifestat. De data aceasta sacrul — împărăția lui Dumnezeu — s-a manifestat într-o comunitate umană bine circumscrisă istoric: Biserica.

Această valorizare a parousiei deschide numeroase posibilități experienței religioase şi speculației teologice, în locul cunoscutului scenariu — parousia ca manifestare concretă si strălucitoare a victoriei lui Dumnezeu, confirmată prin nimicirea Răului şi prin sfârşitul Istoriei — se iveşte convingerea că viața spirituală poate progresa şi se poate desăvârşi în lumea aceasta şi că istoria poate fi transfigurată; altfel spus, că existența istorică este susceptibilă să atingă perfecțiunea şi beatitudinea împărăției lui Dumnezeu. Desigur, împărăția va fi „vădită" în primul rând credincioşilor, dar oricare comunitate creştină poate deveni modelul exemplar al unei vieți sanctificate şi, deci, un îndemn la convertire. Această nouă interpretare a dialecticii sacrului, inaugurată prin identificarea împărăției cu Biserica, se prelungeşte încă în zilele noastre; într-un chip paradoxal, ea se manifestă mai ales prin multele „desacralizări" (demitizări ale Evangheliilor şi ale tradiției, banalizarea liturghiei, simplificarea vieții sacrameițtare, tendințele antimistice, interesul exclusiv pentru valorile etice şi funcția socială a bisericilor etc.), „desacralizări" pe cale de a se îndeplini în lumea creştină contemporană (cf. părții a III-a).

50 Cf. ludah Goldin, „On change and adaptation in Iudaism", pp. 290 sq,

51 După catastrofa din anul 70, creştinii încep să-şi adune şi să-şi aştearnă în scris tradițiile ierusalemite asupra vieții, propovâduirii, morții şi învierii lui lisus; apar primele Evanghelii.

52 Cf. N. Perrin, Introduction, p. 41.

Capitolul XXIX

PĂGÂNISM, CREŞTINISM ŞI GNOSĂ ÎN EPOCA IMPERIALĂ

225. J am redit et Virgo...

Dacă cultul Marii Mame Cybele a fost patronat de aristocraţia romană (cf, § 168), succesul altor religii orientale, introduse în urmă, a fost asigurat de proletariatul urban şi de marele număr de străini stabiliţi la Roma. în timpul celor două secole de Republică, religia tradiţională — adică cultele publice — îşi pierduseră treptat prestigiul. Anumite funcţii sacerdotale (de exemplu, flame n Dialis) şi numeroase „sodalităţi" căzuseră în desuetudine. Ca peste tot, de altfel, în epoca elenistică, religiozitatea se desfăşura sub semnul zeiţei Fortuna (Tyche) şi al fatalismului astral (§ 205). Magia şi astrologia atrăgeau nu doar mulţimile, ci şi pe unii filosofi (stoicii recunoşteau validitatea astrologică). în timpul războaielor civile circula un mare număr de apocalipse de origine orientală; cel cunoscut sub numele de Oracolele Sibiline anunţa viitoarea cădere a puterii romane, în plus, vechea obsesie a sfârşitului Romei1 părea, de data asta, confirmată de evenimentele sângeroase ale istoriei contemporane. Horaţiu nu-şi ascundea teama cu privire la soarta viitoare a Oraşului (Epoda, XVI).

Când Cezar a trecut Rubiconul, neopitagoricianul Nigidius Figulus a anunţat începutul unei drame cosmico-istorice care avea sa pună capăt Romei şi chiar speţei umane (Lucanus, Pharsalia, 639, 642-645). Dar domnia lui Augustus. survenind după lungi şi dezastruoase războaie civile, părea să instaureze pax aeterna. Temerile inspirate de cele doua mituri — „vârsta" Romei şi Anul cel Mare — se dovedeau prin urmare gratuite. Căci, pe de o parte, August de curând fondase din nou Roma, prin urmare nu mai puteau exista temeri în ceea ce priveşte durata ei; şi, pe de altă parte, trecerea de la vârsta de fier la vârsta de aur se efectuase fără catastrofă cosmică, într-adevăr, Vergiliu a înlocuit ultimul saeculum, aceia al Soarelui — care trebuia să provoace combustia Universului —, cu secolul lui Apoîlon; el evita astfel ekpyrosis şi considera războaiele civile drept semnul însuşi al trecerii de la vârsta de fier la cea de aur. Mai târziu, când domnia lui Augustus părea să fi instaurat cu adevărat vârsta de aur, Vergiliu s-a străduit să-i asigure pe romani cu privire la durata Cetăţii, în Eneida (1.255 sq.), lupiter, adresându-se lui Venus, o asigură că nu va fixa romanilor nici un fel de limitare spaţială sau temporală: „Le-am dat o Stăpânire fără sfârşit" (imperium sine fine dedi). După apariţia Eneidei, Roma a fost numită urbs aeterna, Augustus fiind proclamat al doilea fondator al

1 „în toate crizele istorice, două mituri crepusculare au obsedat poporul roman: 1) viaţa Cetăţii este finită, durata sa fiind limitată la un anumit număr de ani (numărul „mistic" revelat de cei doisprezece vulturi văzuţi de Rorrmlus) şi 2) «Anul cel Mare» va pune capăt istoriei întregi, deci şi aceleia a Romei, printr-o ekpyrosis universală. Istoria însăşi a Romei şi-a luat asupra ei sarcina să dezmintă aceste temeri până foarte târziu. Căci la 120 de ani de la întemeierea Romei s-a înţeles că cei doisprezece vulturi văzuţi de Romulus nu semnificau 120 de ani de viaţă istorică a Cetăţii, după cum se temuseră mulţi. După 365 de ani, s-a putut constata că nu era vorba de un «An Mare», în care un an al Cetăţii ar fi fost echivalent cu o zi, şi s-a presupus că destinul acordase Romei un alt «An Mare», alcătuit din douăsprezece luni de câte 100 de ani fiecare" (Le mythe de V eternei retour, ediţie nouă, p. 157).

Cetăţii. Data sa de naştere, 23 septembrie, a fost considerată „drept punctul de plecare al Universului căruia August i-a salvat existenţa şi i-a schimbat faţa"2. Acum se dezvoltă speranţa că Roma se poate regenera periodic ad infinitum. Astfel, eliberată de miturile celor doisprezece vulturi şi al ekpyrosis-u\\\i., Roma va putea să se întindă, după cum anunţă Vergiliu (Eneida, VI, 798), până în regiunile care „sunt dincolo de drumurile Soarelui şi ale Anului" (extra anni solisque vias).
Avem de-a face cu un suprem efort de a elibera istoria de destinul astral sau de legea ciclurilor cosmice, şi de a regăsi, prin intermediul mitului înnoirii veşnice a Romei, mitul arhaic al regenerării anuale a Cosmosului prin recrearea sa periodică (de către preoţii sacrificatori sau de către Suveran). Este, totodată, o încercare de a valoriza istoria pe plan cosmic; adică de a considera evenimentele şi catastrofele istorice drept adevărate arderi şi dizolvări cosmice care trebuie să pună capăt perioadei Universului ca să-i permită regenerarea. Războaiele, distrugerile, suferinţele provocate de istorie nu mai sunt semne înainte-mergdtoare ale trecerii de la o vârstă cosmică la alta, ci constituie ele însele această trecere. Astfel, cu fiecare perioadă de pace, istoria se înnoieşte şi, prin urmare, o nouă lume începe; în ultimă instanţă (după cum o demonstrează mitul constituit în jurul lui Augustus), Suveranul repetă creaţia Cosmosului.
în Egloga a IV-a, Vergiliu vesteşte că Vârsta de Aur este pe punctul de a reîncepe sub consulatul lui Asinius Pollion (~ 40, adică înainte de victoria finală a lui Octavian). „Este naşterea unui nou ciclu de secole (magnus ab integro saeclorum nascitur ordo). Iată revine Fecioara (jam redit et Virgo) şi se reîntoarce domnia lui Saturn". O „seminţie de aur" apare pretutindeni în lume, iar Suveranul ei e Apollon (5-10). Vergiliu asociază toate aceste semne specifice reîntoarcerii Vârstei de Aur cu naşterea unui copil căruia nu i se cunoaşte identitatea, dar pe care numeroşi savanţi îl presupun a fi copilul lui Pollion. S-a discutat îndelung şi se mai discută încă semnificaţia acestui inspirat şi enigmatic poem. Pentru noi, este de ajuns să subliniem puterea vizionară a lui Vergiliu: ca un adevărat vates, el a surprins contextul atât cosmic, cât şi religios al sfârşitului războaielor civile şi a intuit funcţia eshatologică a păcii instaurate prin victoria lui Octavian Augustus.
într-adevăr, domnia lui Augustus marchează o renaştere creatoare a religiei romane tradiţionale4. Potrivit lui Suetoniu (Aug., 90-92), Augustus se purta ca un adevărat roman de altădată, ţinând seamă de vise şi de alte vestiri, observând manifestările zeilor, practicând pieîas faţă de zei şi de oameni. „Această religio, şi nu teologia stoică, a dictat mereu actele hotărâtoare ale împăratului... Prinpietas şi religio, atitudinea religioasă şi idealurile trecutului roman erau reluate în mod conştient şi reînnoite"5. Augustus decretează restaurarea sanctuarelor ruinate şi zideşte un mare număr de temple. El restabileşte funcţiile sacerdotale rămase neocupate de multă vreme (de exemplu, slujba aQflamen Dialis), reînvie confrerii venerabile ca acelea ale titiilor, ale lupercilor şi ale alvarilor. Contemporanii nu se îndoiau de autenticitatea schimbării. „Venirea erei noi a fost celebrată în cântecele poeţilor, precum şi în manifestări publice" (F. Altheim, op. cit., p. 238). Operele de artă ale secolului lui Augustus reflectă în mod strălucit reînnoirea experienţei şi gândirii religioase.

Istoria şi-a luat sarcina să dezmintă „vârsta de aur" încă de la moartea lui Augustus şi romanii au început din nou să trăiască în aşteptarea unui dezastru iminent. Dar secolul lui Augustus

2 J. Carcopino, Virgile et le Mystere de la IV-e eglogue, p. 200.

3 Le mythe de l'eternel retour, pp. 159—160.

4 Este meritul lui Franz Altheim de a fi insistat asupra autenticității religioase a reformelor lui Augustus; cf. History of Roman religion, pp. 350 sq.; La religion romaine antique, pp. 230 sq. Paginile care urmează datorează mult analizelor sale.

5 F. Altheim, La religion romaine, p. 241.

443

Păgânism, creştinism si gnosă în epoca imperială

a rămas modelul exemplar al civilizației Occidentului creştin, în plus, Vergiliu şi, în parte, Cicero au inspirat teologia literaturii şi, în general, teologia culturii specifică Evului Mediu, care s-au continuat în Renaştere.

226. Tribulațiile unei religio illicita

După moarte, lulius Cezar a fost proclamat zeu printre zei, şi în ~ 29 i s-a consacrat un templu în Forum. Romanii erau de acord cu apoteoza post-mortem a marilor lor căpetenii, dar le refuzau divinizarea în timpul vieții6. Augustus a acceptat onorurile divine numai în provincii; la Roma el nu era decât „fiul zeului" Divifillius. Totuşi, genius-u] imperial era venerat cu prilejul banchetelor oficiale şi particulare.

Zeificarea împăraților „buni" şi, pornind de aici, organizarea cultului imperial se generalizează după Augustus7. Tiberiu nu a fost zeificat deoarece Caligula a neglijat să ceara senatului acest lucru. Cât priveşte pe Caligula, el a avut grijă să se zeifice înainte de moarte, dar senatorii i-au condamnat memoria. Claudius, Vespasian şi Titus au cunoscut apoteoza, nu însă Galba, Othon şi Vitellius, care nu o meritau, nici Domitian, duşmanul senatului. O dată mecanismul succesiunii asigurat, toți marii împărați din secolul al II-lea au fost divinizați; ceea ce nu avea să se întâmple în secolul al IlI-ea, când împărații se succedau prea repede8.

începând din secolul al II-lea, refuzul de a sărbători cultul imperial a fost principala cauză a persecuțiilor împotriva creştinilor. La început, cu excepția carnagiului poruncit de Nero, măsurile anticreştine au fost încurajate mai ales de ostilitatea opiniei publice, în cursul primelor două secole, creştinismul a fost considerat religio illicita; creştinii erau persecutați pentru că practicau o religie clandestină, fără autorizația oficială, în 202, Septimiu Sever a publicat primul decret anticreştin, interzicând prozelitismul. La puțină vreme după aceea, Maximin atacă ierarhia bisericească, dar fără succes. Până la domnia lui Decius, Biserica se dezvoltă paşnic. Dar în 250, un edict al lui Decius obligă pe toți cetățenii să aducă jertfe zeilor Imperiului. Persecuția a fost de scurtă durată, dar foarte severă, ceea ce explică marele număr de renegări. Totuşi, grație mai ales mărturisitorilor şi martirilor ei, Biserica a ieşit victorioasă din crunta încercare. Represiunea hotărâtă de Valerian în 257-258 a fost urmată de o lungă perioadă paşnică (260-303). Creştinismul a reuşit să se infiltreze peste tot în Imperiu şi în toate straturile sociale (până în însăşi familia împăratului...).

Ultima persecuție, aceea a lui Dioclețian (303-305), a fost cea mai îndelungată şi cea mai sângeroasă, în pofida situației dramatice a Imperiului, opinia publică s-a arătat, de data aceasta,

mai puţin ostilă faţă de creştini. Or, Diocleţian luase hotărârea să nimicească această religie exotică şi antinaţională, tocmai pentru a întări ideea de Imperiu; el voia să reanime vechile tradiţii religioase romane şi, mai ales, să exalte imaginea semidivină a împăratului. Dar moştenirea reformei lui Augustus se dezagregase treptat. Cultele din Egipt şi din Asia Mică se bucurau de o uimitoare popularitate; ele beneficiau, în plus, de protecţia imperială. Commodus (185-192) se iniţiase în Misterele lui Isis şi ale lui Mithra, iar Caracalla (211-217) încurajase cultul zeului solar sirian, Sol invictus. Câţiva ani mai târziu, împăratul sirian Elagabal, el însuşi preot al Zeului din Emesa, a introdus cultul său la Roma. Elagabal a fost asasinat în 222 şi zeul sirian proscris la Roma. Totuşi, după cum vom vedea (p. 468), Aurelian (270-275) a reuşit să

6 Totuşi, Cezar îşi avea statuia sa în Capitoliu şi o altă statuie în templul lui Quirinus, cu inscripţia: Deo invicto. în ~ 44, primise deja oficial titlul de „lulius divinul".

7 Nu e vorba de o influenţă a Orientului elenistic. Cicero scria deja că „spiritele oamenilor viteji şi buni sunt, în ele însele, divine." (De Legg., II, 11, 27).

8 Izvoarele sunt citate de Robert Grant, Augustus to Constantine, p. 17.

reintroducă cu succes cultul lui Sol invictus. Aurelian înţelesese că era zadarnic să exalte marele trecut religios al Romei, şi că trebuia mai ales să integreze venerabila tradiţie romană într-o teologie solară de structură monoteistă, singura religie care era pe cale de a deveni universală.

încă înainte de marile persecuţii, către sfârşitul secolului al II-lea, mai mulţi teologi şi polemişti creştini au încercat să-şi justifice şi să-şi apere religia în faţa autorităţilor şi a intelligentsiei păgâne. Dar întreprinderea lor a fost sortită eşecului. Naivi sau stângaci, unii apologeţi (Tatian, Tertullian) au atacat cu virulenţă păgânismul şi cultura elenistică. Cel mai însemnat dintre ei, Iustin (martirizat către 165), se străduieşte să arate că creştinismul nu dispreţuieşte cultura păgână; el laudă filosofia greacă, dar aminteşte că ea se inspiră din revelaţia biblică. Reluând argumentele iudaismului alexandrin, Iustin afirmă că Platon şi ceilalţi filosofi greci au cunoscut doctrina profesată, cu rnult înainte de ei, de „profetul" Moise. Eşecul apologeţilor era de altfel previzibil. Pentru autorităţi, creştinismul se făcea vinovat nu numai de ateism şi de lezmaiestate, dar era suspect şi de tot felul de crime, de la orgie şi incest până la infanticid şi antropofagie. Pentru elita păgână, esenţialul teologiei creştine — întruparea Mântuitorului, patimile şi învierea — era pur şi simplu ininteligibil.

Pentru misiunea creştină, persecuţiile constituiau cel mai mare pericol; dar nu era singurul pericol care ameninţa Biserica. Misterele lui Isis şi ale lui Mithra, cultul lui Sol invictus şi monoteismul solar reprezentau o competiţie redutabilă, cu atât mai mult cu cât beneficiau de protecţia oficială, în plus, un pericol şi mai subtil ameninţa din interior Biserica: diversele erezii şi, în primul rând, gnosticismul. Ereziile şi gnosele îşi fac apariţia de la începutul creştinismului, în absenţa unui Canon, singurul mijloc de a verifica autenticitatea credinţelor şi a practicilor rituale era tradiţia apostolică. Către 150, toţi apostolii erau morţi, dar transmiterea mărturiei lor era asigurată de un anumit număr de texte pe care ei le redactaseră sau inspiraseră şi de tradiţia orală.

Totuşi, cele două căi ale tradiţiei apostolice — cea scrisă şi cea orală — erau susceptibile să primească inovări mai mult sau mai puţin echivoce. Alături de cele patru Evanghelii şi de Faptele

Apostolilor, acceptate de toate comunitățile creştine9, alte texte circulau sub numele Apostolilor: Evanghelia după Toma, Evanghelia Adevărului, Evanghelia lui Pseudo-Matei, Faptele lui Petru, ale iui loan etc. Majoritatea acestor lucrări, calificate drept „apocrife" (deoarece conțineau revelații rămase până atunci „ascunse"), comportau relatarea unei doctrine ezoterice, comunicată Apostolilor de Hristos înviat şi privind sensul secret al întâmplărilor vieții sale. De la această învățătură secretă, păstrată şi transmisă prin tradiție orală se reclamau gnosticii.

227. Gnosa creştină

Problema ezoterismului şi, pornind de aici, a inițierii avea să provoace numeroase controverse, mai ales, şi în primul rând, în timpul crizei declanşate de gnosticism, în fața pretențiilor extravagante ale unor autori gnostici, Părinții Bisericii, urmați de majoritatea istoricilor vechi şi moderni, au negat existența unei învățături ezoterice practicate de lisus şi continuate de discipoli. Dar această opinie este contrazisă de fapte. Ezoterismul, altfel zis transmiterea inițiatică a doctrinelor şi practicilor rezervate unui număr restrâns de adepți, este atestat în toate marile religii din epoca elenistică şi din jurul începutului erei noastre, în grade diferite, găsim scenariul

9 Este semnificativ că, în a doua jumătate a secolului al II-lea, aceste texte au fost adoptate de toate marile Biserici ale epocii drept singurele scrieri reprezentând tradiția apostolică. De acum înainte, creştinismul posedă canonul său — Noul Testament — şi devine o „religie a Cărții".

inițiatic (învățătură şi rituri secrete, segregare a credincioşilor, jurământul tăcerii etc.) în iudaismul normativ şi în sectele iudaice, la esenieni (de exemplu, Manualul de Disciplină, IX, 16 sq; VI, 13-23), la samariteni şi la farisei10.

Practicarea unei învățături ezoterice este menționată şi în Evanghelia după Marcu (ci. 4: 10 sq.; 7:17 sq.; 10: 10 sq.). De la începuturile Bisericii, distingem, înăuntrul comunității, trei trepte, care presupun ucenicia inițiatică: „începătorii", „înaintații" şi „Desăvârşiții". Potrivit lui Origen, „Evangheliştii au ținut ascuns (aprokryphan) sensul pe care lisus îl dădea majorității parabolelor" (Corn. Mth.y XIV, 2). Şi mai explicit este Clement din Alexandria. El îi evocă pe maeştrii săi, care au păstrat „adevărata tradiție a fericitelor învățături, venite toate direct de la sfinții apostoli Petru, lacov, loan şi Pavel, transmise din tată în fiu, [şi care] au ajuns până la noi prin grația lui Dumnezeu" (Stromaîa, I, l, 11, 3). E vorba de învățături rezervate unui anumit număr de adepți, şi care, transmise oral (13,2), trebuie să rămână secrete; aceste învățături constituie tradiția gnostică (15,2). într-o altă lucrare, Clement precizează: „Lui lacov cel Drept, lui loan, lui Petru, Domnul, după învierea sa, le-a dat gnosa; aceştia au dat-o altor apostoli; ceilalți
apostoli au dat-o celor 70, dintre care unul era Barnaba"1'.

Este imposibil de precizat criteriul care călăuzea alegerea discipolilor demni să fie inițiați în gnosă şi, mai ales, circumstanțele şi etapele inițierii. O anumită instrucție de tip „ezoteric" era dată treptat tuturor credincioşilor; ea se referea la simbolismul botezului, al euharistiei şi al Crucii, asupra Arhanghelilor şi a interpretării Apocalipsei. în ce priveşte secretele revelate celor „Desăvârşiți" şi celor pe punctul de a deveni astfel, ele se refereau probabil la misterele coborârii şi ascensiunii lui Hristos prin cele şapte ceruri locuite de îngeri (cf. Efeseni, 4: 9) şi la eshatologia individuală, adică la itinerarul mistic al sufletului după moarte. Or, acest itinerar mistic este pus

în legătură de Pseudo-Dionisie cu tradiția orala a apostolilor. „Aşa ne apare existența unei succesiuni de maeştri gnostici sau maeştri spirituali, deosebită de succesiunea episcopilor, care transmit credința Apostolilor [...], dar care continuă tradiția charismatica a vremilor apostolice şi a Apostolilor"12.
Totuşi, tradițiile ezoterice ale apostolilor prelungesc un ezoterism evreiesc privind misterul ascensiunii sufletului şi secretele lumii celeste. Dar aceste doctrine se regăsesc şi la mandeeni. în plus, ele sunt analoage cu anumite concepții eshatologice egiptene (cf. § 53) şi iraniene. Alături de alte idei şi credințe, deosebite de acelea împărtăşite de iudaism şi creştinism, ele se întâlnesc la anumiți autori gnostici, păgâni sau heterocreştini. Se înțelege de ce, pornind de la un anumit moment, gnosa şi ezoterismul au devenit suspecte în ochii ierarhiei eclesiastice. Reclamându-se de la o tradiție apostolică orală şi secretă, anumiți gnostici puteau să introducă în creştinism doctrine şi practici radical opuse etosului evanghelic. Nu „ezoterismul" sau „gnosa" ca atare se dovedeau primejdioase, ci „ereziile" care se infiltrau sub acoperirea „secretului inițiatic".
Desigur, atâta vreme cât „Cartea" şi dogmele nu erau fixate, putea părea abuzivă calificarea de erezie dată unor interpretări îndrăznețe ale învățăturii lui Hristos. Dar în numeroase cazuri „erezia" — adică interpretarea falsă a mesajului evanghelic — era evidentă; de pildă, atunci când se respingea validitatea Vechiului Testament şi Dumnezeu-Tatăl era considerat un demiurg răuvoitor şi stupid. Tot aşa, când se condamna Lumea şi se denigra viața ca fiind creații
1(1 Ve/i izvoarele citate şi comentate de Morton Smtih,Clement of Alexandria and a Secret GospelofMark, pp. 197-199. Literatura Merkabah, în primul rând textele Hekalat, va fi elaborată pornind de la această tradiție a doctrinelor şi practicilor secrete ale iudaismului (ibid., p. 198).
11 Fragment din Hypotvpose, citaî de Eusebiu, Hist, Eccl, II, I, 3-4; cf. Jean Danielou, „Leş traditions secretes des Apotres", p. 200.
!2 J. Danidlou, op. cit., pp. 208 sq.

accidentale sau demonice; sau când se nega întruparea, moartea şi învierea Fiului. Este adevărat că Sfântul Pavel, şi el, considera această lume dominată de Satana, iar apocalipsele evreieşti şi creştine preziceau pieirea iminentă a pământului. Dar nici Sfântul Pavel, nici autorii Apocalipselor nu contestau originea divină a Creației.
228. Delimitările gnosticismului
Este greu de precizat originea curentului spiritual cunoscut sub numele de „gnosticism". Dar trebuie să distingem numeroase gnose anterioare sau contemporane, aparținând diferitelor religii ale epocii (zoroastrianismul, Misterele, iudaismul, creştinismul), gnose care, după cum am văzut, comportau un învățământ ezoteric. Adăugăm că aproape toate temele mitologice şi eshatologice întrebuințate de autorii gnostici sunt anterioare gnosticismului stricto sensu. Unele sunt atestate în Iranul antic şi în India în epoca Upanişadelor, în orfism şi platonism; altele caracterizează sincretismul de tip elenistic, iudaismul biblic şi intertestamentar, sau primele manifestări ale creştinismului. Totuşi, ceea ce defineşte gnosticismul stricto sensu nu este integrarea mai mult sau mai puțin organică a unui anumit număr de elemente disparate, ci reinterpretarea îndrăzneață, şi deosebit de pesimistă, a câtorva mituri, idei şi teologumene

de largă circulaţie în epocă[13].
O formulă a gnosei valentiniene, transmisă de Clement din Alexandria, proclamă că se poate dobândi eliberarea aflând „ce eram şi ce am devenit; unde eram şi unde am fost aruncaţi; către ce ţel ne grăbim şi de unde am fost răscumpăraţi; ce este naşterea şi ce este regenerarea" (Extrase din Theodot, 78,2). Spre deosebire de Upanişade, de Sămkhya-Yoga şi de buddhism — care evită sistematic să discute despre cauza primă a decăderii umane — cunoaşterea răscumpărătoare propovăduită de gnostici constă, întâi de toate, în revelarea unei „istorii secrete" (mai exact, rămase secrete pentru neiniţiaţi): originea şi creaţia Lumii, originea Răului, drama Răscumpărătorului divin coborât pe pământ ca să-i salveze pe oameni, şi victoria finală a lui Dumnezeu transcendent, victorie care se va traduce prin încheierea Istoriei şi nimicirea Cosmosului. Este vorba de un mit total: el raportează toate evenimentele decisive, de la originea lumii până în prezent, şi, demonstrând interdependenţa lor, asigură credibilitatea eschatonului. Acest mit total îl cunoaştem în versiuni numeroase. Vom menţiona mai departe câteva dintre ele, insistând mai ales asupra celei mai grandioase, aceea elaborată de Mani (§ 233).
Revenind la formula valentiniană, gnosticul află ca fiinţa sa adevărată (i.e. fiinţa sa spirituală) este de origine şi natură divină, deşi, de fapt, este ostatică într-un trup; el află, de asemenea, că locuia într-un tărâm transcendental, dar că, apoi, a fost azvârlit în lumea aceasta, că înaintează rapid către salvare şi va sfârşi prin a fi eliberat din temniţa lui trupească; el descoperă, în fine, că, în timp ce naşterea sa echivala cu o cădere în materie, „renaşterea" sa va fi de ordin pur spiritual.
Reţinem ideile fundamentale: dualismul spirit/materie, divin (transcendent)/antidivin; mitul căderii sufletului (= spirit, părticică divină), adică întruparea într-un corp (asimilat cu o închisoare); şi certitudinea eliberării („mântuirea"), dobândită graţie gnosei.
La prima vedere s-ar zice că avem de-a face cu o dezvoltare nemăsurată, anticosmică şi pesimistă a dualismului orfico-platonician[14]. în realitate, fenomenul este mai complex. Drama
13 Aşa, de exemplu, învăţaţii gnostici au reinterpretat mitul coborârii lui Hristos în lume, desprinzându-1 de contextul său biblic — Mesia trimis de Dumnezeul creator — si raportându-1 la o cu totul altă „istorie secretă". (Creaţia constituie o sinistră tragedie şi, prin urmare, trebuie atribuită unui Demiurg sau unei Fiinţe demonice, adevărată întrupare a Răului.)
14 Cf. §§181 sq. Amintim că, pentru Platon, Demiurgul nu este întruparea Răului. Lumea este un „Cosmos", deci e perfectă şi armonioasă. Pentru Plotin, ca şi pentru stoici, astrele sunt zei a căror contemplare uşurea/ă apropierea de fiinţele

umanităţii — anume căderea şi răscumpărarea — oglindeşte drama divină. Dumnezeu trimite în lume o Fiinţă primordială, sau pe propriul său Fiu, ca să-i salveze pe oameni. Această Fiinţă transcendentă suferă toate consecinţele umilitoare ale întrupării, dar reuşeşte să dezvăluie câtorva aleşi adevărata gnosă răscumpărătoare, înainte de a se întoarce, în cele din urmă, la Cer. Anumite variante amplifică într-un sens mai dramatic coborârea Fiului sau a Fiinţei transcendente: el este prins de Puterile Demonice, şi, decăzut prin scufundarea în materie, îşi uită propria sa identitate. Dumnezeu grăbeşte atunci un Trimis, care, „trezindu-1", îl ajută să-şi recâştige conştiinţa de sine. (Este mitul „Salvatorului salvat", înfăţişat admirabil în Imnul Mărgăritarului; cf. § 230.)

în ciuda unor paralele iraniene, modelul imediat al Mântuitorului trimis de Dumnezeu este evident lisus Hristos. Textele descoperite în 1945 la Nag Hammadi, în Egiptul de Sus, demonstrează originea iudeo-creştină a câtorva şcoli gnostice importante15. Si totuşi teologiile şi moralele lor sunt radical deosebite de acelea profesate de iudaism şi creştinism. Mai întâi, pentru gnostici, Adevăratul Dumnezeu nu este Dumnezeu Creatorul, adică Iahve. Creația este opera Puterilor inferioare, ba chiar diavoleşti; Cosmosul este imitarea, mai mult sau mai puțin demonică, a unei lumi superioare. Aceste concepții sunt de neconceput pentru evrei şi pentru creştini. Desigur, în păgânismul târziu, cosmogonia îşi pierduse orice semnificație religioasă pozitivă. Dar gnosticii merg şi mai departe. Crearea lumii nu numai că nu mai este o dovadă a atotputerii lui Dumnezeu; ea este explicată printr-un accident survenit în regiunile superioare, sau drept rezultat al atacului primordial al întunericului împotriva Luminii (cf. mitul manihean, § 233). Cât priveşte existența întrupată, departe de a se încadra într-o „istorie sfântă", cum gândeau evreii şi creştinii, ea confirmă şi ilustrează căderea sufletului. Pentru gnostic, singurul obiectiv demn de a fi urmărit este eliberarea acestei părticele divine şi reurcarea ei către sferele celeste.

După cum am văzut (§§ 181 sq.), „căderea" omului, adică întruparea sufletului, preocupase încă pe teologii orfici şi pitagoricieni: ea era explicată fie ca pedepsirea unui păcat săvârşit în Cer, fie ca rezultatul unei alegeri dezastruoase făcute de sufletul însuşi, în primele secole ale erei creştine aceste două mituri au fost amplificate şi modificate de numeroşi autori, gnostici şi negnostici16.

Deoarece lumea este rezultatul unui accident sau al unei catastrofe, deoarece ea e stăpânită de neştiință şi guvernată de Puterile Răului, gnosticul se descoperă pe sine total înstrăinat de propria sa cultură şi îi respinge toate instituțiile şi normele. Libertatea lăuntrică obținută prin gnosă îi permite să dispună liber de el însuşi şi să acționeze după propria voință. Gnosticul face parte dintr-o elită, rezultatul unei alegeri hotărâte de Spirit. El aparține clasei pneumaticilor sau „Spiritualilor" — „Desăvârşiții", „Fiii Regelui" — singurii care vor fi mântuiți17. Ca şi

înțelegătoare; cf. Enneade, II, 9; IV, 8 etc. în ceea ce priveşte întruparea sufletului, ea este Ia Plotin o „cădere", pentru că sufletul îşi pierde plenitudinea spirituală şi autonomia (IV, 8, 5.16); dar ea este totodată o coborâre liber consimțită, vizând să ajute existențele din lumea inferioară (IV, 8, 7.1).

15 Aşa, de exemplu, Evanghelia după Toma, găsită la Nag Hammadi, constituie versiunea completă a textelor I^ogia atribuite lui lisus în papirusurile de la Oxyrinch şi cunoscute de la 1897; cf. H. Ch. Puech,/i« quete de la Gnose, II, pp. 33 sq.; 65 sq. sipassim.

16 Ideea orfico-pitagoreică a încarnării ca pedeapsă, combinată cu mitul biblic al căderii îngerilor, a fost împrumutată de anumiți gnostici creştini sau semicreştini (Valentin, Marcion sau Bardesan), de Mani, de autorul lui Kore Kosmou şi, probabil, de Origen. Cât priveşte coborârea voluntară a sufletului, ea a fost provocată de narcisism — sufletul s-a îndrăgostit de propria sa imagine reflectată în lumea materială — sau de ambiție. Această concepție este atestată la Numenius din Apameea, la autorul lui Poimandru, Ia Plotin; cf. referințele strânse de E. R. Dodds, Păgân and Christian in an Age of Anxiety, pp. 23-24.

17 O a doua clasă, psihicii, îi cuprinde pe aceia care au un suflet (psyche) şi, ca atare, sunt capabili de a fi atraşi de cele de sus, dar care sunt lipsiți de spirit (pneuma). în fine, a treia clasă, „carnalii" (somaticii sau hylicii) sunt total scufundați în materie şi condamnați să dispară.

Agitația vană a acestor două categorii de indivizi impune o transmitere secretă, ezoterică, a învățăturii.

rşi, sannyasii şi yoginii, gnosticul se simte slobod de legile care cârmuiesc societatea: el se află dincolo de bine şi de rău. Şi, pentru a continua comparația cu faptele indiene, tehnicilor sexuale şi ritualurilor orgiastice ale şcolilor tantrice „de mâna stângă" le corespund orgiile sectelor gnostice libertine (în primul rând, aceea a fibioniților18).

229. De la Simon Magul la Valentin

Apologeții creştini denunță în Simon Magul pe primul eretic şi strămoşul tuturor ereziilor. După anumiți istorici, Simon nu este un gnostic stricto sensu, ceea ce discipolii săi au devenit după dezastrul din anul 7019. Apostolul Pa vel s-a ciocnit de mişcarea simoniană în Samaria, unde Simon se proclamă „Puterea lui Dumnezeu care se numeşte Marele"20. Intr-adevăr, el era adorat ca „întâiul Dumnezeu", iar însoțitoarea sa, Elena, descoperită de Simon într-unbordel, în Tyr, era considerată drept ultima şi cea mai decăzută întrupare a „Gândirii" lui Dumnezeu (Ennoia); răscumpărată de Simon, E\zna.-Ennoia devenise instrumentul răscumpărării universale. Simon Magul interesează pe istoricul religiilor mai ales prin exaltarea figurii Elenei şi a mitologiei pe care ea a inspirat-o. Căsătoria „magului" cu prostituata asigură mântuirea universală, pentru că această căsătorie este reunirea lui Dumnezeu cu înțelepciunea divină.
Amintirea acestui excentric cuplu a născut, probabil, legenda lui Faust, arhetipul magicianului, într-ade văr, Simon era cunoscut la Roma ca Faustus („Cel Favorizat"), iar însoțitoarea lui fusese, într-o existență anterioară, Elena din Troia. Dar, în primele secole ale erei creştine, se vorbea mai ales despre înfruntarea supremă dintre apostolul Petru şi Magul Simon. Potrivit legendei, Simon a anunțat la Roma că se va înălța la Cer înaintea unei mari mulțimi de spectatori, dar rugăciunea rostită de apostol 1-a făcut să recadă în mod lamentabil la pământ.
Exemplul lui Marcion este instructiv din mai multe motive. S-a născut în Pont, în jurul anului 85; fiu al episcopului din Sinope, el respectă în mare parte tradițiile ortodoxe. Dar dezvoltă în chip excesiv antiiudaismul paulinian. Marciori respinge Vechiul Testament şi stabileşte propriul său canon, redus la Evanghelia după Luca şi la cele zece Epistole ale lui Pavel. La acestea adaugă un manual, Antiteze, în care îşi expune principiile teologiei proprii. La Roma, către anul 144, Marcion încearcă zadarnic să obțină adeziunea presbiterilor. Excomunicat, îşi elaborează doctrina într-un sens şi mai radical şi întemeiază o adevărată Biserică. Excelent organizator, reuşeşte să convertească un mare număr de comunități creştine din bazinul mediteranean. Această noua teologie a avut un succes considerabil şi a fost, din această pricină, neobosit atacată de către scriitorii ortodocşi. Dar, începând cu mijlocul secolului al III-lea marcionismul e în declin şi dispare, în Occident, în mai puțin de o sută de ani.
Marcion împărtăşeşte esențialul dualismului gnostic, fără să-i împărtăşească însă implicațiile apocaliptice. Sistemul său dualist opune Legea şi Dreptatea, instituite de dumnezeul creator din Vechiul Testament, Dragostei şi Evangheliei revelate de Dumnezeul cel bun. Acesta din urmă
1X „Mai mult decât o simplă critică, sau contestare, e vorba aici de o revoltă... încăpățânată, violentă, de mare anvergură şi de grave consecințe: o revoltă împotriva condiției umane, a

existenței, a lumii, a lui Dumnezeu însuşi. Ea poate să ducă atât la imaginarea unui eveniment final care va fi eversio, revoluția, răsturnare a situației actuale, substituirea reciprocă a ideilor de stânga şi dreapta, lăuntric şi exterior, inferior şi superior, cât şi la nihilism: nihilismul «gnosticilor libertini», care, învingând orice lege naturală sau morală, uzează şi abuzează de trupul lor şi de lume, pentru a le profana, a le «epuiza», a Ie nega şi a le nimici; nihilismul unui Basdide, pentru care orice ființă,orice lucru, universul în totalitatea devenirii sale, sunt sortite să-şi găsească, în noaptea «Marii Ignorante», în pacea neființei, desăvârşirea lor ultimă"; H. Ch. Puech, En quete de la Gnose, voi. î, p. XXII.
19Cf. R. M. Grant, Gnosticism arul Early Christianily, pp. 70 sq.; J. Danielou, Nouvelle histoire de l'figlixe, p. 87.
20 Faptele, 8: 10, Totuşi, nu e sigur că Magul şi Simon din Faptele sunt una şi aceeaşi persoană; cf. H. Jonas, The Gnostic Religion, p. 103.

îl trimite pe fiul său lisus Hristos ca să-i elibereze pe oameni de sub robia Legii. lisus îşi alege un trup capabil de simțire şi de suferință, deşi acest trup nu e material. Propovăduind, lisus îl exaltă pe Dumnezeul cel bun, dar se fereşte să arate că nu este vorba de dumnezeul Vechiului Testament. De altfel, Iahve află din propovăduirea lui lisus că există un Dumnezeu transcendent. El se răzbună, dându-1 pe lisus prigonitorilor săi. Dar moartea pe cruce aduce salvarea, căci, prin sacrificiul lui, lisus răscumpără omenirea de la dumnezeul creator. Totuşi, lumea continuă să fie sub stăpânirea lui Iahve şi credincioşii vor fi prigoniți până la sfârşitul vremii. Abia atunci se va face cunoscut Dumnezeul cel bun: el îi va primi pe cei credincioşi în împărăția sa, în timp ce restul oamenilor, împreună cu materia şi cu dumnezeul creator, vor fi nimiciți.
Un alt samaritean, Menandru, a introdus gnosticismul în Antiohia. El se prezenta drept Răscumpărătorul care a pogorât din Cer ca să-i salveze pe oameni (Irineu, Adversus haereses, 1,23,8). Cei pe care îi boteza deveneau superiori îngerilor. Moştenitorul său, Satornil (activ în Antiohia cam între 100 şi 130), opunea pe Dumnezeu cel nemanifestat Dumnezeului evreilor, simplă căpetenie a îngerilor creatori. El condamnă căsătoria, pe care o declară lucrarea Satanei (Irineu, 1,24,2). Teologia lui e dominată de dualism. După Irineu, Satornil a fost primul care a vorbit despre două categorii de oameni, cei care acced şi cei care nu acced la lumina celestă.
Cerinthius, un iudeo-creştin contemporan cu loan (Irineu, III, 3,4), propovăduieşte că lumea a fost creată de un demiurg care îl ignora pe adevăratul Dumnezeu: este prima expresie a gnosticismului stricto sensu. După Cerinthius, lisus este fiul lui losif şi al Măriei; la botez. Hristos a coborât asupra lui sub forma unui porumbel şi i 1-a revelat pe Dumnezeul cel necunoscut, apoi, înainte de Patimi, s-a reînălțat lângă Dumnezeu-Tatăl (Irineu, I, 28).
Gnosticismul iudeo-creştin, răspândit în Asia şi în Siria, a pătruns şi în Egipt. Cerinthius s-a stabilit la Alexandria, unde, către 120, Carpocrat a proclamat o doctrină analoagă: lisus este fiul lui losif, dar o „putere" 1-a sanctificat (Irineu, 1,23,1). Cel care primeşte această putere devine egalul lui lisus şi e capabil să împlinească aceleaşi miracole. O trăsătură specifică gnosei lui Carpocrat este amoralismul său radical, „care pare să îndrepte revolta gnostică nu doar împotriva Dumnezeului evreilor, ci împotriva Legii"21. Basilide, un alt alexandrin, contemporan cu

Carpocrat, dă o primă sinteză a doctrinelor propovăduite de discipolii lui Simon Magul. El elaborează o vastă şi complexă cosmologie de tip gnostic, înmulțind spectaculos cerurile şi îngerii care locuiesc în ele: el numără 36522. Basilide respinge total Legea evreiască: Iahve nu e decât unul dintre îngerii creatori ai lumii, deşi încearcă să-i domine şi să-i supună pe toți ceilalți (Adv. Haer., I, 24,4).

Cel mai de seamă maestru gnostic este, fără îndoială, Valentin, care figurează printre cei mai mari teologi şi mistici ai timpului său. Născut în Egipt şi educat la Alexandria, el a propovăduit la Roma între 135-160. Cum însă nu reuşea să dobândească funcția de episcop, el a rupt cu Biserica şi a părăsit oraşul23. Elaborându-şi grandiosul său sistem, Valentin îşi propune să explice existența Răului şi căderea sufletului nu dintr-o perspectivă dualistă — i.e. prin intervenția unui anti-Dumnezeu —, ci ca o dramă survenită în însuşi interiorul divinității. Nici un rezumat nu poate reda măreția şi îndrăzneala gândirii valentiniene. Dar un rezumat are totuşi avantajul de a lăsa deoparte nenumăratele genealogii, „emanații" şi „proiecții" evocate

21 Jean Danielou, Nouvelle histoire de l'figlise, I, p. 96.

22 Vezi textele reproduse şi comentate de H. Leisegang, La Gnose, pp. 143 sq. Cf., de asemenea, remarcile pertinente ale lui R. M. Grant, Gnosticism and early Chrisîianity, pp. 142 sq.

23 Până către 1950, singurele noastre izvoare privind teologia lui Valentin erau extrasele şi rezumatele păstrate de Irineu, Clement din Alexandria şi Hippolytos care, de altfel, folosiseră mai ales lucrările discipolilor săi. Dar Evanghelia Adevărului descoperită la Nag Hammadi, deşi nu este opera lui Valentin, îi reprezintă desigur gândirea. Alte texte de la Nag Hammadi (de exemplu, Tratatul asupra celor Trei Naturi şi Scrisoare către Rhegius despre înviere) se afiliază scolii valentiniene.

cu o patetică monotonie ca să explice originea şi să relateze drama tuturor reali taților cosmic vitale, psihice şi spirituale24.

După Valentin, Tatăl, Primul Principiu absolut şi transcendent, este invizibil şi incompn hensibil. El s-a unit cu soția sa, Gândirea (Ennoia), şi a zămislit cele cincisprezece perecl de eoni care, laolaltă, constituie Pleroma25. Ultimul dintre eoni, Sophia, orbită de dorința d a-1 cunoaşte pe Tatăl, provoacă o criză în urma căreia îşi fac apariția Răul şi Patimile. Azvârlif afară din Pleroma, Sophia si creațiile aberante pe care le prilejuise produc o înțelepciuni inferioară. Sus, o nouă pereche se creează, Hristos şi perechea sa feminină, Sfântul Duh. îr sfârşit, restaurată în desăvârşirea sa inițială, Pleroma îl zămisleşte pe Mântuitor, numit si lisus Coborând în tărâmurile de jos, Mântuitorul compune „materia invizibilă" cu elemente hylice (materiale), provenind de la înțelepciunea inferioară, şi din elementele psihice el îl creează pe Demiurg, i.e. Dumnezeul Genezei. Acesta ignoră existența unei lumi superioare şi se consideră pe sine unicul Dumnezeu. El creează lumea materială şi alcătuieşte, însuflețindu-le cu respirația sa, două categorii de oameni, „hylicii" şi „psihicii", însă elementele spirituale provenind de la Sophia superioară intră fără ştirea lui în respirația Demiurgului şi dau naştere clasei „pneumaticilor"26. Spre a mântui aceste particule închise în materie, Hristos coboară pe pământ şi, fără să se întrupeze în sensul adevărat ai cuvântului, dă revelația cunoaşterii mântuitoare. Astfel, treziți prin gnosă, pneumaticii, j1/ numai ei, se înalță către Tatăl.

După cum observă Hans Jonas, în sistemul lui Valentin, Materia are o origine spirituală şi se explică prin istoria divină, într-adevăr, Materia este o stare sau o „afecţiune" a Fiinţei absolute, mai exact „expresia exterioară solidificată" a acestei stări. Necunoaşterea („orbirea" Sophiei) este cauza primă a existenţei Lumii27 — idee ce aminteşte de concepţiile indiene (împărtăşite de unele şcoli Vedănta şi de Sămkhya-Yoga). Şi, la fel ca în India, ignoranţa si cunoaşterea caracterizează două tipuri de ontologie. Cunoaşterea constituie condiţia originară a Absolutului; ignoranţa este consecinţa unei dezordini produse în sânul acestui Absolut. Dar mântuirea adusă de cunoaştere e echivalentă cu un eveniment cosmic (cf. H. Jonas, p. 175). Răscumpărarea ultimului dintre „pneumatici" va fi însoţită de nimicirea Lumii.

230. Mituri, imagini şi metafore gnostice

Amnezia (altfel spus, uitarea propriei identităţi), somnul, îngreuierea, captivitatea, căderea, nostalgia după ţara pierdută se rânduiesc printre simbolurile şi imaginile specific gnostice, deşi ele nu sunt creaţia maeştrilor gnosei. îndreptându-se spre Materie şi dorind să cunoască plăcerile trupului, sufletul îşi uită propria identitate. „El îşi uită locul de origine, adevăratul său centru, fiinţa lui eternă."28 Cea mai dramatică şi emoţionantă prezentare a mitului gnostic al amneziei şi al anamnezei se găseşte în Imnul Mărgăritarului, păstrat în Faptele lui Toma. Un prinţ soseşte din Orient în Egipt ca să caute „perla unică ce se află în mijlocul mării înconjurate de un şarpe cu şuierat ascuţit", în Egipt, prinţul este capturat de localnici. Ei îi

24 Fascinaţia exercitată de aceste genealogii şi serii de manifestări în cascadă este una din trăsăturile specifice ale epocii. Tendinţa de a înmulţi etapele intermediare şi agenţii mediatori între absolut şi diversele clase de realităţi se regăseşte la filosofi (de exemplu, PJotin), dar la autorii gnostici — mai ales Basilide, Valentin, Mani — ea a devenit o obsesie şi un clişeu.

25 Termenul Pleroma (- pleroma, „plinătate") desemnea/J lumea spirituală dimprejurul divinităţii primordiale; ea e constituită de totalitatea eonilor.

26 Este explicaţia existenţei celor trei clase de oameni, credinţă împărtăşită de toţi gnosticii; cf. p. 362.

27 Hans Jonas, The Gnostic Religion, pp. 174.

28 Doctrina unei secte gnostice târzii, a haraniţilor; cf. H. Jonas, op. cit., p. 63.

dau să mănânce din mâncărurile lor, şi Prinţul uită cine este. „Am uitat că eram fiu de rege şi 1-am slujit pe regele lor şi am uitat de mărgăritarul pentru care părinţii mei mă trimiseseră şi, datorită apăsării mâncării lor, am căzut într-un somn adânc." Dar părinţii fiului de rege au ştiut ce i s-a întâmplat şi i-au scris o scrisoare. „Trezeşte-te şi ridică-te din somnul tău, şi ia aminte la cuvintele scrisorii noastre. Reaminteşte-ţi că eşti fiu de rege. Dă-ţi seama în ce robie ai căzut. Aminteşte-ţi de mărgăritarul pentru care ai fost trimis în Egipt." Scrisoarea a zburat în chip de vultur, a coborât deasupra lui şi s-a făcut cuvânt. „La glasul şi foşnetul său, m-am trezit şi am sărit din somn. Am cules-o, am sărutat-o, i-am rupt pecetea şi am citit-o [...]. Mi-am amintit că eram fiu de regi [...]. Mi-am amintit de perla pentru care am fost trimis în Egipt şi am început să-1 vrăjesc pe şarpele cu şuierat răsunător. L-am adormit vrăjindu-1, am rostit asupra lui numele tatălui meu, am luat perla şi am pornit să mă întorc la casa părintelui meu."29

Este mitul „Salvatorului salvat", Salvator salvatus în versiunea sa cea mai reuşită. Adăugăm că pentru fiecare motiv mitic se găsesc paralele în diverse texte gnostice30. Semnificația imaginilor este lesne de sesizat. Marea, ca şi Țara Egiptului sunt simboluri comune pentru lumea materială în care au căzut prinşi sufletul omului şi Mântuitorul trimis să-1 elibereze. Coborând tărâmurile cereşti, eroul îşi leapădă „veşmântul său de glorie", îmbracă un „veşmânt murdar", nemaideosebindu-se de locuitorii țării; este „învelişul de carne", corpul în care se întrupează. La un moment dat, în timpul ascensiunii sale, el este întâmpinat de veşmântul său de lumină glorioasă, „aidoma lui însuşi", şi înțelege că acest „dublu" este Şinele său autentic, întâlnirea sa cu „dublul" său transcendent reaminteşte concepția iraniană a imaginii celeste a sufletului, damă, care îi apare defunctului la trei zile după moartea sa (cf. partea I, pp. 208, sq.). După cum remarcă H. Jonas, descoperirea acestui principiu transcendental în interiorul Şineiui-însuşi constituie elementul central al religiei gnostice31.

Tema amneziei provocate de o scufundare în „Viață" (= Materie) şi anamnezei dobândite prin gesturile, cântecele şi cuvintele unui sol se întâlneşte şi în folclorul religios al Indiei medievale. Una din legendele cele mai cunoscute relatează amnezia lui Matsyendranăth. Acest maestru yogin se îndrăgosteşte de o Regină şi se instalează în palatul ei, uitându-şi complet identitatea, sau, după altă variantă, a căzut prizonier la femeile „din țara Kadalî". Aflând despre captivitatea lui Matsyendranăth, discipolul său, Goraknăth, se înfățişează înaintea lui, sub aspectul unei dănțuitoare, şi începe să danseze cântând cântece misterioase. Puțin câte puțin, Matsyendranăth îşi aminteşte adevărata-i identitate: el înțelege că „drumul cărnii" duce la moarte, că „uitarea" sa era în fond uitarea adevăratei sale naturi nemuritoare şi că „farmecele din Kadalî" reprezintă mirajele vieții profane. Goraknâth îi arată că „uitarea" care era să-1 coste nemurirea a fost provocată de zeița Durgă. Această vrăjitorie a ei simbolizează eternul blestem al ignoranței, azvârlit de „Natură" (i.e. Durgâ) asupra omului32.

Originile acestei teme folclorice încep din epoca Upanişadelor. Ne amintim apologul din Chăndogya-Upanişad (omul capturat de tâlhari şi dus, legat la ochi, departe de oraşul său) şi

^'Textul este tradus si comentat,între alții,de H. Leisegang, La Gnose, pp. 247-248; H. Jonas, op. cit., pp. 112-114; R. M. Grant, Gnosticism. A source book, pp. 116 sq.

30H. Jonas aminteşte un anumit număr de paralele pentru „vestmântul murdar" şi „vestmântul ceresc", pentru Şarpe, Scrisoare şi înălțare; cf. op. cit., pp. 116 sq. Vezi, de asemenea, H. Ch. Puech, En quete de la Gnose, II, pp. 118 sq (= Animalic du College de France, 1962-1963).

31 Op. cit., p. 124. în Evanghelia după Toma (logion 84), lisus spune discipolilor: „Când veți vedea imaginile voastre, înfăţişându-se înaintea-vă, imagini care nici nu mor, nici nu se manifestă, cât de măreț (va fi) ceea ce veți încerca!" (traducere de H. Ch. Puech). „Imaginea" (eikon), adică Şinele (Eul transcendent), este, de asemenea, înfățişată ca un „înger"; cf. H. Ch. Puech, op. cit., II, pp. 130 sq., 142 sq. întâlnirea Eului transcendent cu „îngerul" poate fi comparată cu experiența inefabilă a unității ătman-Brahman.

32 Cf. M. Eliade, Le Yoga, pp. 311 sq.

comentariul lui Sankara: hoții şi năframa, cu care e legat la ochi personajul, reprezintă iluzia şi

ignoranța; cel care îi dezleagă năframa cu care-i erau acoperiți ochii este Maestrul care îi revelează adevărata cunoaştere; casa în care reuşeşte să se reîntoarcă simbolizează ătman-u\ său, Şinele, identic cu Ființa absolută, Brahman (cf., mai sus, p. 264). Sărnkhya-Yoga înfățişează o poziție asemănătoare: Şinele (purusa) este un „străin" prin excelență, el nu are nimic de-a face cu Lumea (prakrti). La fel ca pentru gnostici, Şinele (Spiritul, pneuma) „este izolat, indiferent, simplu spectator inactiv" în drama vieții şi a istoriei (cf. §§136 sq.).

Influențele, într-un sens sau în altul, nu sunt excluse; dar e mai probabil că avem de-a face cu curente spirituale paralele, care s-au dezvoltat pornind de la crize declanşate cu mai multe secole înainte în India (Upanişadele), în Grecia şi în Mediterana orientală (orfismul şi pitagorismul), în Iran şi în lumea elenistică. Numeroase imagini şi metafore folosite de autorii gnostici au o istorie, ba chiar o preistorie, venerabilă, şi o răspândire enormă. Una din imaginile preferate este aceea a somnului asimilat cu ignoranța şi moartea. Gnosticii susțin că oamenii nu numai că dorm, dar le şi place să doarmă. „De ce vă place atâta să dormiți şi să vă poticniți cu cei ce se poticnesc?" întreabă Gmză33. „Cel ce aude să se trezească din somnul adânc", stă scris în Apocalipsa lui loan34. După cum vom vedea, acelaşi motiv se găseşte în maniheism. Dar atari formule nu sunt monopolul autorilor gnostici. Epistola către Efeseni (5: 14) conține acest citat anonim: „Deşteaptă-te, cel ce dormi şi te scoală din morți şi te va lumina Hristos". Somnul (hypnos) fiind fratele geamăn al lui Thanatos (Moartea), în Grecia, în India, precum şi în gnosticism acțiunea de a „trezi" avea o semnificație „soteriologică" (în sensul cuprinzător al termenului: Socrate îşi „trezeşte" interlocutorii, uneori împotriva voinței lor).

Este vorba de un simbolism arhaic şi universal răspândit. Victoria repurtată împotriva somnului şi veghea prelungită constituie o confruntare inițiatică destul de tipică. La unele triburi australiene, novicii pe cale de a fi inițiați nu trebuie să doarmă vreme de trei zile, sau nu le este permis să doarmă până în zori35. Ne amintim de înfruntarea inițiatică în care a eşuat jalnic celebrul erou Ghilgameş: el nu izbuteşte să rămână treaz şi îşi ratează şansa de a dobândi nemurirea (cf. § 23). într-un mit nord-american de tip Orfeu şi Euridice, un bărbat izbuteşte să coboare în Infern, unde îşi reîntâlneşte soția moartă de curând. Stăpânul Infernului îi făgăduieşte că va putea sa-şi ducă soția înapoi pe pământ dacă este în stare să vegheze toată noaptea. Dar, de două ori, şi chiar după ce dormise ziua ca să nu fie obosit, omul nu reuşeşte să vegheze până dimineața în zori36. Se vede deci că „a nu dormi" nu înseamnă doar a triumfa asupra oboselii fizice, ci mai ales a da dovadă de putere spirituală. A rămâne „treaz", a fi pe deplin conştient, vrea să însemne: a fi prezent în lumea spiritului. lisus nu înceta să le poruncească discipolilor săi să vegheze (cf., de exemplu, Matei, 24: 42). Iar Noaptea de la Ghetsemani capătă o culoare deosebit de tragică prin neputința discipolilor de a veghea cu lisus (cf., mai sus, p. 427).

în literatura gnostică, ignoranța şi somnul sunt exprimate, de asemenea, cu termenul de „beție". Evanghelia Adevărului compară pe „cel care posedă Gnosa" cu cineva „care, după ce s-a îmbătat, iese din beție şi, întors acasă, afirma iarăşi ceea ce îi este esențialmente, propriu"37. „Trezirea" implică anamneză, redescoperirea adevăratei identități a sufletului, adică

33 Verset citat de H. Jonas, op, cit., p. 70. într-un alt context, Gintă relatează cum „s-a trezit Adam din somnul lui şi şi-a ridicat ochii către locul luminii"; cf. H. Jonas, p. 74.

Cf. J. Doresse, Leş livres secrets des gnosliques d'Egypte, I, p. 227. „Eu sunt glasul care trezeşte

din somn în Eonul nopţii", aşa începe un fragment gnostic păstrat de Hippolytos (Refut., V, 14, 1).
35 M. Eliade, Naissances mystiques, p. 44.
36 Cf. Le Chamanisme, pp. 281 sq,
37 Evanghelia Adevărului, 22: 18-20; James M. Robinson, The Nag Hammadi Library, p. 40 (textul este tradus de Georges W. Mac Rae).

recunoaşterea originii sale celeste. „Trezeşte-te, suflet al luminii, din somnul beţiei în care ai căzut [...], stă scris într-un text manihean. Urmează-mă în locul luminat în care locuiai la început", în tradiţia mandeană, Mesagerul ceresc se adresează lui Adam, după ce 1-a trezit din somnul său adânc, cu cuvintele: „Nu mai dormi, trezeşte-te, nu uita însărcinarea pe care ţi-a^dat-o Domnul"38.
în cele din urmă, majoritatea acestor imagini — ignoranţă, amnezie, captivitate, somn, beţie — devin, în propovăduirea gnostică, metafore pentru a semnala moartea spirituală. Gnosa acordă viaţă adevărată, adică răscumpărare şi nemurire.
231. Paracletul martirizat
Mani s-a născut la 14 aprilie 216, în Babilonia, la Seleucia-Ctesiphon. Potrivit tradiţiei, tatăl său, Patek, a auzit vreme de trei zile la rând o voce care îi poruncea să nu mănânce carne, să nu bea vin şi să se ţină departe de orice femeie. Tulburat, Patek s-a afiliat unei secte gnostice a botezului, elkasaiţii39. Copilul lui Patek s-a născut infirm (el era probabil şchiop). Când a atins vârsta de patru ani, tatăl său 1-a luat alături de el pentru ca să-1 crească în comunitatea elkasaită. Vreme de mai mult de douăzeci de ani (din 219-220 până la 240), Mani a crescut şi a fost educat într-un mediu de mare fervoare iudeo-creştină. Prin urmare, nu se poate subestima importanţa elementelor creştine în sinteza maniheistă. Şi totuşi vocaţia religioasă a lui Mani s-o manifestat în opoziţie cu teologia, eshatologia şi ritualurile creştine. Două revelaţii, primite la 12 şi 24 de ani, descoperindu-i propria sa misiune, 1-au silit să o rupă cu secta elkasaiţilor. Mani însuşi ne-a transmis conţinutul acestor revelaţii. Un înger i-a comunicat mesajele „Regelui Paradisului Luminilor" (Dumnezeul suprem şi bun al maniheismului), în primul mesaj i se cerea să părăsească comunitatea tatălui său. Cu doisprezece ani mai târziu, în 240, un al doilea mesaj îl zorea să treacă la acţiune: „A sosit vremea pentru tine să te manifeşti public şi să-ţi proclami cu glas tare doctrina"40.
Nu cunoaştem mai deloc lucrarea spirituală care 1-a transformat pe tânărul plăpând într-un apostol neobosit al unei noi religii a mântuirii. Ignorăm de asemenea motivele care 1-au decis să întreprindă prima sa călătorie apostolică în India, din 240-241 până la începutul lui 242 sau 24341. în orice caz, contactul cu unii reprezentanţi ai spiritualităţii indiene a avut consecinţe atât pentru Mani, cât şi pentru India. Chemat de noul rege Shâpur I, Mani s-a dus la Belapat (Gundcshăhpur), capitala Sasanizilor. Shâpur a fost adânc impresionat de profet şi i-a acordat libertatea de a predica, lui şi misionarilor lui, în tot Imperiul. Era recunoaşterea oficială a noii religii şi data a fost cu evlavie reţinută: 21 martie 242 (sau, după un alt calcul, 9 aprilie 243).
Suntem slab informaţi în legătură cu biografia lui Mani în vremea domniei lui Shăpur I, de la 242

la 273, ceea ce înseamnă că nu se cunoaşte aproape nimic din viaţa profetului, cu excepţia începutului (cele două revelaţii, „convertirea" lui Shăpur) şi sfârşitul (dizgraţia, moartea). Ceea ce pare sigur este faptul că a menţinut relaţii bune cu regele şi că a întreprins călătorii de propovăduire în tot Imperiul iranian, până la granița sa orientală, în plus, el a trimis numeroase misiuni în interiorul Imperiului şi în străinătate (în Egipt, în Bactriana etc.).

38 Cf. H. Jonas, op. cit., pp. 83-84; H. Ch. Puech, op. cit., II, pp. 210-211; vezi, de asemenea, M. Eliade, Aspects du mylhe, pp. 159 sq. [trad. românească, pp. 123 sq. — nota trad.j.

39 Sectă iudeo-creştină heterodoxă, întemeiată în anul 100, în ţara părţilor, de Elxal.

40 Fihrist, p. 50., traducere H, Ch. Puech, Iz tnanicheisme, p. 43. După tradiţia maniheană. profetul a părăsii secta de botezători de bunăvoie. Totuşi, se pare că a fost mai degrabă exclus de ierarhii sectei.

41 „Oare spre a se sustrage vreunei măsuri a guvernului, pe care începuturile propovăduirii rnamheene 1-ar fi neliniştit? Oare pentru a se instrui în doctrinele buddhiste sau, dimpotrivă, ca să meargă pe urmele apostolului Toma şi să câştige comunităţile creştine deja întemeiate aici?" (H. Ch. Puech, p. 44).

în aprilie 272, Shăpur moare şi fiul lui, Hormizd, îi urmează la tron. Mani se grăbeşte să-1 întâlnească. El dobândeşte de la noul suveran înnoirea scrisorilor de ocrotire şi autorizaţia de a merge în Babilonia. Dar abia un an mai târziu, Hormizd moare şi tronul îi revine fratelui său, Bahram I. Somat să se înfăţişeze regelui, Mani soseşte la Gundeshăpur după o călătorie care poate fi considerată drept „supremul său turneu pastoral", „vizita de adio a apostolului în locurile tinereţii sale şi în bisericile cărora le dăduse naştere"42.

într-adevăr, încă de la sosire, el este pus sub acuzaţie de căpetenia Magilor, inflexibilul mobedKarter. propovăduirea lui Mani, susţine întemeietorul intolerantismului mazdean, abate supuşii de la religia oficială, întrevederea cu regele se desfăşoară într-o atmosferă furtunoasă. Când Mani îşi proclamă caracterul divin al misiunii, Bahram izbucneşte: „De ce ţi-a fost făcută ţie această revelaţie şi nu Nouă, care suntem stăpânitorii ţării?". Mani nu poate răspunde decât: „Aşa e voinţa lui Dumnezeu"43. Condamnat, el e înlănţuit şi aruncat în închisoare. Lanţurile (trei la mâini, trei la picioare, unul la grumaz) îi împiedică orice mişcare şi greutatea lor (în jur de douăzeci de kilograme) îi provoacă atroce suferinţe. Patima — pe care maniheenii au desemnat-o prin termenul creştin „crucificare" se prelungeşte timp de 26 de zile44. Totuşi, profetul a putut să primească vizita coreligionarilor săi, şi tradiţia a conservat, transformându-le, numeroase episoade edificatoare: Mani sucombă, la 26 februarie 277, la vârsta de 60 de ani. Trupul lui a fost rupt în bucăţi, capul expus la poarta oraşului şi resturile azvârlite la câini.

Imediat după moartea profetului, Bahram a ordonat o represiune necruţătoare a mişcării maniheene. Biserica maniheană părea că se năruie definitiv. Totuşi, ea nu a încetat să se dezvolte în decursul secolelor, propagându-se în vest până în Peninsula Iberică şi în est până în China,

232. Gnosa maniheană

Maniheismul este înainte de toate o gnosă, şi ca atare face parte din marele curent gnostic pe care 1-am prezentat. Dar, spre deosebire de alţi întemeietori de secte, Mani s-a străduit să creeze o

religie universală, accesibilă tuturor, şi nu limitată la un învăţământ ezoteric rezervat iniţiaţilor. El recunoaşte valoarea anumitor religii anterioare, dar le consideră incomplete. Pe de altă parte, el proclamă că a integrat în Biserica sa esenţialul tuturor Scripturilor şi tuturor înţelepciunii or: „Aşa cum un fluviu se uneşte cu altul ca să formeze un curent puternic, la fel s-au adăugat vechile cărţi Scripturilor mele; şi ele au format o mare înţelepciune, aşa cum nu a existat în timpul generaţiilor precedente" (Kephalia, CLIV, traducere de H. Ch. Puech, op. cit., p. 69). într-adevăr, Mani acordă un rol eminent lui lisus şi îşi apropie ideea Paracletului; el împrumută din India teoria transmigraţiei sufletelor; şi, mai ales, reia ideile centrale iraniene, în primul rând dualismul Lumină-întuneric, şi mitul eshatologic. Sincretismul era un sindrom caracteristic epocii, în cazul lui Mani, era şi o necesitate tactică. El voia să-şi întindă Biserica spre cele două extremităţi ale Imperiului persan. El a fost deci obligat să utilizeze limbajele religioase familiare atât regiunilor din răsărit, cât şi celor din apus. Totuşi, în pofida elementelor aparent eterogene, maniheismul prezintă unitatea interioară a unei creaţii puternice şi originale.
42 H. Ch. Puech, Le manicheisme, p. 50. Potrivit tradiţiei, Mani s-a adresat însoţitorilor săi: „Priviţi-mă şi săturafi-vă de mine, Copiii mei, căci, cât priveşte trupul, mă voi depărta de voi" (cf. Francois Decret, Mani et la tradition maniche'enne, p. 67).
43 H. Ch. Puech, op. cit., p. 51; cf. F. Decret, p. 68.
44 într-o emoţionantă rugăciune, Mani îl imploră pe Dumnezeul sau: „Am arătat calea pentru fiii înălţimii. Am îndeplinit poruncile tale, pentru care am fost trimis în lumea aceasta. Acum, lasă-mă să ating pacea eliberării ca să nu mai văd chipurile vrăjmaşilor şi să nu mai aud vocea lor răsunătoare. Dă-mi, acum, marea coroană a victoriei" (F. C. Andreas, Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan, III, p. 863).
455
Păgânism, creştinism si gnosă în epoca imperială
Religie universală, ca buddhismul şi creştinismul, maniheismul era obligat să fie, la fel ca şi aceste două Biserici, misionar. După Mani, predicatorul trebuie „să rătăcească perpetuu în lume,propovăduind doctrina şi călăuzindu-i pe oameni întru Adevăr"45, în sfârşit, punându-se, şi aici, în acord cu Zeitgeist-u\, maniheismul este o „religie a cărţii". Ca să evite controversele şi ereziile care au zguduit zoroastrismul, buddhismul şi creştinismul, Mani a redactat el însuşi şapte tratate care constituie Canonul. Cu excepţia primului, Shăbuhragăn, pe care 1-a compus în persana medie, celelalte au fost scrise în limba siriacă sau în aramaica orientală. Din această masivă operă s-a păstrat foarte puţin, şi doar în traduceri; dar numărul şi varietatea limbilor în care aceste fragmente au ajuns până la noi (sogdiană, coptă, turcă, chineză etc.) proclamă succesul fără precedent al propovăduirii maniheene.
Ca în toate gnosele, cum este şi în cazul Sămkhyei-Yoga şi buddhismului, înaintarea către eliberare se deschide cu o riguroasă analiză a condiţiei umane. Prin simplul fapt că trăieşte pe acest pământ, adică posedă o existenţă întrupată, omul suferă, adică este pradă Răului. Eliberarea nu poate fi dobândită decât prin gnosă, singura ştiinţă adevărată, cea care mântuieste. în conformitate cu doctrina gnostică, un Cosmos dominat de Rău nu poate fi opera lui Dumnezeu transcendent şi bun, ci a duşmanului său. Existenţa lumii presupune deci o stare anterioară, precosmică, la fel cum condiţia patetică, decăzută, a omului presupune o situaţie primordială

beatifică. Esenţialul doctrinei maniheene se poate rezuma în două formule: cele două principii şi cele trei momente^. Or, aceste două formule constituie, totodată, temeiul religiozităţii iraniene postgathice. S-ar putea deci spune că maniheismul este expresia iraniană, în epoca sincretistă, agnosei. Pe de o parte, Mani a reinterpretat anumite concepţii tradiţionale iraniene; pe de altă parte, el a integrat în sistemul său numeroase elemente de origini diverse (indiană, iudeo-creştină, gnostică).

Pentru credincioşi, maniheismul nu furniza doar o morală şi o metodă soteriologică, ci şi, mai ales, o ştiinţă totală, absolută. Salvarea este efectul inevitabil al gnosei. Cunoaşterea echivalează cu o anamneză: adeptul se recunoaşte ca o părticică de lumină, deci de natură divină, căci există cosubstanţialitate între Dumnezeu şi suflete. Ignoranţa este rezultatul amestecului spiritului cu trupul, a spiritului cu materia (concepţie dominantă în India şi în alte părţi începând din secolul al V-lea î.Hr.). Dar pentru Mani, ca şi pentru toţi maeştrii gnostici, gnosă răscumpărătoare comporta în acelaşi timp cunoaşterea istoriei secrete (sau uitate) a Cosmosului. Adeptul dobândea salvarea pentru că cunoştea originea Universului, cauza creării omului, metodele folosite de Prinţul întunericului şi contrametodele Tatălui Luminii. „Explicaţia ştiinţifică" a anumitor fenomene cosmice, în primul rând a fazelor lunii, îi impresiona pe contemporani, într-adevăr, în marele mit cosmogonic şi eshatologic elaborat de Mani, Natura şi Viaţa jucau un rol important: drama sufletului se oglindeşte în morfologia şi destinul vieţii universale.

233. Marele Mit: căderea şi răscumpărarea sufletului divin

La începuturi, în „Timpul anterior", cele două „Naturi" sau „Substanţe", Lumina şi întunericul, Binele şi Răul, Dumnezeu şi Materia, coexistau despărţite de o graniţă. La nord domnea „Părintele Măreţiei" (asimilat cu Dumnezeu-Tatăl al creştinilor şi, în Iran, cu Zurvan),

45 Al-Bîrunî, Chronology, p. 190; H. Ch. Puech, p. 64.

46 Conform unui text din Turfan, traducere de P. Pelliot (JA, 1913, pp. 110 sq.), cel care „voia să intre în religie" trebuia să ştie că există două principii, de naturi absolut deosebite, Lumina şi întunericul, şi trei momente: momentul anterior, când lumea nu venise încă întru fiinţă şi când Lumina era despărţită de întuneric; momentul median, intermediar, după ce întunericul a asaltat tărâmurile Luminii; şi, în fine, momentul posterior, când cele două principii se vor despărţi din nou.

iar la sud „Prinţul întunericului" (Ahriman, sau, pentru creştini, Diavolul). Dar „mişcarea dezordonată" a Materiei îl împinge pe Prinţul întunericului către graniţa de sus a regatului său. Zărind splendoarea Luminii el se aprinde de dorinţa de a o cuceri. Atunci Tatăl se hotărăşte să respingă el însuşi pe duşman. El o „evocă", adică o proiectează în afară de Sine pe „Mama Vieţii", care la rândul ei proiectează o nouă ipostază, „Omul primordial" (Ohrmazd, în traducerile iraniene). Cu cei cinci fii ai lui, care sunt, de fapt, „sufletul" său, o „armură" alcătuită din cinci straturi de lumină, Omul primordial coboară la graniţă. El înfruntă întunericul, dar este învins şi fiii săi sunt devoraţi de Demoni (Arhonţii). Această înfrângere marchează începutul „amestecului" cosmic, dar asigură, în acelaşi timp, triumful final al lui Dumnezeu. Căci întunericul (Materia) posedă acum o părticică de Lumină, adică o parte din sufletul divin, şi

Tatăl, pregătindu-i eliberarea, înlesneşte, în acelaşi timp, victoria sa definitivă împotriva întunericului.
într-o a doua Creaţie, Tatăl „evocă" Spiritul Viu, care, coborând în întuneric, îl prinde de mână pe Omul primordial[47] şi îl înalţă către Patria sa cerească, Paradisul Luminilor. Doborându-i pe arhonţii demonici, Spiritul cel Viu făureşte din pieile lor bolţile cerurilor, din oasele lor munţii, din carnea şi excrementele lor pământul. (Se poate recunoaşte aici vechiul mit al creaţiei prin sacrificarea unui Uriaş sau Monstru primordial, de tip Tîamat, Ymir, Puruşa.) în plus, el înfăptuieşte o primă eliberare a Luminii, făcând Soarele, Luna şi stelele, nuclee care nu fuseseră afectate de tot de amestecul cu întunericul.
în sfârşit, Tatăl procedează la o ultimă evocare şi proiectează prin emanaţie un al „Treilea Trimis". Acesta organizează Cosmosul ca un fel de fântână de captat şi în cele din urmă de eliberat particulele de Lumină închise încă. în primele cincisprezece zile ale unei luni, particulele urcă până în lună, care ajunge lună plină; în următoarele cincisprezece, Lumina se mută din lună în soare, şi, în cele din urmă, în patria sa cerească. Dar mai rămân particulele care fuseseră înghiţite de Demoni. Atunci Trimisul se arată demonilor masculi sub forma unei fecioare goale, strălucitoare, în timp ce demonii femele îl văd ca un frumos tânăr gol (interpretare sordidă, „demonică", a naturii androgine a Solului ceresc), înflăcăraţi de dorinţă, arhonţii masculi îşi răspândesc sămânţa şi, o dată cu ea, lumina pe care o înghiţiseră. Căzând pe pământ, sămânţa lor dă naştere la toate soiurile de vegetale, în ce priveşte diavolii-femela care rămăseseră însărcinate, ele nasc înainte de vreme, la vederea frumosului tânăr gol, şi avortonii lor, aruncaţi pe pământ, mănâncă muguri de arbori, asimilându-şi, astfel, lumina conţinută de aceştia.
Tulburată de tactica celui de al Treilea Trimis, Materia, personificată în „Concupiscenţă", hotărăşte să facă o închisoare mai sigură în jurul particulelor de lumină captive încă. Doi demoni, unul mascul, altul femelă, îi devorează pe toţi avortonii, ca să reînghită toată lumina, şi apoi se împerechează. Astfel au fost zămisliţi Adam şi Eva. După cum scrie Henri Charles Puech, „seminţia noastră se zămisleşte ca urmare a unei serii de respingătoare fapte de canibalism şi sexualitate. Ea păstrează stigmatele acestei origini demonice: trupul, care aminteşte forma animală a arhonţilor; libido-ul, dorinţa, care îl îmboldeşte pe om să se împerecheze şi să se reproducă la rândul său, adică să menţină, un timp nesfârşit, în captivitate, sufletul luminos pe care zămislirea repetată îl transmite, îl „transvazează" din corp în corp" (op. cit., p. 81).
Dar, întrucât cea mai mare cantitate de lumină se află acum în Adam, el cu toţi urmaşii lui devin obiectul principal al răscumpărării. Scenariul eshatologic se repetă: aşa cum Omul primordial a fost mântuit de Spiritul Viu, Adam, urâţit, lipsit de ştiinţă, este trezit de Mântuitorul, „Fiul lui Dumnezeu", identificat cu Ohrmazd sau cu „lisus Lumina". Este întruparea înţelegerii Salvatoare („dumnezeul lui Nous", „Nous-ul") care vine să-şi salveze în Adam propriul său
47 Strângerea mâinii va deveni prin excelenţă un ritual manihean.

suflet, rătăcit şi înlănţuit de întuneric (H. Ch. Puech, 82). Ca şi în alte sisteme gnostice, eliberarea comportă trei stadii: trezirea, revelarea ştiinţei salvatoare şi anamnesis-ul. „Adam s-a privit pe el însuşi şi a ştiut cine este...". „Sufletul fericitului, recăpătând înţelegerea, a înviat"[48].

Acest scenariu soteriologic a devenit modelul oricărei răscumpărări prin gnosa prezentă şi viitoare. Până la sfârşitul lumii, o parte din Lumină, adică sufletul divin, se va strădui să se „trezească" şi, în cele din urmă, să elibereze cealaltă parte, întemnițată în lume, în trupul oamenilor şi al animalelor şi în toate speciile vegetale. Mai ales copacii conțin o mare cantitate de suflet divin şi au slujit de cruce lui Hristos pătimind, Jesus Patibilis. După cum spunea maniheanul Faustus, „lisus, Viața şi Mântuirea oamenilor, se află în orice lemn"49. Continuarea lumii prelungeşte crucificarea şi agonia lui lisus cel din istorie. E adevărat că particulele de Lumină, adică sufletele fericiților morți sunt continuu transportate spre Paradisul celest de „corăbiile" Lunii şi Soarelui. Dar pe de altă parte, răscumpărarea finală este întârziată de toți aceia care nu urmează calea arătată de Mani, adică nu evită procreația. Căci, întrucât Lumina este concentrată în spermă, fiecare copil care vine pe lume nu face decât să prelungească captivitatea unei particule divine.
Descriind „Timpul al Treilea", acel finale eshatologic, Mani împrumută imageria apocaliptică familiară în toată Asia Occidentală şi în lumea elenistică. Drama începe cu un şir de teribile încercări (numite de maniheeni „Războiul cel Mare"), care preced triumful Bisericii Dreptății şi Judecata din Urmă, când sufletele vor fi judecate înaintea unui tribunal (berna) al lui Hristos. După o scurtă domnie, Hristos, Aleşii şi toate personificările Binelui se vor ridica la Cer. Lumea aprinsă şi purificată de un incendiu de 1468 de ani va fi nimicită. Ultimele particule de Lumină se vor aduna laolaltă într-o „Statuie" care se va înălța la Cer50. Materia, cu toate personificările, demonii şi victimele sale, cei damnați, va fi întemnițată într-o „sferă" (bolos) şi azvârlită în adâncul unei gropi uriaşe, pecetluită de o stâncă. De data aceasta, separarea celor două Substanțe va fi definitivă, căci întunericul nu va mai putea niciodată să invadeze Regatul Luminii.
l
234. Dualismul absolut ca mysterium tremendum
Se recunosc în această grandioasă mitologie temele esențiale ale spiritualității iraniene şi ale gnosei elenistice. Laborios, cu multe amănunte, Mani „explică" pricinile decăderii umane, retrasând diferitele episoade ale căderii şi captivității sufletului divin în materie. Comparate, de exemplu, cu laconismul, ba chiar cu muțenia gnoselor indiene (Sămkhya-Yoga şi buddhis-mul), teologia, cosmogonia şi antropologia maniheană par să satisfacă toate întrebările referitoare la „origini". Se înțelege de ce maniheenii îşi considerau doctrina lor mai „adevărată", adică mai „ştiințifică" decât celelalte religii: pentru că ea explica totalitatea realului printr-un lanț de cauze şi efecte. La drept vorbind, există o anumită similaritate între maniheism şi materialismul ştiințific, vechi şi modern: şi pentru unul, şi pentru celălalt, lumea, viața şi omul sunt rezultatul unui hazard. Chiar conflictul între cele două Principii izbucnise ca urmare a unui accident: Prințul întunericului se aflase foarte aproape de Lumină, datorită a ceea ce Alexandru din Lycophron numea „mişcarea dezordonată" a Materiei. Şi, am văzut, toate „creațiile", începând cu formarea lumii până la apariția omului, nu sunt decât gesturi de apărare ale unuia sau altuia dintre protagonişti.
48 Theodor bar Konai, în Fr, Cumont, Recherches sur le Manicheisme, l, p. 47; fragment din Turtan S 9, publicat de W. B. Henning şi tradus de H. Ch. Puech, p. 82.
49 Expresie citată de Sfântul Augustin, Contra Faustum, XX, 2.

50 Totuşi, după unele şcoli maniheene, nu toate particulele Luminii vor fi mântuite; altfel spus, un anumit număr de suflete vor rămâne veşnic prizonierele Materiei.

Rareori o filosofic sau o gnosă acosmică a atins pesimismul ce caracterizează sistemul lui Mani. Lumea a fost creată pornind de la o substanță demonică, trupurile arhonților (deşi actul cosmogonic a fost săvârşit de o Ființă divină). Omul este lucrarea puterilor demonice în cea mai repugnantă întrupare a lor. E puțin probabil să mai existe un alt mit antropogonic mai tragic şi mai umilitor. (Şi cu această ocazie, se observă o analogie cu ştiința contemporană; pentru Freud, de pildă, canibalismul şi incestul au contribuit considerabil la facerea omului aşa cum e el astăzi.) Existența umană, ca şi viața universală, nu este decât stigmatul unei înfrângeri divine, într-adevăr, dacă Omul primordial ar fi învins de la început, nici Cosmosul, nici viața, nici omul nu ar fi existat. Cosmogonia este un gest disperat al lui Dumnezeu de a salva o parte din Sine-însuşi, după cum crearea omului este un gest disperat al Materiei de a menține captive particulele de lumină, în pofida originii sale ignobile, omul devine centrul şi miza dramei, căci poartă în el o părticică din sufletul divin51. Totuşi, este vorba de un malentendu, căci Dumnezeu nu se interesează de omul ca atare, ci de suflet, care este de origine divină şi precede apariția seminției umane, în fond, este vorba tot de efortul lui Dumnezeu de a se salva pe sine însuşi; şi în acest caz se poate vorbi de un „Salvator salvat". Este, de altfel, unicul moment în care divinitatea se arată activă, căci, în general, inițiativa şi acțiunea aparțin Prințului întunericului. Tocmai aceasta face să fie atât de patetică literatura mamheană, în special imnurile care descriu căderea şi tribulațiile sufletului. Anumiți Psalmi maniheeni sunt de o mare frumusețe, şi imaginea lui lesus Patibilis se numără printre cele mai emoționante creații ale pietății umane.
întrucât trupul este de natură demonică, Mani prescrie, cel puțin pentru „Aleşi"52, ascetismul cel mai riguros, interzicând totodată sinuciderea. O dată acceptate premisele — cele două Principii şi agresiunea primordială a Răului —, întregul sistem pare solid constituit. Nu poate fi, nu trebuie valorizat religios ceea ce aparține duşmanului lui Dumnezeu: Natura, Viața, existența umană. „Adevărata religie" constă în a scăpa din închisoarea ridicată de forțele diabolice şi a contribui la distrugerea definitivă a lumii, a vieții şi a omului. „Iluminarea" dobândită prin gnosă e suficientă pentru a da mântuirea, pentru că ea provoacă un anumit comportament care îl separă pe om de lume. Riturile sunt de prisos, în afara câtorva gesturi simbolice (sărutul păcii, salutarea frățească, strângerea mâinii), rugăciuni şi cântece. Principala sărbătoare, berna, deşi comemorează pătimirile lui Mani, exaltă „amvonul" apostolului, adică propovăduirea gnosei răscumpărătoare.
într-adevăr, predicația, „învățătura", constituie adevărata activitate religioasă a maniheenilor. în secolul al III-Jea, dar mai ales, în secolul al IV-lea, misiunile se înmulțesc în toată Europa, în Africa de Nord, în Asia Mică. Secolul al V-lea marchează un oarecare recul, iar în secolul al Vl-lea maniheismul pare amenințat cu dispariția în Europa, dar el continuă să supraviețuiască în unele centre (de exemplu, în Africa în secolul al VlII-lea). în plus, în Imperiul Sasanid, el inspiră, în secolul al V-lea, mişcarea lui Mazdak, şi probabil că paulicienii din Armenia, în secolul al VH-lea, bogomilismul din Bulgaria, în secolul al X-lea, au reluat unele teme maniheiste (cf. partea a IlI-a). Pe de altă parte, începând de la sfârşitul secolului al VII-lea, un nou şi puternic impuls

împinge misiunea de propovăduire în Asia Centrală şi în China, unde maniheismul supravieţuieşte până în secolul al XIV-lea53. Adăugăm că, direct sau indirect, ideile cosmologice
In mod paradoxal, această scânteie divină sălăşluieşte în spermă. Mani reia ideea arhaică indo-iraniană a identităţii Spirit, Lumină, semen virile.
2 Ca şi alte secte gnostice, maniheismul îi împarte pe credincioşi într-o clasă inferioară, Ascultătorii sau Catehumenii, şi o elită, „Aleşii".
53 în 763 qaghan-ul uigurilor s-a convertit şi maniheismul a devenit religie de stat în tot Imperiul Uigur, până la distrugerea sa de către kirghixi în 840. în China, „templele" maniheene sunt clădite în secolul al VII-lea, şi „Religia Luminii" a fost activă, în marginea daoismului şi buddhismului, până în secolul al XIV-lea (H. Ch. Puech, pp. 64-67 şi n. 257).
459
Păgânism, creştinism si gnosă în epoca imperială
maniheene au exercitat o anumită influenţă în India şi Tibet (cf. cap. XXXVI), în plus, o anumită „tendinţă maniheană" face încă parte integrantă din spiritualitatea europeană.
Toate aceste succese ale misiunii de propovăduire nu trebuie să ne facă să pierdem din vedere faptul că maniheismul a fost socotit drept erezie prin excelenţă şi a fost violent criticat nu numai de către creştini, magi, evrei şi musulmani, ci şi de gnostici, precum mandeenii, şi de filosofi, de pildă, Plotin.

Capitolul XXX

CREPUSCULUL ZEILOR

235. Erezii şi ortodoxie

Prima teologie sistematică este consecinţa crizelor care, în decursul secolului al II-lea, au zguduit în mod periculos Biserica cea Mare. Criticând „ereziile" sectelor gnostice — în primul rând dualismul anticosmic şi respingerea întrupării, a morţii şi învierii lui lisus Hristos — Părinţii au elaborat treptat doctrina ortodoxă, în esenţă, ortodoxia consta în fidelitatea faţă de teologia vechi-testamentară. Gnosticii erau socotiţi drept eretici prin excelenţă, tocmai pentru că ei repudiau, în parte sau total, înseşi principiile gândirii ebraice, într-adevăr, exista incompatibilitate între ideile gnostice — preexistenta sufletului în sânul Unului originar, caracterul accidental al Creaţiei, căderea sufletului în materie etc. — şi teologia, cosmogonia şi antropologia biblică. Nu te puteai numi creştin dacă nu împărtăşeai doctrinele Vechiului Testament privind geneza lumii şi natura omului: Dumnezeu îşi începuse opera cosmogonică făurind materia şi şi-a desăvârşit-o făurind omul, corporal, sexuat şi liber, după chipul si asemănarea Creatorului său. Altfel zis, omul a fost creat cu virtualităţile unui zeu. „Istoria" este durata temporală, în timpul căreia omul învaţă să-şi practice libertatea şi să se sfinţească pe sine, de fapt, să-şi facă ucenicia în calitatea sa de zeu1. Căci ţelul Creaţiei este o omenire sanctificată. Aceasta explică importanţa temporalităţii şi a istoriei şi rolul hotărâtor al libertăţii umane; căci omul nu poate fi făcut zeu împotriva voinţei lui.
Aceste concepţii au fost adoptate de creştinism. Sfântul Pavel exaltă renaşterea asigurată de Hristos: „Dacă cineva este în Hristos, este făptură nouă" (//Corinteni, 5: 17); nici circumcizia, nici incircumcizia nu contează, ci e vorba de a fi „o făptură nouă" (Galateni, 6: 15), „un om nou sau o Omenire nouă" (Efeseni, 2: 15). După cum scrie Claude Tresmontant, „nu este vorba, în această perspectivă, de o reîntoarcere la condiţia noastră anterioară, primitivă, ca în mitul gnostic,

ci, dimpotrivă, de a tinde, fără a privi în urmă, spre ceea ce este înainte, spre creația care vine şi se face. Creştinismul nu este o doctrină a reîntoarcerii, ca gnosa sau neoplatonismul, ci o^doctrină a creației"[2].

în mod paradoxal, în ciuda întârzierii parousiei şi a agravării persecuțiilor, creştinismul face figură de „religie optimistă". Teologia elaborată împotriva gnosticilor glorifică Creația, binecuvântează Viața, acceptă istoria, chiar când aceasta se reduce la spaimă. Ca şi R. Yochanan ben Zăceai, care a asigurat, în şcoala lui de la Yabna, continuitatea iudaismului, Biserica privea viitorul cu nădejde şi încredere. Desigur, vom vedea îndată, anumite atitudini trădând refuzul vieții (ascetism, monahism, elogiul fecioriei etc.) sunt acceptate şi uneori exaltate în diferite Biserici. Totuşi, într-o epocă dominată de disperare şi caracterizată de filosofii aproape la fel

1 Urmărim interpretarea admirabilului exeget al gândirii ebraice care este Claude Tresmontant; vezi La metaphysique du christianisme, pp. 53 sq. şi al sau Essai sur la pensee hebraique, cap. I-II.

2 Cf. La metaphysique du christiunisme, p. 71. E semnificativ că Părinții urmaseră în general principiile iudaismului normativ, ignorând speculațiile evreieşti de tip gnostic.

de anticosmice şi pesimiste[3] ca şi acelea ale gnosticilor, teologia şi praxisul Bisericii se disting prin echilibrul lor.

Pentru Părinți, ortodoxia era strâns legată de succesiunea apostolică: Apostolii primiseră învățătura direct de la Hristos şi o transmiseseră episcopilor şi succesorilor lor[4], în ceea ce priveşte cauza ereziilor, Irineu şi Hippolytos o găsesc în contaminarea Scripturii de spiritul filosofici greceşti.

Această teză a fost criticată, în 1934, de Walter Bauer[5]. Savantul german observă, mai întâi, că opoziția ortodoxie-erezie se precizează destul de târziu, la începutul secolului al II-lea. Creştinismul primitiv era destul de complex şi propunea expresii multiple şi variate, în fond, primele forme creştine erau mai aproape de acelea care au fost considerate mai târziu drept eretice. Walter Bauer ajunge la concluzia că trei mari centre creştine — Edessa, Alexandria, Asia Mică — erau eretice în primele două secole; ortodoxia nu a fost introdusă decât mai târziu. Singurul centru ortodox de la început a fost Roma. Prin urmare, victoria ortodoxiei în Antichitate se confundă cu victoria creştinismului roman. „Astfel, într-un creştinism primitiv cu forme mobile şi multiple, cu tendințe diverse şi adesea opuse, Roma a reuşit să fixeze o formă particulară care a luat numele de ortodoxie pentru că ea a reuşit să se impună şi față de care celelalte tendințe vor fi calificate drept eretice"[6].

Totuşi, după cum remarcă Andre Benoit, explicația lui W. Bauer rămâne pur istorică; ea nu ia în considerare conținutul doctrina! specific al ortodoxiei şi al ereziei. Este meritul lui H. E. Turner de a fi întreprins o analiză teologică a acestor două poziții opuse[7]. După Turaer, erezia „se deosebeşte de ortodoxie, pe de o parte, prin faptul că respinge doctrinele definite în mod explicit de către Biserică şi, pe de altă parte, prin faptul că deteriorează conținutul specific al credinței creştine; pe scurt, ea reprezintă o deviere în raport cu credința tradițională" (A. Benoit, p. 303). „Ortodoxia apare ca un sistem de gândire coerent şi coordonat, în timp ce erezia, îndepărtându-se

treptat de temeiurile doctrinare primitive şi introducând factori de diluţie, de mutilare, de distorsiune şi de arhaici ţaţe, apare ca un ansamblu de teorii fragmentare, nedesăvârşite şi, în cele din urmă, incoerente" (ibid., p. 306). Din punct de vedere al istoriei gândirii creştine, „victoria ortodoxiei este aceea a coerenţei asupra incoerenţei, aceea a unei anumite logici asupra elucubraţiilor fanteziste, aceea a unei teologii elaborate ştiinţific asupra doctrinelor neorganizate [...]. Ortodoxia apare ca fiind legată de o instituţie juridică, de o societate care îşi are istoria şi politica ei. Ea apare, de asemenea, ca legată de un sistem de gândire, de o doctrină. Ea ţine atât de instituţia juridică, cât şi de teologie" (ibid., p. 307).

Pe scurt, ortodoxia se defineşte prin: 1) fidelitate faţă de Vechiul Testament şi de o tradiţie apostolică atestată de documente; 2) rezistenţă împotriva exceselor imaginaţiei mitologizante; 3) reverenţă faţă de gândirea sistematică (deci, de filosofia grecească); 4) importanţa acordată instituţiilor sociale şi politice, pe scurt, gândirii juridice, categorie specifică geniului roman. Fiecare dintre aceste elemente a provocat creaţii teologice semnificative şi a contribuit, într-o

3 Reamintim acest paradox, trecut adeseori sub tăcere de către istorici: cei mai importanţi maeştri gnostici, precum Marcion şi anumiţi autori clasici (Epictet, Plutarh), şi-au elaborat filosofiile lor tragice şi foarte pesimiste într-o epocă de pace şi de prosperitate, „secolul de aur" al Antoninilor; cf. E. R. Dodds, Păgân and Christian in an Age of Anxiety, p. 4.

4 Ereticii se revendicau si ei de la un apostol (e.g., Basilide de la interpretul lui Petru şi, deci, de la Petru însuşi), dar Părinţii au respins aceste pretinse succesiuni pentru că erau secrete şi neverificabile. După cum scria Irineu (Adv. Haer., 3,4, 3), „înainte de Valentin nu existau valentinieni şi înainte de Marcion nu existau marcioniţi".

5 Rechtglaubigkeit undKetzerei im ăltesten Christentum. A doua ediţie, din 1964, a fost tradusă în engleză: Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity (1971). Vezi succinta, dar clara prezentare a lui Andre Benoit, Le Judai'sme et le Christianisme antique, pp. 297 sq.

6 A. Benoit, op. cit., p. 300.

7 E. H. W. Turner, The Pattern ofthe Christian Truth; lucrarea este discutată de A. Benoit, pp. 302 sq.

mai mare sau mai mică măsură, la triumful Marii Biserici. Totuşi, fiecare dintre aceste elemente a stârnit la un moment dat, în istoria creştinismului, crize, adeseori grave, şi a contribuit la sărăcirea tradiţiei primitive.

236. Crucea şi Arborele Vieţii

Din cauza polemicii antignostice, învăţământul ezoteric şi tradiţia gnosei creştine au fost aproape înăbuşite în Marea Biserică. (Mai târziu, ierarhia eclesiastică va arăta o suspiciune asemănătoare faţă de experienţele mistice; cf. partea a IlI-a.) Este poate preţul cel mai mare pe care a trebuit să-1 plătească creştinismul ca să salveze unitatea Bisericii. De aici înainte, gnosa creştină şi învăţământul ezoteric vor supravieţui, diminuate şi camuflate, în marginea instituţiilor oficiale. Anumite tradiţii ezoterice (în primul rând acelea care se vor păstra în apocalipse şi apocrife) vor cunoaşte o mare circulaţie în mediile populare, dar în strânsă legătură cu miturile şi legendele derivate din sistemele gnostice eretice, în special maniheismul (cf. pp. 464 sq.).

Pentru scopul ce ni 1-am propus în acest capitol ar fi inutil să insistăm asupra dificultăților Bisericii primitive, de pildă, controversele privind problema pascală (către sfârşitul secolului al II-lea) sau chestiunile ținând de disciplina creştinească (e.g., iertarea credincioşilor vinovați de grave păcate, după botez etc.).

Şi mai grave, şi mai semnificative pentru istoria generală a religiilor, sunt controversele şi crizele provocate de formulările dogmatice ale hristologiei, problemă pe care o vom discuta mai departe. Să remarcăm, pentru moment, că se pot distinge două tendințe paralele şi complementare de a integra moştenirea religioasă precreştină; asistăm, s-ar spune, la eforturi repetate şi variate de a înzestra cu o dimensiune universală mesajul lui Hristos. Prima tendință, şi cea mai veche, se manifestă în asimilarea şi revalorizarea simbolismelor şi scenariilor mitologice de origine biblică, orientală sau păgână. A doua tendință, ilustrată mai ales de speculațiile teologice ce încep din secolul al III-lea, se străduieşte să „universalizeze" creştinismul cu ajutorul filosofici greceşti, mai ales al filosofiei neoplatoniciene.

încă Sfântul Pavel învestise taina botezului cu un simbolism de structură arhaică: moartea şi învierea rituală, noua naştere în Hristos. Primii teologi elaborează scenariul: botezul este o coborâre în hăul Apelor pentru bătălia cu monstrul marin: modelul este coborârea lui Hristos în Iordan. O altă valorizare este botezul văzut ca antitypos al potopului. După Iustin, Hristos, noul Noe, ieşit victorios din lupta cu Apele, a devenit căpetenia unei noi seminții. Goliciunea baptismală comportă şi ea o semnificație metafizică şi rituală totodată: lepădarea veşmântului cel vechi, al corupției şi păcatului, cu care Adam, după cădere, se îmbrăcase. Or, aceste teme sunt bine cunoscute: „Apele Morții" sunt un leit-motiv al mitologiilor paleoorientale, asiatice şi oceanice. Goliciunea rituală este echivalentă cu integritatea şi plenitudinea: „Paradisul" presupune lipsa „veşmintelor", adică lipsa „stricăciunii" (imagine arhetipală a Timpului). Monştrii hăului se întâlnesc în numeroase tradiții; coborârea în fundul adâncului este o probă inițiatică a eroilor. Desigur, pentru creştin, botezul este un sacrament pentru că a fost instaurat de către Hristos. Dar nu e mai puțin adevărat că el reia ritualul inițiatic al înfruntării (= lupta împotriva monstrului), al morții şi învierii simbolice (= naşterea omului nou)8.

Tot după Sfântul Pavel, prin botez se obține împăcarea contrariilor: „nu mai este rob, nici slobod; nu mai este parte bărbătească şi parte femeiască" (Galateni, 3: 28). Altfel zis, cel botezat recuperează condiția primordială a androginului. Ideea este clar exprimată în

Cf. M. Eliade, Trăită d'histoire des religions, §§ 64, 65; Images et symboles, pp. 199-212.

Evaghelia după Toma: „Şi când veți face din bărbat şi din femeie un singur lucru, în aşa fel încât bărbatul să nu mai fie bărbat şi femeia să nu mai fie femeie [...], atunci veți intra întru împărăție"9. Este de prisos să insistăm asupra vechimii şi răspândirii universale a simbolului androginului ca expresie exemplară a perfecțiunii umane. Probabil că din cauza marii importanțe acordate de gnostici androginiei, acest simbol a fost din ce în ce mai puțin evocat după epoca Sfântului Pavel. Dar el nu a dispărut niciodată cu desăvârşire din istoria creştinismului10.

Şi mai îndrăzneață este asimilarea de către imageria, liturghia şi teologia creştină a simbolismului Arborelui Lumii, în acest caz, avem de-a face cu un simbol arhaic şi universal răspândit. Crucea,

făcută din lemnul Arborelui binelui şi răului, este identificată sau se substituie Arborelui Cosmic; ea este descrisă ca un arbore care „urcă de pe pământ în cer", copac veşnic ce „stăîn mijlocul cerului şi al pământului, sprijină cu tărie Universul", „arborele vieţii plantat pe Golgota", Numeroase texte patristice compară Crucea cu o scară, cu o coloană sau un munte, expresii caracteristice pentru „Centrul Lumii". Este dovada că imaginea Centrului se impunea firesc imaginaţiei creştine. Desigur, imaginea Crucii ca Arbore al binelui şi răului şi Arbore Cosmic îşi are originea în tradiţiile biblice. Dar prin Cruce (= Centrul) se operează comunicarea cu cerul şi, în acelaşi timp, întregul Univers este „salvat". Or, noţiunea mântuirii nu face decât sa reia şi să completeze noţiunile de înnoire perpetuă şi de regenerare cosmică, de fecunditate universală şi de sacralitaîe, de realitate absolută şi, în cele din urmă, de nemurire, toate fiind noţiuni care coexistă în simbolismul Arborelui Lumii11.
Alte teme arhaice s-au integrat treptat în scenariul Crucificării. Deoarece lisus Hristos a fost răstignit în Centrul Lumii, acolo unde a fost creat şi înmormântat Adam, sângele lui curgând pe „creştetul lui Adam", 1-a botezat şi 1-a răscumpărat de păcat12. Şi întrucât sângele Mântuitorului a răscumpărat păcatul originar, Crucea (= Arborele Vieţii) devine izvorul tainelor (simbolizate prin uleiul de măslin, grâul, viţa de vie, cărora li se asociază plantele de leac)13. Aceste teme mitologice, elaborate mai ales de autorii creştini din secolul al III-lea încoace, au o preistorie îndelungată şi complexă: din sângele şi trupul unui zeu sau al unei fiinţe primordiale torturate, cresc plante miraculoase. E important să subliniem de pe acum că aceste scenarii şi imagini arhaice, reluate de autorii creştini, au cunoscut un succes fără egal în folclorul religios al Europei. Nenumărate legende şi cântece populare vorbesc despre florile şi plantele de leac care cresc la picioarele Crucii sau pe mormântul lui lisus. în poezia populară românească, de exemplu, sângele Mântuitorului, produce grâul, untdelemnul sfânt şi viţa de vie. „.. .Carnea josu cădea / Pe unde pică / Grâu bunu se făcea..." „Cuiele bătea / Sângele-mi curgea, / Pe-unde picura / Vin bun se făcea..." „Din coastă i-au curs / Sânge şi apă. / Din sânge şi apă / Viţă de vie / Din viţă de vie / Poamă / Din poamă / Vin / Sângele Domnului pentru creştini"14.
237. Spre un „creştinism cosmic"
într-unul din ultimele capitole din partea a IlI-a vom analiza semnificaţia folclorului creştin şi importanţa lui pentru istoria generală a religiilor. Dar e important să semnalăm de pe acum
9 Logion 22, trad. H. Ch. Puech; cf. iMgion, 106: „Când veţi face din doi unu, veţi deveni fiii omului".
10 Vezi M. Eliade, Mephistopheles et l'androgyne, pp. 129 sq.; Wayne A. Meeks, „The Image of the Androgyne: Some uses of a Symbol in earliest Christianity", în special pp. 180 sq. Mitologia androginului reapare cu Scotus Erigen, se continuă cu Jacob Bohme, Baader şi romantismul german şi redevine actuală în unele teologii contemporane.
11 Cf. Trăite d'histoire des religions, §§ 99 sq.; Images et symboles, pp. 213 sq.
12 Cf. e.g. The Book of the Cave ofTreasures, p. 53.
13 Vezi referinţele în studiul nostru „La Mandragore et Ies mythes de la «naissance miraculeuse»", pp. 23 sq.
14 Texte citate în „La Mandragore", pp. 24-26.

rolul a ceea ce am numit „universalizarea" mesajului creştin prin intermediul imageriei mitologice şi printr-un proces continuu de asimilare a moştenirii religioase precreştine. Amintim mai întâi că majoritatea simbolurilor evocate (botezul, Arborele Vieții, Crucea, asimilată cu Arborele Vieții, originea substanțelor sacramentare — uleiul, mirul, vinul, grâul — din sângele Mântuitorului) prelungesc şi dezvoltă anumite simboluri atestate în iudaismul normativ sau în apocrifele intertestamentare. Este vorba, câteodată (e.g. Arborele Cosmic, Arborele Vieții), de simboluri arhaice, prezente încă din epoca neoliticului şi limpede valorizate în Orientul Apropiat începând cu cultura sumeriană.
în alte cazuri, avem de-a face cu practici religioase de origine păgână, împrumutate de evrei în epoca greco-romană (e.g. folosirea rituală a vinului, simbolul Arborelui Vieții în arta evreiască etc.)15. în sfârşit, un mare număr de imagini, figuri şi teme mitologice utilizate de autorii creştini, care vor deveni subiectele preferate ale cărților populare şi folclorului religios european, îşi trag originea din apocrifele evreieşti. Pe scurt, imaginația mitologică creştină împrumută şi dezvoltă motive şi scenario-un specifice religiozității cosmice, dar care au suferit deja o reinterpretare în contextul biblic. Adăugând propria lor valorizare, teologia şi imaginația mitologică creştină n-au făcut decât să prelungească un proces care începuse cu cucerirea Canaanului (cf. § 60).
în limbaj teologic, s-ar putea spune că, integrate într-un scenario creştin, numeroase tradiții arhaice îşi dobândeau propria lor „răscumpărare". Este vorba, în fond, de un fenomen de omologare a unor universuri religioase diverse şi multiforme. Se recunoaşte un proces analog — de la sfârşitul Antichității, dar mai ales în Evul Mediu timpuriu — în transformarea anumitor zei sau eroi mitologici în sfinți creştini. Vom analiza mai departe semnificația cultului sfinților şi a relicvelor lor (cf. cap. XXXII). Dar trebuie să reamintim de pe acum una din consecințele acestui cult: „hristianizarea" tradițiilor religioase păgâne — deci supraviețuirea lor în cadrul experienței şi imaginației creştine — contribuie la unificarea culturală a oecumenei. Ca să nu dăm decât un singur exemplu: nenumărații eroi şi zei omorâtori de dragoni, din Grecia până în Irlanda şi din Portugalia până în Ural, devin cu toții acelaşi sfânt: Sfântul Gheorghe. Este vocația specifică oricărui universalism religios de a depăşi provincialismul16. Or, încă în cursul secolului al ni-lea, se observă, peste tot în Imperiu, diverse tendințe ale autarhiei şi autonomiei care amenință unitatea lumii romane17. După prăbuşirea civilizației urbane, procesul de omologare şi de unificare a tradițiilor religioase precreştine este chemat să joace un rol considerabil.
Fenomenul este important pentru că el caracterizează creativitatea religioasă de tip folcloric, care n-a reținut atenția istoricilor religiilor. Este vorba de o creativitate paralelă cu aceea a teologilor, a misticilor şi a artiştilor. Se poate vorbi de un „creştinism cosmic" pentru că, pe de o parte, misterul hristologic este proiectat în întreaga Natură şi, pe de altă parte, elementele istorice ale creştinismului sunt neglijate; se insistă, dimpotrivă, pe dimensiunea liturgică a existenței în lume. Concepția unui cosmos răscumpărat prin moartea şi învierea Mântuitorului, sanctificat prin paşii lui Dumnezeu, ai lui lisus, ai Fecioarei şi ai Sfinților, permitea să se regăsească, fie şi sporadic, şi simbolic, o lume încărcată de virtuți şi frumuseți jefuite lumii istorice de războaie şi spaimele lor18.
15 Vezi E. Goodenough, Jewish Symbols in the Greco-Roman Period, VI, pp. 136 sq., XII, pp.

123 sq. (folosirea religioasă a vinului), VII,pp. 87 sq.; XII,pp. 126 (Arborele Vieții). Dar numărul simbolurilor păgâne asimilate de iudaism este mult mai mare; taur, leu, Victoria, vultur, scoică, pasăre, corăbii etc.; vezi rezumatul voi. VH-XI în voi. XII, pp. 132-183.
16 Aflăm procese asemănătoare în India (hinduizarea figurilor divine şi a cultelor aborigene), în China (mai ales în daoismul popular), în iudaism (în epoca cuceririi Canaanului şi în Evul Mediu), si în Islam.
17 Cf. Roger Remondon, La'crise de l'Empire romain (1970), p. 322.
18 Despre „creştinismul cosmic", vezi cartea noastră De Zalmoxis ă Gengis-Khan, cap, VII, în special pp. 241 sq., [trad. românească, 246 sq. — nota trad.J şi partea a IlI-a din lucrarea de faţă.
465
Crepusculul zeilor
Precizăm totuşi ca folclorul creştin se inspiră, de asemenea, din surse mai mult sau mai puţin eretice şi ignoră uneori mituri, dogme sau scenarii de primă importanță pentru teologie. De exemplu, este semnificativ faptul că cosmogonia hiblică a disparat în folclorul european. Singura cosmogonie „populară" cunoscută în Europa de sud-est este de structură dualistă: ea îi pune în scenă pe Dumnezeu şi pe Diavol19, în tradițiile europene în care această cosmogonie
•j • • • • 9O
nu este atestata nu există nici un mit cosmogonic^.
Vom reveni la problema supravieţuirii, în folclorul european, a figurilor şi scenario-uri\OT familiare apocalipselor şi apocrifelor evreieşti, creştine şi eretice (cf. partea a ni-a). Persistența acestei clase de tradiții arhaice până în secolul al XX-lea subliniază importanța lor în Universul religios al populațiilor rurale. Este profund semnificativ, de exemplu, faptul că un motiv mi-tologic din belşug evocat în mandeism şi maniheism, dar a cărui origine este probabil sumeriană, joacă un rol esențial în mitologia morții şi ritualul funerar al românilor şi al altor popoare din Europa Orientală. Scrierile mandeene şi maniheene vorbesc despre „vămile" situate în fiecare din cele şapte ceruri şi despre „vameşii" care inspectează „marfa" sufletului (adică faptele şi meritele religioase) în cursul călătoriei sale celeste21. Or, în folclorul religios şi obiceiurile funerare ale românilor este vorba despre „drumul mortului" de-a lungul celor şapte vămi ale văzduhului.
Citām câteva simboluri şi scenarii iraniene care au fost asimilate atât de teologia, cât şi de mitologia creştină, Ideea iraniană a învierii corpurilor a fost primită o dată cu moştenirea iudaică. „Compararea trupurilor învierii cu un veşmânt ceresc aminteşte, fără îndoială, înveşmântările de care e plină teologia mazdeană. Iar faptul că trupurile drepților vor fi strălucitoare se explică mai bine prin religia persană a luminii."22 Imageria Nativității — Steaua sau Coloana de Lumină care străluceşte deasupra peşterii — a fost împrumutată de la scenariul iranian (part) al naşterii Cosmocratorului-Răscumpărător. Protoevanghelia luilacov (18: l sq.) vorbeşte despre o lumină orbitoare care a umplut peştera Bethleemului. Când lumina a început să scadă a apărut Copilul lisus. Ceea ce înseamnă că Lumina era consubstanțială cu lisus, sau era una din epifaniile sale.
Dar cel ce introduce elemente noi în legendă este autorul anonim al lui Opus imperfecîum in Matthaeum. După el, cei doisprezece Regi Magi sălăşluiau în preajma „Muntelui Victoriilor". Ei cunoşteau revelația secretă a lui Seth cu privire la venirea lui Mesia şi, în fiecare an, urcau Muntele în care se afla o peşteră cu izvoare şi copaci. Acolo, ei se rugau lui Dumnezeu vreme de

trei zile, aşteptând apariţia Stelei. Ea a apărut în cele din urmă sub forma unui copilaş, care le-a spus să meargă în ludeea. Călăuziţi de Stea, Regii Magi călătoresc vreme de doi ani. întorşi la ei acasă, povestesc minunea căreia i-au fost martori. Când apostolul Toma soseşte în ţara lor, Regii Magi cer să fie botezaţi23.

Cu unele dezvoltări foarte sugestive, această legendă se regăseşte într-o lucrare siriană, Cronica lui Zut/nln. Aflăm din ea că cei doisprezece „Regi-înţelepţi" vin din ţara Shyr, coruptelă de la Shyz, locul de naştere al lui Zarathustra. „Muntele Victoriilor" este o replică a Muntelui Cosmic iranian, Hara Barzaiti, adică Axis Mundi, care leagă Cerul de Pământ. Aşadar, Seth ascunde în „Centrul Lumii" cartea cu profeţia venirii lui Mesia, şi tot acolo Steaua vesteşte

19 Este vorba de mitul desemnat de anumiţi savanţi drept „plonjonul cosmogonic"; L-am studiat în De Zalmoxis ă Gengis-Klian, cap. III, pp. 81-130 |trad. românească, cap. III, pp. 87-135 — nota trad.l-

20 Este cazul Franţei; cf. Paul Sebillot, Folklore de France (1905), p. 182.

21 Cf. textele citate de Geo Widengren, Mesopotamia. Elements in Manicheism, pp. 82 sq. („The Customers and the Merchandise") şi R. Murray, Symbols ofChurch and Kingdom, pp. 174 sq., 247 sq.

22 J. Duchesne-Guillemin, La religion de Viran ancien, p. 265.

^ Patrologia Grucca, LVII, col. 637-638; cf. M. Eliade, Mephistopheles et l'androgyne. pp. 61 sq., cu bibliografie.

naşterea Cosmocratorului-Răscumpărător. Or, potrivit tradiţiilor iraniene, xvarna strălucind deasupra Muntelui sacru este semnul vestirii lui Saosyant, Răscumpărătorul miraculos născut din sământa lui Zarathustra24.

238. Avântul teologiei

După cum am spus, teologia creştină, articulată în timpul crizei gnostice din secolul al Il-lea, se caracterizează în esenţă prin fidelitatea ei faţă de Vechiul Testament. Irineu, unul dintre primii şi cei mai de seamă teologi creştini, interpretează răscumpărarea, adică întruparea lui lisus Hristos, ca o continuare şi desăvârşire a lucrării începute cu facerea lui Adam, dar oprită de căderea omului în păcat. Hristos reface traiectoria existenţei lui Adam pentru ca să mântuiască omenirea de consecinţele păcatului. Dar, în timp ce Adam este prototipul umanităţii căzute şi sortite morţii, Hristos este creatorul şi modelul exemplar al unei noi umanităţi binecuvântate cu făgăduinţa nemuririi. Irineu caută — şi găseşte — paralele antitetice între Adam şi Hristos: primul este făurit din ţărână virgină, cel de al doilea este zămislit de o virgină, Adam încalcă porunca mâncând fructul arborelui oprit, Hristos se supune acceptând răstignirea pe arborele Crucii etc.

Se poate interpreta această doctrină a repetării ca un dublu efort de a asimila, pe de o parte, revelaţia biblică în totalitatea ei şi, pe de alta, de a justifica întruparea ca fiind împlinirea însăşi a acestei revelaţii. Primele structuri ale calendarului sacru, ale timpului liturgic, continuă rânduieli ebraice; dar există mereu un novum hristologic. Iustin numeşte Duminica „prima zi", raportând-o atât la înviere, cât şi la facerea lumii.

Această străduinţă de a sublinia caracterul universal al mesajului creştin, asociindu-1 cu istoria

sfântă a lui Israel — singura istorie cu adevărat universală —, se desfăşoară în paralel cu efortul de a asimila filosofia greacă. Teologia Logosului, mai precis misterul întrupării sale, deschide speculației perspective inaccesibile în Vechiul Testament. Dar această îndrăzneață inovație nu este lipsită de riscuri. Docetismul, una din primele erezii, de origine şi structură gnostică, ilustrează, la modul dramatic, rezistența față de ideea întrupării. Pentru docetişti (de la verbul dokeo, „a părea"), Răscumpărătorul nu putea accepta umilirea de a se întrupa şi a suferi pe Cruce; după ei, Hristos „părea" om pentru că luase aparența unei forme umane. Altfel spus, patima şi moartea au fost suferite de altcineva (omul lisus sau Simon din Cyrene).

Părinții aveau totuşi dreptate apărând cu îndârjire dogma întrupării, în perspectiva istoriei religiilor, întruparea reprezintă ultima şi cea mai desăvârşită hierofanie: Dumnezeu s-a întrupat în chip desăvârşit într-o ființă umană, concretă şi istorică — adică activă într-o temporalitate istorică distinct circumscrisă şi ireversibilă — fără să se închidă prin aceasta în trupul ei (căci Fiul este cosubstanțial cu Tatăl). S-ar putea spune chiar că această kenosis a lui lisus Hristos nu constituie numai încununarea tuturor hierofaniilor săvârşite de la începutul timpurilor, ci le şi justifică totodată, adică le demonstrează validitatea. Dacă se acceptă posibilitatea întrupării Absolutului într-o persoană istorică, se recunoaşte în acelaşi timp validitatea dialecticii universale a sacrului; cu alte cuvinte, se vădeşte că nenumăratele generații precreştine nu au fost victimele unei iluzii, când au proclamat prezența sacrului, i.e. a divinului, în obiectele şi ritmurile cosmice.

Problemele puse de dogma întrupării Logosului se regăsesc agravate în teologia trinitară. Desigur, speculațiile teologale îşi aveau originea în experiența creştină. De la începuturile

Cf. Mephistopheles et l'androgyne, pp. 62-64.

467

Crepusculul zeilor

Bisericii, creştinii îl cunoşteau pe Dumnezeu sub trei înfățişări: 1) Tată, Creator şi Judecător, care se revelase în Vechiul Testament; 2) Domnul lisus Hristos, Cel înviat; 3) Sfântul Duh, care avea puterea de a regenera viața şi de a împlini împărăția. Dar la începutul secolului al IV-lea, Arius, un preot din Alexandria, a propus o interpretare mai coerentă şi mai filosofică a Trinității. Arius nu respinge Trinitatea, dar neagă consubstanțialitatea celor trei Persoane Divine. Pentru el, Dumnezeu este singur şi este increat; Fiul şi Sfântul Duh au fost creați mai târziu de către Tatăl, deci îi sunt inferiori. Arius relua, pe de o parte, doctrina lui Hristos-îngerul, i.e. Hristos identificat cu arhanghelul sfânt Mihail (doctrină atestată la Roma la începutul secolului al II-lea), şi, pe de altă parte, anumite teze ale lui Origen prezentându-1 pe Fiul ca o divinitate secundară. Interpretarea lui Arius a avut un anumit succes, chiar printre episcopi, daria Conciliul de la Niceea, în 325, s-a adoptat simbolul care respinge arianismul. Totuşi, teologia lui Arius a mai avut parte de apărători destul de puternici, şi controversa s-a prelungit mai mult de încă o jumătate de secol25. Athanasie (mort în 373) a elaborat doctrina consubstanțialității (homoousios) Tatălui cu Fiul, doctrina rezumată de Sfântul Augustin prin formula: una subslanîia-tres personae. Nu era vorba de o controversă între teologi: dogma Trinității pasiona mulțimile. Căci, dacă lisus Hristos nu era decât o divinitate secundară, cum se putea crede că avea puterea să salveze lumea?

Teologia trinitară n-a încetat niciodată să suscite probleme; începând cu Renaşterea, fiiosofiile

raționaliste se definesc în primul rând prin antitrinițarismul lor (cf. partea a IlI-a). Totuşi, teologia trinitară are meritul de a fi încurajat speculații îndrăznețe, silindu-1 pe creştin să se elibereze din cadrele experienței şi logicii cotidiene26.

Sanctificarea treptată şi, în cele din urmă, divinizarea Măriei reprezintă mai ales opera evlaviei populare. Către sfârşitul secolului I, data Evangheliei după loan, Biserica recunoscuse deja semnificația religioasă a Măriei, Pe Cruce, lisus îi spune mamei sale: „Femeie, iată fiul tău [...]. Apoi a zis ucenicului: iată mama ta" (loan, 19: 25 sq.). Importanța Măriei derivă din maternitatea sa: ea este Deipara, „cea care îl naşte pe Dumnezeu". Termenul este atestat pentru prima dată la începutul secolului al III-lea; dar când monofiziții271-au folosit în sens eretic Deipara a fost înlocuit printr-un termen mai clar, Theotokos, „Mama lui Dumnezeu". La Conciliul din Efes28 a fost din nou proclamată Mama-Fecioară şi dogma fecioriei perpetue a Măriei.

Şi în acest caz se poate surprinde in vivo procesul de asimilare şi revalorizare a unei idei religioase arhaice şi universal răspândite, într-adevăr, teologia Măriei, Fecioara-Mamă, reia şi perfecționează idei imemoriale, asiatice şi mediteraneene, ca parthenogeneza (facultatea de autofecundare) Marilor Zeițe (cf., de exemplu, Hera, § 93). Teologia marială reprezintă transfigurarea celui mai vechi şi semnificativ omagiu, adus, din preistorie, misterului religios al feminității. Fecioara Măria va fi identificată în creştinismul occidental cu înțelepciunea divină, însă Biserica din Orient va dezvolta, alături de teologia fecioarei Theotokos, doctrina înțelep-ciunii celeste, Sophia, în care se desface figura feminină a Sfântului Duh. Multe secole mai

25 Arianismul a fost învins definitiv în 388.

26 Din acest punct de vedere, se poate compara cu metafizica lui Nâgârjuna (§ 189), cu Kabbala şi cu metodele Zen (cf. partea a IlI-a).

27 Mişcare eretică (începutul secolului al V-lea) ai cărei membri consideră că în Hrisios omul şi divinitatea sunt topite într-o singură entitate (physis).

28 Dar abia către anul 1000 găsim în Occident dogma potrivit căreia Fecioara ar fi fost concepută fără păcat.

târziu, sophianologia va juca, pentru elitele intelectuale ale creştinătății orientale, un rol similar cu acela al neotomismului în reînnoirea filosofici catolice.

fH.

239. Intre Sol Invictus şi in hoc signo vinces...

După cum am văzut (p. 444), Aurelian (270-275) apreciase corect importanța unei teologii solare de structură monoteistă pentru asigurarea unității Imperiului. El 1-a reintrodus pe zeul din Emesa la Roma, dar modificându-i radical structura şi cultul. Elementele siriene au fost cu grijă eliminate, şi serviciul a fost încredințat unor senatori romani. S-a fixat data aniversară a lui Dens Sol Invictus la 25 decembrie, „ziua naşterii" tuturor zeităților solare orientale.

Caracterul universalist al cultului şi al teologiei solare era recunoscut sau presimțit de credincioşii greci şi romani ai lui Apollon-Helios, ca şi ai adoratorilor lui Mithra şi ai Baalilor sirieni, în plus, filosofii şi teosofii erau, în mare parte, adepți ai unui monoteism de structură solară, într-adevăr, tendințele monoteiste şi universaliste care caracterizează sfârşitul secolului al ni-lea devin

dominante în secolul al IV-lca. Numeroasele sincretisme religioase, misterele, avântul teologiei creştine a Logosului, simbolismul solar aplicat atât împăratului, cât şi Imperium-ului ilustrează fascinația exercitată de noțiunea Unului şi de mitologia Unității.

înainte de convertirea sa, Constantin (306-337) era un credincios de cult solar şi vedea în Sol Invictus temelia Imperiului său. Soarele este abundent reprezentat pe monumente figurate, pe monede, în inscripții. Dar, spre deosebire de Aurelian, pentru care Sol Invictus era zeul suprem, Constantin considera Soarele drept simbolul cel mai desăvârşit al lui Dumnezeu. Subordonarea Soarelui în fața Dumnezeului Suprem a fost foarte probabil prima consecință a convertirii sale la creştinism: dar ideea era deja exprimată de neoplatonicianul Porphyr29.

Mărturiile nu coincid în ce priveşte semnul văzut de Constantin înainte de bătălia hotărâtoare de la podul Milius, în care adversarul său, Maxențiu, şi-a aflat moartea. După Lactanțiu, Constantin „a fost avertizat în vis să-şi pună pe scuturile oastei semnul ceresc şi astfel să înceapă lupta: el s-a supus şi a însemnat pe toate scuturile numele lui Kristos" (De mortibus persecutorum, 48). Dar în Vita Constantini (1,28-29), Eusebiu, episcopul Cczareei, înfățişează o poveste deosebită: „La nămiezi, când soarele începea să coboare, el a văzut cu propriii săi ochi — însuşi Constantin a afirmat-o — semnul crucii strălucind de o lumină mai tare ca soarele în mijlocul cerului cu cuvintele: prin ea vei învinge. La această vedenie, el şi toți soldații care erau împreună cu el au fost răvăşiți de uimire [...]. Constantin se întreba ce ar putea să fie această vedenie, când, în noaptea următoare, Hristos Dumnezeu i-a apărut în vis cu acelaşi semn care i se arătase pe cer şi i-a poruncit să facă steaguri de oaste după seninul pe care îl văzuse în cer, ca să se slujească de el în luptă ca de o armă a victoriei".

Se mai discută încă şi azi problema autenticității acestor mărturii, şi se pune întrebarea dacă semnul văzut de Constantin era creştin sau păgân30. Oricum ar sta lucrurile, convertirea lui Constantin a asigurat creştinarea oficială a Imperiului. Primele simboluri creştine au început să apară pe monede din anul 315, iar ultimele imagini păgâne dispar în 323. Biserica primeşte un statut juridic privilegiat, adică statui recunoaşte validitatea sentințelor tribunalului episcopal, chiar în materie civilă. Creştinii acced la cele mai înalte demnități şi măsurile de restricție împotriva păgânilor se înmulțesc. Sub Theodosie cel Mare (379-395), creştinismul devine religie de stat şi păgânismul este interzis definitiv; prigoniții devin prigonitori.

29 Cf. F. Altheim, La religion romaine antique, pp. 323 sq.; M., De r unhesiegie Con, cap. V.

30 Ve/i starea problemelor în A. Benoit, Lt Judaîsme et le Christianisme antique, pp. 308 sq.

469

Crepusculul zeilor

De fapt, creştinismul îşi demonstrase forța şi vitalitatea înainte de convertirea lui Constantin. Către anul 300, la Antiohia şi la Alexandria, comunitatea creştină era gruparea religioasă cea mai vastă şi cea mai bine organizată, în plus, antagonismul Biserică-Imperiu îşi pierdea treptat din intransigență. Ultimii apologeți, Lactanțiu (240-cca 320) şi Eusebiu din Cesareea (263-cca 339) au afirmat că creştinismul era singura nădejde de salvare a Imperiului.

Cauzele victoriei finale ale propovăduirii creştine sunt multiple. Mai întâi, credința de nezdruncinat şi forța morală a creştinilor, curajul lor în fața torturii şi a morții, curaj admirat chiar de cei mai mari adversari, Lucian din Samosata, Marc Aureliu, Galien, Celsus. Pe de altă parte,

solidaritatea creştinilor era fără egal; comunitatea îşi lua asupra ei sarcina întreținerii văduvelor, orfanilor, bătrânilor şi îi răscumpăra pe cei căzuți în mâinile piraților, în timpul epidemiilor şi asediilor oraşelor, creştinii erau singurii care se îngrijeau de cei răniți şi îi îngropau pe cei morți. Pentru toți dezrădăcinații Imperiului, pentru mulțimile suferind de singurătate, pentru victimele alienării culturale şi sociale, Biserica era singura speranță de a dobândi o identitate, de a găsi sau de a regăsi o semnificație existenței. Deoarece nu existau bariere — sociale, rasiale, intelectuale — oricine putea să devină membru al acestei societăți optimiste şi paradoxale, în care un cetățean influent, demnitar al Imperiului se prosterna înaintea unui episcop, fostul său sclav. E foarte probabil că nici o altă societate istorică nu a cunoscut — nici înainte, nici după — un echivalent al acestei egalități, al carității şi iubirii fraterne pe care le-au trăit comunitățile creştine din primele patru secole.
înnoirea cea mai neaşteptată şi care a avut consecințe considerabile în istoria religioasă, culturală şi socială a Europei a fost monahismul, caracterizat prin separarea de lume şi printr-un ascetism foarte sever31. Fenomenul a apărut independent în secolul al III-lea, nu numai în Egipt, cum se credea până de curând, ci şi în Palestina, în Siria, în Mesopotamia32. Sfântul Antonie întemeiază monahismul egiptean, dar Pahomie (cea 290-347) e cel care orânduieşte, în 320, viața monastică în deşertul Tebaidei (unde, spre finele secolului al IV-lea, se aflau vreo 7 000 de călugări). După cum remarcă Peter Brown, călugării îşi aleseseră de bunăvoie „anticultura", pustiul şi peşterile33. Prestigiul lor considerabil este o urmare, pe de o parte, a victoriei lor asupra demonilor şi, pe de alta, a puterii pe care o capătă asupra fiarelor. O idee nouă îşi face apariția: călugării, aceşti adevărați „sfinți", sunt destul de puternici ca să-i stăpânească şi să le poruncească diavolilor şi să înduplece prin rugăciunile lor voința lui Dumnezeu, într-adevăr, numai călugării aveau curajul să se împotrivească anumitor decizii ale împăratului. Din vârful stâlpului său, Sfântul Simeon Stâlpnicul judeca pricini, profetiza, vindeca, mustra şi dădea sfaturi înalților funcționari.
Către finele secolului al IV-lea, se asistă, din Mesopotamia până în Africa de Nord, la un val de violențe săvârşite de călugări: în 388 ei incendiază o sinagogă din Callinicum, lângă Eufrat, şi terorizează satele siriene în care se găseau temple păgâne; în 391, patriarhul din Alexandria, Theofil, îi cheamă pe călugări să „curețe" Serapeumul, citadela marelui templu al lui Serapis. în aceeaşi epocă, ei pătrund cu forța în casele păgânilor ca să caute idoli, în 415, un grup de călugări fanatici comit una din cele mai odioase crime din istorie: ei o linşează pe Hypathia, nobila femeie-filosof din Alexandria, pe care discipolul ei, episcopul Synesios, o evocă astfel: „mamă, soră, profesoară şi binefăcătoare" (£/?., XVI).
31 A. J. Festugiere, Leş Moines d'Orient, J, Culturc et Saintete; A. Voobus, History ofasceticism in the Syrian Orient, I-I1; J. Lacarriere, I^es hommes ivres de Dieu.
32 Este adevărat că monahismul egiptean s-a dezvoltat rapid şi grație literaturii sale, care 1-a făcut celebru, a avut o influență considerabilă.
33 Peter Brown, The World of Late Antiquity, pp. l O l sq.; cf., de asemenea, de acelaşi autor, „The Rise and the Function of the Holy Mân in Late Antiquity".
f
l-

471
în Orient, episcopii îi ocrotesc pe călugări ca să-şi întărească propria situaţie: împreună episcopi şi călugări, se pun în fruntea poporului şi îi dictează acestuia opiniile. După cum remarci Peter Brown, „aceşti excentrici transformă creştinismul într-o religie a maselor" (op. cit,, p. 107) Şi mai surprinzătoare apare lucrarea realizată, mai cu seamă în Occident, de către urmaşii lor, călugării Evului Mediu timpuriu (cf. partea a III-a).

240. Autobuzul care se opreşte la Eleusis...

Nici un eveniment istoric nu traduce mai bine sfârşitul „oficial" al păgânismului decât incendierea sanctuarului de la Eleusis, în 396, de către Alaric, regele goţilor, Dar, pe de altă parte, nici un alt exemplu nu ilustrează mai bine misteriosul proces de ocultare şi de continuitate al religiozităţii păgâne, în secolul al V-lea, Eunapios, el însuşi iniţiat în Misterele de la Eleusis, relatează profeţia ultimului hierofant legitim, în prezenţa lui Eunapios, hierofantul prevesteşte că succesorul său va fi ilegitim şi sacrileg; el nici nu va fi măcar cetăţean al Atenei; şi mai rău, el va fi cineva care, „consacrat altor zei", va fi legat de jurământul său de a „prezida exclusiv la ceremoniile lor". Din pricina acestei profanări, sanctuarul va fi distrus şi cultul celor Două Zeiţe va dispărea pentru totdeauna.

într-adevăr — continuă Eunapios — un înalt iniţiat în Misterele lui Mithra (în care avea rangul de Pater) a devenit hierofant. El a fost ultimul hierofant de ia Eleusis, căci, la puţin timp după aceea, goţii lui Alaric au pătruns prin defileul Thermopilelor, urmaţi de „bărbaţii în negru", călugării creştini — şi cel mai vechi şi cel mai important centru religios al Europei a fost definitiv distrus34.

Totuşi, dacă ritualul iniţiatic a dispărut la Eleusis, Demeter nu şi-a abandonat locul celei mai dramatice dintre teofaniile sale. Este adevărat că, în restul Greciei, Sfântul Dimitrie i-a luat locul, devenind astfel patronul agriculturii. Dar la Eieusis se vorbea şi se vorbeşte încă de Sfânta Demetra, sfântă necunoscută în alte părţi şi care nu a fost vreodată canonizată. Până la începutul secolului al XlX-lea, o statuie a zeiţei era ritualic împodobită cu flori de ţăranii din sat, deoarece ea asigura fertilitatea câmpurilor. Dar în ciuda faptului că localnicii s-au opus cu arma în mână, statuia a fost ridicată în î820 de E. D. Clarke şi dăruită Universităţii din Cambridge35. Tot la Eleusis, în 1860, un preot a povestit arheologului F. Lenormant istoria Sfintei Demetra; ea era o femeie bătrână din Atena: un „turc" i-a răpit fata, dar un viteaz pallikar a izbutit să o elibereze — iar în 1928, Mylonas a auzit aceeaşi istorie de la o nonagenară din Eleusis36.

Episodul cel mai emoţionant al mitologiei creştine a lui Demeter a avut loc la începutul lui februarie 1940 şi a fost pe larg comentat şi relatat de presa ateniană37, într-una din staţiile cursei de autobuz Atena-Corint s-a urcat o bătrână, „slabă şi uscată, dar cu ochi mari, aprinşi". Cum femeia nu avea bani ca să-şi plătească biletul, controlorul a dat-o jos la staţia următoare; era chiar staţia din Eleusis. Dar şoferul nu a mai putut face autobuzul să pornească; în cele din urmă călătorii au hotărât să facă o chetă ca să-i plătească bătrânei biletul. Ea a fost urcată iarăşi în autobuzul care, de astă dată, a pornit. Atunci, bătrâna le-a spus: „Ar fi trebuit să faceţi

34 Eunapios, Bioi Sophiston, pp. 42 sq. (ed. Boissade, 1822); cf. G. E. Mylonas, Eleusis, p. 8; C. Kerenyi, Eleusis, pp.17-18.

35 J. C. Lawson, Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion, pp. 80 sq.

36 F. Lenormand, Monographie de la voie sacree eleusinienne, pp. 399 sq.; J. C. Lawson, op. cit., pp. 81 sq.; G. E. Mylonas, op. cit., p. 12.
37 Am folosit un articol apărut în Hestia, 7 februarie 1940, si traducere de H. Ch. Picard, „Deme'ter, puissance oraculaire", pp.102-103.

asta mai devreme, dar sunteți egoişti şi pentru că sunt între voi am să vă mai spun ceva: veți fi pedepsiți pentru felul în care trăiți; veți duce lipsă până şi de verdețuri, şi de apă!". „Nu îşi terminase bine amenințarea, continuă autorul articolului publicat în Hestia, când a şi dispărut [,..]. Nimeni nu o văzuse coborând. Iar oamenii se tot uitau şi iar se uitau la cotorul chitanțierului ca să se convingă că biletul fusese cu adevărat vândut".
Să cităm, pentru a încheia, remarca prudentă a lui Charles Picard: „Cred că în fața poveştii acesteia eleniştii, în general, vor rezista destul de greu ispitei de a evoca mai îndeaproape unele lucruri care revin în minte din celebrul Imn homeric, în care mama Corei, deghizată în femeie bătrână în locuința regelui eleusinian Celeos, profetiza la fel, şi — pradă unui acces de furie, în care îi învinovățea pe oameni de lipsa lor de pietate — prevestea dezastre de temut pentru întreaga regiune" (ibld., pp. 103-104).

Partea a IlI-a
DE LA MAHOMED LA EPOCA REFORMELOR

CUVÂNT ÎNAINTE
întârzierea cu care apare acest al treilea volum se datorează mai ales unor motive de sănătate: de câtăva vreme vederea continuă să-mi slăbească şi, din cauza unei artrite rebele, scriu cu dificultate. Aceasta mă obligă să isprăvesc ultima parte din Istoria credințelor şi ideilor religioase cu colaborarea unor colegi, aleşi din rândul foştilor mei elevi.
După cum cititorul nu va întârzia să observe, mi-am modificat planul anunțat în Cuvântul înainte ai celui de-al doilea volum. Am continuat istoria bisericilor creştine până în epoca Luminilor şi am transferat în volumul final capitolele despre dezvoltarea hinduismului, despre China medievală şi religiile Japoniei. Am consacrat patru capitole istoriei credințelor, ideilor şi instituțiilor religioase ale Europei între secolele IV-XVII, dar am insistat mai puțin asupra creațiilor bine cunoscute lectorului occidental (de exemplu, Scolastica, Reformele) pentru a putea să stărui asupra anumitor fenomene în general trecute sub tăcere sau minimalizate în manuale: heterodoxiile, ereziile, mitologiile şi practicile populare, vrăjitoria, alchimia, ezoterismul. Interpretate în propriul lor orizont spiritual, aceste creații religioase nu sunt lipsite de interes şi uneori chiar de grandoare, în orice caz, ele fac parte integrantă din istoria religioasă şi culturală a Europei.
O importantă secțiune a volumului final al Istoriei o va constitui prezentarea religiilor arhaice şi tradiționale din America, Africa şi Oceania, în fine, în ultimul capitol mă voi strădui să analizez creativitatea religioasă a societăților moderne.
îi mulțumesc profesorului Charles Adams, care a avut amabilitatea să citească capitolele XXXIII

şi XXXV şi mi-a comunicat numeroase observaţii preţioase; totuşi, de interpretarea şiismului şi misticii musulmane, interpretare întemeiată pe hermeneutica regretatului meu prieten Henry Corbin, sunt eu însumi răspunzător, îi sunt recunoscător colegului si prietenului meu, profesorul Andre Lacocque, pentru grija cu care a citit şi corectat întregul text al volumului de faţă, precum şi editorului şi prietenului meu Jean-Luc Pidoux-Payot, pentru răbdarea şi interesul cu care a urmărit elaborarea acestei lucrări.
Prezenţa, afecţiunea şi devotamentul soţiei mele au reuşit să învingă oboseala şi descurajarea provocate de suferinţele şi infirmităţile mele. Datorită ei acest volum a putut fi terminat.
MIRCEA ELIADE
Universitatea din Chicago, aprilie 1983

Capitolul XXXI
RELIGIILE EURASIEI ANTICE: TURCO-MONGOLII, FINO-UGRICII, BALTO-SLAVII
241. Vânători, nomazi, războinici
Invaziile fulgerătoare ale turco-mongolilor — începând cu hunii în secolul al IV-lea şi sfârşind cu Timur Lenk (1360-1404) — se inspirau din modelul mitic al vânătorilor primitivi aiEurasiei: animalul carnivor urmărindu-şi vânatul în stepă. Caracterul neaşteptat si rapiditatea incursiunilor, masacrarea unor populaţii întregi, nimicirea semnelor exterioare ale culturii sedentare (oraşele şi satele) îi apropie pe călăreţii huni, avari, turci, mongoli de haitele de lupi vânând cervideeie din stepa sau atacând turmele păstorilor nomazi. Desigur, importanţa strategică şi consecinţele politice ale acestui comportament erau bine cunoscute căpeteniilor militare, însă prestigiul mistic al vânătorului exemplar — carnasierul — juca un rol considerabil. Numeroase triburi altaice revendicau ca strămoş al lor un lup supranatural (cf. § 10).
Apariţia fulgerătore a „Imperiilor Stepelor'4 şi caracterul lor mai mult sau mai puţin efemer îi fascinează încă pe istorici, într-adevăr, hunii îi zdrobesc în 374 pe ostorgoţi pe Nistru, provocând migraţia precipitată şi în serie a altor triburi germanice, şi pradă, plecând din pusta panonică, mai multe provincii ale Imperiului roman. Attila a reuşit să supună o bună parte din Europa Centrală, dar ia scurtă vreme după moartea Iui (453) hunii, divizaţi şi dezorientaţi, dispar din istorie. Tot astfel, uriaşul Imperiu mongol creat de Genghis-Han în douăzeci de ani (1206-1227) şi mărit de urmaşii lui (Europa Orientală după 1241, Persia, Irakul şi Anatolia după 1258, China în 1279) decade după ratarea cuceririi Japoniei (1281). Timur Lenk (1360-1404), care se considera urmaşul lui Genghis-Han, a fost ultimul mare cuceritor care s-a inspirat de la modelul carnivorelor.
Să precizăm că toţi aceşti „barbari", irupând din stepele central-asiatice, nu ignorau unele creaţii culturale şi religioase ale popoarelor civilizate. De altfel, cum vom vedea îndată, strămoşii lor, vânătorii preistorici şi păstorii nomazi, beneficiaseră şi ei de descoperirile tehnice înfăptuite în diverse regiuni din Asia Meridională.
Populaţiile vorbind limbi altaice au ocupat un teritoriu imens: Siberia, regiunea Volgăi, Asia Centrală, nordul şi nord-estul Chinei, Mongolia şi Turcia. Se deosebesc trei ramuri principale: 1) turca comună (uigură, şagatai); 2) mongolă (kalmâcă, mongolă, buriată); 3)manciu-tungusă1. Habitatul iniţial al popoarelor altaice a fost probabil stepele din jurul munţilor Altai şi Ch'ing-hai,

între Tibet şi China, întinzându-se, la nord, până în taigaua siberiana. Diversele grupuri altaice, precum şi populațiile fino-ugrice, practicau vânătoarea si pescuitul în regiunile septentrionale, nomadismul pastoral în Asia Centrală şi, într-o măsură mai mică, agricultura în zona meridională. Din preistorie, Eurasia Septentrională a fost influențată de culturile, industriile şi ideile religioase sosite din sud. Creşterea renilor în regiunile siberiene a fost inspirată de domesticirea
Ipoteza unei familii lingvistice uralo-altaice, incluzând, de asemenea, flneza şi maghiara, a fost părăsită.

calului, care a avut loc probabil în stepe. Centrele preistorice comerciale (de exempu, cel din Insula Cerbilor de pe lacul Onega) şi metalurgice (Perm) au jucat un rol important în elaborarea culturilor siberiene. Ca urmare a acestui fapt, Asia Centrală şi Asia Septentrională au primit treptat idei religioase de origine mesopotamiană, iraniană, chineză, indiană, tibetană (lamaismul), creştină (nestorianismul), maniheană, la care trebuie sa adăugăm influențele islamului şi, recent, pe cele ale creştinismului ortodox rus.
Trebuie să precizăm însă că aceste influențe nu au izbutit întotdeauna să modifice sensibil structurile religioase originare. Anumite credințe şi obiceiuri specifice vânătorilor paleolitici mai supraviețuiesc în Eurasia Septentrională, în multe cazuri, se recunosc mituri şi concepții religioase arhaice sub aparența lamaistă, musulmană sau creştină2. Drept urmare, în pofida diverselor sincretisme, se pot distinge anumite concepții caracteristice: credința într-un zeu celest, stăpân peste oameni, un tip specific de cosmogonie, solidaritatea mistică cu animalele, şamanismul. însă marele interes al religiilor Asiei Centrale şi Septentrionale rezidă mai ales în creațiile lor de structură sincretistă.
242. Tăngri, „ZeuI-Cer"
Dintre toți zeii popoarelor altaice, cel mai important şi mai cunoscut este, desigur, Tăngri (Tăngri la mongoli şi kalmâci, Tangeri la buriați, Tăngere la tătarii de pe Volga, Tingir la beltiri). Vocabula tăngri, însemnând „zeu" şi „cer", aparține vocabularului din limbile turcă şi mongolă. Existent „încă din preistoria Asiei, cuvântul a cunoscut un destin aparte. Aria sa de răspândire în timp, în spațiu şi de-a lungul civilizațiilor este imensă: e cunoscut de mai bine de două mii de ani; este sau a fost folosit în aproape tot continentul asiatic, de la hotarele Chinei până în sudul Rusiei, din Kamceatka până la Marea de Marmara; el le-a servit „păgânilor" altaici ca să le desemneze zeii, precum şi Zeul Suprem, şi s-a păstrat în toate marile religii universale pe care, în decursul istoriei lor, turcii şi mongolii le-au îmbrățişat pe rând (creştinism, maniheism, islam etc.)"3.
Cuvântul tăngri e întrebuințat pentru a exprima divinul. Desemnând un zeu celest, el e atestat la populațiile Hiong-nii în secolul al II-lea î.Hr. Textele îl prezintă „înalt" (uza), „alb şi ceresc" (kok), „etern" (mongka) şi înzestrat cu „putere" (kuț)4. într-una din inscripțiile paleoturcc de la Orkhon (secolele VII-VIII), stă scris: „Când, sus, cerul albastru, jos, pământul, s-au făcut între acestea două au fost zămisliți fiii omului (= ființele umane)"5. Despărțirea Cerului de Pământ se poate interpreta ca o lucrare cosmogonică. Există numai unele aluzii la o cosmogonie propriu-zisă, avându-1 ca autor pe Tăngri. Dar tătarii din Altai şi iakuții îşi numesc zeul „făcător". Potrivit buriaților, zeii (tăngri) 1-au creat pe om şi acesta a trăit fericit până când spiritele cele

rele au răspândit boala şi moartea pe pământ6.
Oricum, ordinea cosmică, deci organizarea lumii şi a societății, precum şi destinul oamenilor depind de Tăngri. Prin urmare, orice suveran trebuie să-şi primească învestitura de la Cer. Pe inscripțiile

2 Documentele scrise sunt puține şi târzii: câteva aluzii în Analele chineze din secolul al Il-lea î.Hr. şi la unii istorici latini şi bizantini din secolul al IV-lea d.Hr. (privitor la campaniile lui Attila); inscripțiile paleoturce de la Orkhon din Mongolia (secolele VII-VIII) şi literatura elaborată în jurul cuceririlor lui Genghis-Han, la care trebuie să adăugăm relatările călătoriilor lui Marco Polo (secolul al XlII-lea) şi ale primilor misionari catolici. Abia din secolul al XVIII-lea scrierile autorilor europeni aduc informații mai coerente privitor la credințele şi obiceiurile Eurasiei.

1 Jean-Paul Roux, „Tăngri, Essai sur le Ciel-Dieu des peuples altai'ques" (primul articol), p. 49.

4 Cf. ibid., al doilea articol, p. 200.

5 Ibid., p. 221.

6 Cf. izvoarele citate în cartea noastră Le Chamanisme (ediția a 2-a), p. 71, n. 4. în credințele religioase populare ale mongolilor, Tăngri „a creat toate": focul, laptele etc. Cf. W. Heissig, La religion de la Mongolie, p. 404. Dar nu e vorba de o cosmogonie în sensul propriu al cuvântului.

479

Religiile Eurasiei antice

de la Orkhon citim: „Tăngri, care 1-a învestit pe tatăl meu Kaghan... Tăngri, care dă puterea, acest Tăngri m-a înălțat pe mine Kaghan.. ."7. într-adevăr, Kaghanul este un Fiu al Cerului, după modelul chinez (cf. § 128). Suveranul este trimisul sau reprezentantul Zeului-Cer. Cultul lui Tăngri e menținut de suveran în toată puterea şi integritatea lui. „Când domneşte anarhia, când triburile sunt împrăştiate, când nu mai există Imperiul (precum în zilele noastre), Tăngri, altădată atât de însemnat, tinde a deveni un deus otiosus, lăsând locul unor divinități cereşti secundare sau spărgându-se în bucăți (multiplicarea lui Tăngri)... Când Suveranul nu mai există, Zeul-Cer este uitat treptat, cultul popular se întăreşte şi tinde să ocupe un loc preponderent"8. (Mongolii cunosc 99 de Tăngri, mare parte din ei având nume şi funcții precise.) Transformarea unui zeu ceresc şi suveran în deus otiosus e un fenomen universal atestat, în cazul lui Tăngri, multiplicarea sau substituirea sa cu alte divinități pare să fi urmat dezmembrării Imperiului. Dar acelaşi proces se verifică în nenumărate alte contexte istorice (cf. Trăite, §§14 sq.)-Tăngri nu are temple şi e îndoielnic să fi fost reprezentat vreodată sub formă de statuie, în celebra lui conversație cu imamul din Buhara, Genghis-Han îi spune acestuia: „Universul întreg este casa lui Dumnezeu, de ce să-i desemnezi un loc anume (de pildă, Mecca) în care să sălăşluiască?" Ca peste tot, de altfel, zeul celest al altaicilor este omniscient. Când depun jurământ, mongolii spun: „Să ştie Cerul!" Conducătorii militari urcau pe vârful munților (imagine privilegiată a Centrului Lumii) să se roage Zeului sau, înaintea expedițiilor, se izolau în corturile lor (adesea câte trei zile, aşa cum a făcut Genghis-Han), în vreme ce oştirea invoca Cerul. Tăngri îşi manifesta nemulțumirea prin semne cosmice: comete, secete, inundații. Lui i se aduceau rugăciuni (de exemplu, la mongoli, beltiri etc.) şi i se sacrificau cai, boi şi oi. Scrificiul adus zeilor, cerului este universal atestat, mai ales în caz de calamități sau de catastrofe naturale. Dar, în Asia Centrală şi Septentrională, ca şi

în altă parte, multiplicarea lui Tăngri este urmată de asimilarea sa altor zei (ai furtunii, ai fertilității cosmice etc.). Astfel, în Altai, Bai Ulgăn (cel „Foarte Mare") s-a substituit lui Tangere Kaira Kan („stăpânul milostiv al cerului") şi lui i se aduc sacrificii de cai (vezi, mai jos, p. 486 sq.)9. îndepărtarea si pasivitatea îi caracterizează şi pe alți zei cereşti; astfel, Buga („Cerul", „Lumea") al tunguşilor nu are cult; el este omniscient, dar nu se amestecă în treburile oamenilor, nu îi pedepseşte pe răufăcători. Uriin ai tojon, al iakuților, sălăşluieşte în al şaptelea cer, cârmuieşte totul, dar face numai bine (adică nu pedepseşte)10.

243. Structura Lumii

Cosmologia şi cosmogonia popoarelor altaice prezintă un mare interes: pe de o parte, ele păstrează elemente arhaice, atestate în numeroase culturi tradiționale; pe de altă parte, formele în care ne-au fost transmise indică un lung proces sincretist de asimilare şi de reinterpretare a anumitor idei primite din afară, în plus, cosmologia nu pare solidară mereu cu mitul cosmogonic cel mai răspândit din Asia. Desigur, trebuie să se țină seama de eterogenitatea documentelor ce le avem: mitul cosmogonic a circulat mai ales în mediile populare — amănunt important, a cărui semnificație o vom vedea mai departe.

în Asia, ca în multe alte regiuni ale lumii, structura Universului este, în mare, concepută ca având trei etaje — Cerul, Pământul, Infernul —, unite între ele printr-un ax central. Acest

1 J.-P. Roux, op. cit. (al treilea articol), p. 27. Aceeaşi credință este atestată în epoca mongolă. „El a fost Kaghan prin puterea şi tăria Cerului veşnic"; R. Grousset, L'Empire des Steppes, p. 182.

8 J.-P. Roux, „La religion des Turcs de l'Orkhon des VII~C et VIII"e siecles" (primul articol), p. 20.

9 Despre numele /eilor de structură uraniană — „Căpetenia", „Stăpânul", „Tatăl", „Ziditorul", „Lumina" etc. — ve/i Trăite d'histoire den religions, § 18; cf. U no Harva, Die religiosen Vorxteilungen de r attai.schen Volker, pp. 140 sq.

10 Vezi Trăite, § 18; U. Harva, op. cit., pp. 151 sq.

ax străbate printr-o „deschizătură", printr-o „gaură"; prin această deschizătură coboară zeii pe Pământ, iar morții în regiunile subpăinântene; şi tot prin ea sufletul şamanului poate să zboare sau să coboare în călătoriile lui celeste sau subpământene. Cele trei lumi — în care locuiesc zeii, oamenii şi Suveranul Infernului, împreună cu morții — sunt deci imaginate ca
trei plăci suprapuse11.

Numeroase popoare altaice îşi imaginează Cerul ca un cort: Calea Laptelui este „cusătura"; stelele, „găurile" prin care intră lumina. Din vreme în vreme, zeii deschid cortul ca să se uite spre pământ şi atunci apar stelele căzătoare. Cerul mai este imagint şi ca un capac; se întâmplă ca acest capac să nu fie fixat prea bine de marginile pământului, şi atunci prin crăpăturile interstițiale pătrund vânturile. Tot prin aceste spații strâmte eroii şi alte ființe privilegiate se pot strecura şi pot accede la Cer. în mijlocul Cerului străluceşte steaua polară, care, asemenea unui țăruş, susține cortul. Ea se cheamă „Stâlpul de Aur" (la mongoli, buriați etc.), „Stâlpul de Fier" (la tătarii siberieni etc.), „Stâlpul Soarelui" (la teleuți etc.)12.

Cum era de aşteptat, această cosmologie şi-a găsit o replică în microcosmosul oamenilor. Axa Lumii a fost reprezentată la modul concret fie prin stâlpii care susține locuința, fie sub formă de țăruşi izolați, numiți „Stâlpi ai Lumii". Când s-a modificat forma locuinței (de la coliba cu acoperiş conic s-a trecut la iurtă), funcția mitico-religioasă a stâlpului a fost preluată de deschizătura din vârf prin care iese fumul. Această deschizătură corespunde celei similare din ,.Casa Cerului", echivalând cu „spărtura" pe care o face steaua polară în bolta cerească. Acest simbolism este extrem de răspândit13. Ideea subiacentă este credința în posibilitatea unei comunicări directe cu Cerul. Pe plan macrocosmic, această comunicare este figurată printr-o Axă (stâlp, munte, arbore etc.); pe plan microcosmic, ea e semnificată de stâlpul central al locuinței sau de deschiderea superioară a cortului; aceasta vrea să însemne & fiecare locuință omenească este proiectată în „ Centrul Lumii" sau că oricare altar, cort sau casă face posibilă ruptura de nivel şi deci comunicarea cu zeii sau chiar (în cazul şamanilor) urcarea la Cer.

Aşa cum am remarcat adesea, imaginile mitice cele mai răspândite (încă din preistorie; cf. § 7) ale „Centrului Lumii" sunt Muntele Cosmic şi Arborele Lumii. Aceste imagini se întâlnesc, de asemenea, la populațiile altaice şi mai peste tot în Asia. Tătarii din Altai şi-1 imaginează pe Bai Ulgăn în mijlocul Cerului, tronând pe un munte de aur. Tătarii din Abakan îl numesc „Muntele de Fier". Faptul că mongolii, buriații, kalmâdi îl cunosc sub numele de Sumbur, Sumur sau Sumer, ce trădează imediat influența indiană (= Meru, muntele mitic), nu implică în mod necesar că ignoră acest simbol arhaic şi universal14 . în ce priveşte Arborele Cosmic, el e atestat peste tot în Asia şi joacă un rol important în şamanism. Cosmologic, Arborele Lumii se înalță în centrul Pământului, în „buricul" acestuia şi ramurile lui superioare ating palatul lui Bai Ulgăn. Arborele leagă cele trei regiuni cosmice, căci rădăcinile sale se împlântă în adâncul Pământului. La mongoli şi buriați, zeii (Tangeri) se hrănesc din fructele Arborelui. Alte populații altaice cred ca sufletele copiilor, înainte de naştere, se odihnesc asemenea unor păsărele pe ramurile Arborelui Cosmic şi că şamanii ajung acolo în căutarea lor15. Despre toba şamanului se crede că este făcută din lemnul Arborelui Lumii, în fața iurtei sale

11 Această imagine este completată de credința că Lumea este sprijinită de un animal (broască țestoasă, peşte) care o împiedică să se scufunde în ocean; cf. (J. Harva, op. cit., pp. 22 sq.

12 A se vedea izvoarele citate în IM Cliumanlsme (ediția a 2-a), p. 212 sq. Buriații îşi imaginează steiele ca o herghelie de cai şi steaua polară este țăruşul de care sunt legați. Este o idee comună popoarelor altaice şi ugrice. Cf. ibid., p. 212, n. 6.

'•' El este atestat, atât la numeroase populații arhaice, cât şi în culturi mult mai evoluate: Egipt, India, China, Mesopotamia, Grecia etc. Cf. câteva indicații bibliografice în I^e Chamanisme, pp. 213 sq.

14 Vezi exemplele si bibliografiile în Le Chamanisme, pp. 216 sq.

1-1 Vezi, ibid., pp. 49, 220 sq.; acest motiv mitic se regăseşte în Africa şi în Indonezia; cf. p. 221, n. l. O altă temă, foarte probabil de origine mesopotamiană, este aceea a Arborelui—Carte a destinelor; cf. ibid., pp. 221- 222.

şi înăuntrul ei se găsesc imagini ale acestui arbore şi şamanul îl desenează, de asemenea, pe tobă.

în plus, aşa cum vom vedea (§ 245), escaladând stâlpul ritual, şamanul altaic se urcă efectiv în Arborele Cosmic.

244. Peripețiile Creației

Mitul cosmogonic cel mai cunoscut la populațiile Asiei Centrale şi Septentrionale este un mit aproape universal răspândit, deşi în forme destul de diferite. Arhaismul său (cf. § 7), răspândirea sa considerabilă — în afara Asiei, el e atestat în India ariană şi preariană, în Asia de Sud-Est, în America de Nord — şi multiplele modificări pe care le-a suferit în decursul vremii fac din acest mit una din cele mai pasionante probleme pentru istoricul religiilor. Pentru apune în evidență caracterele specifice versiunilor central-asiatice (şi cele ale Europei Orientale, § 250), să pezentăm întâi ceea ce se poate presupune a fi fost formele dintâi ale mitului. Peisajul este întotdeauna acelaşi: Marile Ape de dinaintea Creației. Scenariul prezintă variante: 1) Dumnezeu, sub formă de animal, se scufundă în hăul apelor ca să aducă puțin pământ din care să facă Lumea; 2) sau trimite pentru aceasta un animal-amfibie (o pasăre de apă); 3) sau face să se scufunde o ființă (ades ornitomorfă) despre care nu ştia până atunci că există şi care se arată, în cele din urmă, a fi adversarul său. Prima versiune este atestată în hinduism (un mare zeu — Prăjăpati, Brahma, Visnu — metamorfozat în mistreț, coboară în adâncul apelor şi ridică la suprafață Pământul; cf. partea I; a doua este extrem de răspândită (India preariană, Assam, America de Nord etc.; precizăm că în această versiune nu este nici o opoziție între animalele care se scufundă şi Creator); abia în Asia şi în Europa Orientală plonjonul cosmogonic se dezvoltă într-un sens „dualist".

La diverse popoare turce surprindem uneori fuzionarea acestor două ultime versiuni. Un mit buriat îl arată pe Sombol-Burkan plutind pe Oceanul Primordial. El zăreşte o pasăre acvatică şi îi cere să se scufunde în adâncuri. Din lutul adus de pasăre el face Pământul. Potrivit altor variante, Burkan făureşte apoi omul, tot din lut16, într-un mit al tătarilor, Lebed, o lebădă albă, se scufundă la rugămintea lui Dumnezeu şi aduce puțin pământ în cioc. Dumnezeu făureşte Pământul, neted şi întins. Abia mai târziu soseşte Diavolul, care face mlaştinile17. După tătarii din Altai, la început, când nu existau decât Apele, Dumnezeu şi „omul" înotau împreună sub forma unor păsări negre. Dumnezeu îl trimite pe „om" să aducă nămol de pe fundul apei. Dar „omul" a ascuns puțin pământ în gură, şi când Pământul a început să se lățească, lutul din gură a prins să se umfle. Omul s-a văzut silit să-1 scuipe şi astfel a luat naştere mlaştinile. Dumnezeu i-a zis: „Ai păcătuit şi supuşii tăi vor fi răi. Supuşii mei vor fi drepți; ei vor vedea Soarele, Lumina, şi eu voi fi numit Kurbystan (= Ohrmazd). Tu vei fi Erlik"18. Sincretismul cu ideile iraniene este evident. Dar scenariul plonjonului cosmogonic este aproape în întregime păstrat. Identitatea dintre „om" şi Stăpânul Tărâmului întunecos, Erlik Khan, se explică prin faptul că Primul Om, strămoşul mitic, a fost totodată şi primul care a murit (mitologem din belşug, atestat pretutindeni în lume).

16 Vezi studiul nostru „Le Diable et le Bon Dieu" (= De Zalmoxis ă Gengis-Khan, pp. 81-130), pp. 106 sq., în care sunt analizate mai multe variante buriate şi iakute [trad. românească, pp. 87-135, respectiv, pp. 111 sq. — nota trad.J.

17 W. Radlow, citat în „Le Diable et le Bon Dieu", p. 103 (respectiv, 108 — nota trad.].

18 W. Radlow, citat ibid.,p. 104. Mitul povesteşte apoi facerea omului. Erlik Khan cere atâta pământ cât poate măsura cu toiagul. El loveşte în pământ, şi astfel apar animalele dăunătoare, în

cele din urmă, Dumnezeu îl trimite sub pământ. Antagonismul dintre Erlik şi Dumnezeu nu indică la modul absolut o concepție „dualistă", în inscripțiile paleoturce, Erlik este zeul sorții; cf. Annemane V. Gabain, „Inhalt und magische Bedeutung der alttu'rkishen Inschriften".

La mongoli, variantele sunt şi mai complexe. Ocirvani (= Vajrapani) şi Tsagan-Sukurty coboară din Cer în Marea Primordială. Ocirvani îi cere tovarăşului său să se scufunde şi sa aducă nămol. După ce întind nămolul pe spinarea unei broaşte țestoase, amândoi adorm. Soseşte Diavolul, Sulmus, care se străduieşte să îi înece, dar pe măsură ce îi rostogoleşte, Pământul tot creşte. După o a doua variantă, Ocurman, care trăieşte în Cer, vrea să creeze Pământul si caută un tovarăş. El îl găseşte pe Tsagan-Sukurty şi îl trimite să caute lut în numele sau. Dar acesta devine trufaş: „Fără mine n-ai fi dobândit lutul!", strigă el şi îndată pământul i se scurge printre degete. Scufundându-se a doua oară, el ia lut, de astă dată în numele lui Ocurman. După Creație, apare Sulmus, care cere o bucată de pământ, atât cât poate cuprinde cu vârful toiagului. Sulmus loveşte cu bățul în pământ şi aşa apar şerpii19. Mitul unifică sau juxtapune două motive dualiste diferite: 1) identificarea adversarului-rival cu protagonistul scufundării; 2) Diavolul care soseşte, nu se ştie de unde, când Pământul era de-acuma creat, şi cere o parte sau încearcă să îl distrugă.
Plonjonul cosmogonic este atestat, de asemenea, şi la fino-ugrici, slavii occidentali, precum şi în Europa Răsăriteană. Vom reveni asupra „radicalizării dualiste" a mitului şi vom examina ipotezele ce s-au făcut cu privire la originea sa (§ 250). Pentru moment, precizăm că, pornind de la a treia fază — când Creatorul trimite pe fundul apei auxiliari antropomorfi —, se dezvoltă posibilitățile dramatice şi, în ultimă instanță, „dualiste" ale scufundării cosmogonice. Peripețiile scufundării si opera cosmogonică ce urmează sunt invocate de aici înainte pentru a explica imperfecțiunile Creației, ca şi apariția Morții, a munților şi a mlaştinilor, precum şi „naşterea" Diavolului sau existența Răului. Cum acela care plonjează ca să-şi procure substanța din care se va făuri Pământul nu mai este creatorul însuşi, ci unul din auxiliarii ori servitorii lui, este posibil să pătrundă în mit, grație tocmai acestui episod, un element de insubordonare, de antagonism ori opoziție. Interpretarea „dualistă" a Creației a fost posibilă prin transformarea treptată a auxiliarului teriomorf al lui Dumnezeu în „servitorul" său, în „tovarăşul" şi, în cele din urmă, în Adversarul său20. Vom aprecia mai departe importanța acestei interpretări dualiste în teodicele „populare" (§ 250).
Miturile despre crearea omului evidențiază, de asemenea, rolul nefast al Adversarului. Ca în multe mitologii, Dumnezeu creează omul din lut şi îi insuflă un spirit. Dar, în Asia Centrală şi Septentrională, scenariul comportă un episod dramatic: după ce a făurit trupurile primilor oameni, Dumnezeu lasă un câine să-i păzească şi urcă la Cer să le caute un suflet, în lipsa lui soseşte Erlik şi, făgăduindu-i câinelui, gol la acea dată, o blană dacă îl lasă să se apropie, el mânjeşte trupurile oamenilor cu scuipat. Buriații cred că fără mânjirea lui Cholm (Vrăjmaşului) oamenii n-ar fi cunoscut bolile şi moartea. Potrivit unui alt grup de variante altaice, Erlik, profitând de absența lui Dumnezeu şi înşelând câinele, ar fi însuflețit corpurile oamenilor21. Este vorba, în acest caz, de un efort disperat nu doar de a-1 absolvi pe Dumnezeu de existenta bolilor si de moartea oamenilor, ci si de răutatea sufletului omenesc.
245. Şamanul şi inițierea şamanică

Un zeu ceresc suveran care devine dens otiosus sau se multiplică indefinit (Tăngri şi cei 99 de Tăngri); un zeu creator, dar ale cărui creaţii (Lumea şi Omul) sunt maculate de intervenţia îndrăzneaţă a unui Adversar satanic; precaritatea sufletului omenesc; bolile şi moartea provocate

19 Potanin, citat ibid., p. 105.

20 Cf. M. EI iade, op. cit., pp. 126 sq. [trad. românească, pp. 132 sq. — nota trad.].

21 U. Harva, Die religiosen Vorslellungen, pp. 114 sq. Legende asemănătoare se găsesc la fino-ugrici.

de demoni şi de spirite rele; un Univers tripartit — Cer, Pământ, Infern — care implică o geografie mitică adesea destul de complexă (pluralitatea nivelurilor celeste şi infernale cerând cunoaşterea drumurilor care duc la Cer sau pe celălalt tărâm)... E de ajuns să reamintim aceste câteva elemente esenţiale ca să putem aprecia rolul considerabil al şamanului în religiile Asiei Centrale şi Septentrionale. Intr-adevăr, şamanul este teolog şi demonolog, specialist al extazului şi vindecător, auxiliar al expediţiilor de vânătoare, protector al comunităţii şi al turmelor, psihopomp şi, în anumite societăţi, erudit şi poet.

Faptul desemnat cu termenul de „şamanism" este un fenomen religios arhaic (el pare atestat din paleolitic) şi universal răspândit (în Africa, mai degrabă, ca o excepţie). Dar şamanismul, în sensul strict al cuvântului, domină mai ales în Asia Centrală şi Septentrională şi în regiunile arctice. Tot în Asia, şamanismul a suferit influenţe nenumărate (irano-mesopotamiene, buddhiste, lamaiste), fără să-şi piardă prin aceasta structura proprie.

Puterile multiple ale şamanului sunt rezultatul experienţelor sale iniţiatice. Graţie încercărilor sale din timpul iniţierii, viitorul şaman înţelege precaritatea sufletului omenesc şi învaţă mijloacele cu care poate să-1 apere; tot astfel, el cunoaşte din experienţă suferinţele provocate de diversele boli şi reuşeşte să-i identifice pe autorii acestora; el suferă o moarte rituală, coboară în Infern şi, uneori, urcă la Cer. Pe scurt, toate puterile şamanului depind de încercările lui şi de cunoştinţele sale de ordin „spiritual"; el reuşeşte să se familiarizeze cu toate „spiritele", cu sufletele viilor şi ale morţilor, cu zeii şi demonii, cu nenumăratele figuri — invizibile pentru ceilalţi oameni — care populează cele trei regiuni cosmice.

Se ajunge şaman 1) prin vocaţie spontană („chemare" sau „alegere"); 2) prin transmitere ereditară a profesiei şamanice şi 3) prin decizie personală sau, mai rar, prin voinţa clanului. Dar, oricare ar fi metoda de alegere, un şaman nu e recunoscut ca atare decât după ce a primit o dublă instruire: 1) de ordin extatic (vise, viziuni, transe etc.) şi 2) de ordin tradiţional (tehnici şamanice, nume şi funcţiuni ale spiritelor, mitologia şi genealogia clanului, limbaj secret etc.). Această dublă învăţătură, dată de spirite şi de bătrânii şamani, constituie iniţierea. Ea poate fi publica, dar absenţa unei asemenea ceremonii nu implică deloc absenţa iniţierii: aceasta poate fi foarte bine operată în vis sau în experienţa extatică a neofitului.

Sindromul vocaţiei mistice se recunoaşte uşor. Viitorul şaman se deosebeşte printr-un comportament straniu: el devine visător, caută solitudinea, îi place să rătăcească prin păduri sau prin locuri pustii, are viziuni, cântă în somn etc. Uneori, această perioadă de incubare se caracterizează prin simptome destul de grave: la iakuţi, se întâmplă ca tânărul să devină furios şi

să-şi piardă uşor cunoştința, să plece în păduri, să se hrănească cu coajă de copaci, să se azvârle în apă şi în foc, să se înțepe cu cuțite[22]. Chiar când este vorba de şamanismul ereditar, alegerea viitorului şaman este precedată de o schimbare de comportament: sufletele şamani-lor-strămoşi aleg un tânăr din familie, acesta devine absent şi visător, este prins de o acută nevoie de singurătate, are viziuni profetice şi, în răstimpuri, e cuprins de atacuri în care îşi pierde cunoştința, în cursul acestor pierderi ale cunoştinței, buriații cred că sufletul este răpit de spirite; primit în palatele zeilor, el este instruit de şamanii-strămoşi în tainele meseriei de şaman, i se comunică formele şi numele zeilor, numele şi cultul spiritelor etc. Doar după această primă inițiere sufletul se reintegrează în trup[23].

22 Vezi exemplele citate în Le Chamanisme, pp. 45 sq.

23 De la mijlocul secolului trecut s-a încercat de mai multe ori să se explice fenomenul şamanismului siberian şi arctic ca fiind o maladie mentală. Problema era rău pusă. Pe de o parte, viitorii şamani nu sunt întotdeauna nevropați; pe de altă parte, aceia dintre ei care au fost bolnavi au devenit şamani tocmai pentru că au reuşit sa se vindece. Inițierea echivalează cu o vindecare; ea se traduce, între altele, printr-o nouă integrare psihică. Vezi Le Chamanisme, p. 36 sq.; Mythes, reves etmysteres,pp. 105 sq.

Vocația mistică implică destul de des o criză profundă, care joacă rolul unei inițieri. Or, orice inițiere, de orice ordin ar fi, comportă o perioadă de segregare şi un anumit număr de încercări şi torturi interioare. Boala declanşată la viitorul şaman de sentimentul neliniştitor că a fost „ales" este prin însuşi faptul acesta valorizată ca „boală inițiatică". Precaritatea şi singurătatea revelate de oricare boală sunt, în acest caz aparte, agravate de simbolismul morții mistice: deoarece a-ți asuma o „alegere" supranaturală se exprimă prin sentimentul că eşti lăsat pradă puterilor divine ori demonice, adică sortit unei morți iminente. „Nebunia" viitorilor şamani, „haosul lor psihic" semnifică faptul că omul profan este în pragul „disoluției" şi că o nouă personalitate este pe punctul de a se naşte.

De multe ori, sindromul „bolii" urmează îndeaproape ritualul clasic al inițierii. Suferințele celui „ales" seamănă în toate privințele torturilor inițiatice: la fel ca şi în riturile de pubertate, novicele este ucis de demoni — „maeştri ai inițierii", viitorul şaman se vede tăiat şi sfârtecat în bucăți de „demonii bolii". Moartea rituală este simțită de bolnav sub forma coborârii în Infern: el asistă în vis la propria lui sfârtecare, vede cum demonii îi taie capul, îi scot ochii etc. După credința iakuților, spiritele îl târăsc pe viitorul şaman în Infera şi îl închid trei ani într-o casă. Acolo el suferă inițierea: spiritele îi taie capul, pe carejl aşază alături (căci novicele trebuie să vadă cu ochii lui propria-i sfârtecare) şi îl taie în bucățele, care sunt apoi împărțite spiritelor diferitelor boli. Numai în acest fel viitorul şaman va dobândi puterea de a vindeca. Oasele sunt după aceea acoperite cu carne nouă şi, în unele cazuri, şamanul primeşte şi sânge nou. Alți şamani povestesc că în timpul bolii lor inițiatice şamanii-strămoşi îi străpung cu săgeți, le taie carnea şi le smulg oasele ca să le curețe; sau, dacă le deschid pântecul, le mănâncă carnea şi le beau sângele; sau le încing trupul şi le ciocănesc capul pe o nicovală, în acest timp, ei zac fără cunoştință, abia suflând, de la trei până la nouă zile, în iurtă sau într-un loc izolat. Unii par chiar că nu mai respiră

şi sunt pe punctul de a fi îngropaţi, în cele din urmă, sunt înviaţi, dar într-un trup cu desăvârşire nou şi cu darul de a şamaniza24.
în general, când neofitul zace fără cunoştinţă în iurtă, familia apelează la un şaman, şi acesta va avea mai târziu rolul de maestru, în alte cazuri, după „sfârtecarea iniţiatică", novicele pleacă în căutarea unui maestru care să-1 înveţe secretele meseriei, învăţătura e de natură ezoterică şi e adesea primită în timpul extazului; altfel spus, şarnanul-maestru îşi instruieşte discipolul la fel cum o fac demonii şi spiritele. La iakuţi, maestrul ia sufletul novicelui într-o lungă călătorie iniţiatică. Ei încep prin a urca un munte. De acolo, de sus, maestrul arată novicelui bifurcările drumului de unde alte cărări urcă spre creste: acolo sălăşluiesc bolile care îi fac pe oameni să sufere. Maestrul îşi conduce apoi învăţăcelul într-o colibă. Acolo, amândoi se îmbracă în hainele de şaman şi şamanizează împreună. Maestrul îi dezvăluie cum să recunoască şi să vindece bolile care năpădesc diferitele părţi ale trupului, în cele din urmă, el îşi conduce discipolul în lumea superioară, la spiritele celeste. Noul şaman dispune de aci înainte de un „trup consacrat" şi poate să-şi facă meseria25.
Există, de asemenea, ceremonii publice de iniţiere, mai ales la buriaţi, golzi, altaici, tunguşi şi manciu. Ceremoniile buriaţilor sunt printre cele mai interesante. Ritul principal comportă o ascensiune. Se fixează în iurtă un stâlp solid, cu rădăcinile în vatră şi cu vârful ieşind prin gura de horn. Acest stâlp se cheamă „păzitorul porţii", căci el deschide şamanului drumul spre Cer. învăţăcelul se caţără până în vârful stâlpului şi, ieşind prin gura de horn, scoate strigăte ascuţite, invocând ajutorul zeilor. Apoi, întreaga asistenţă porneşte în procesiune spre un loc depărtat de sat, unde un mare număr de stâlpi au fost împlântaţi din ajun în vederea ceremoniei.
24 Vezi exemplele citate în Le Chamanisme, p. 45 sq., 75 sq., 102 sq.
25 G. V. Xenofontov, citat în Le Chamanisme, p. 105.

Lângă un stâlp anume se jertfeşte un ţap şi învăţăcelul, gol până-n brâu, este uns cu sângele victimei la ochi şi pe urechi, m vreme ce alţi şamani bat din tobă. Şamanul-maestru se caţără pe un stâlp înalt şi face nouă crestături în vârful lui. învăţăcelul, urmat de alţi şamani, urcă la rândul său. Căţărându-se, ei intră cu toţii — sau mimează intrarea — în extaz. După un izvor de informare, candidatul trebuie să se caţere pe nouă stâlpi, care, ca şi cele nouă crestături, simbolizează cele nouă ceruri26.
Ceea ce trebuie reţinut din acest ritual iniţiatic este că samanul-novice trebuie să urce la Cer ca să fie consacrat. Aşa cum vom vedea, ascensiunea prin intermediul unui arbore sau stâlp constituie şi ritualul esenţial al şamanilor altaici. Stâlpul sau prăjina sunt asimilaţi Arborelui sau Coloanei care se înalţă în Centrul Lumii şi care uneşte cele trei niveluri cosmice. Pe scurt, arborele samanic are toate atributele Arborelui Cosmic.
246. Mituri şi ritualuri şamanice
Miturile despre originea şamanilor evidenţiază două teme foarte semnificative: l) „Primul Şaman" a fost zămislit de Dumnezeu (sau de zei celeşti); 2) dar, din pricina răutăţii lui, zeii i-au limitat mult puterile. Potrivit buriaţilor, zeii Tangri au hotărât să dea oamenilor un şaman care să lupte cu boala şi moartea aduse pe lume de spiritele rele. Ei au trimis pe lume Vulturul; acesta a

zărit o femeie dormind şi s-a împreunat cu ea. Femeia a zămislit un fiu care a devenit „Primul Şaman". lakuţii cred şi ei în acelaşi fel. Dar Vulturul este numit cu numele Fiinţei Supreme, Ajy („Creatorul") sau Ajy Tojon („Creatorul Luminii"). Copiii lui Ajy sunt reprezentaţi ca păsări-spirite aşezate pe ramurile Arborelui Lumii; în vârf se află Vulturul cu două capete, care îl înfăţişează probabil pe Ajy Tojon în persoană27. Strămoşii şamanilor — ale căror suflete joacă un rol în alegerea şi iniţierea ucenicului — se trag din acest „întâi Şaman" sub formă de Vultur, creat de Fiinţa Supremă.
Totuşi, rolul strămoşilor în şamanismul actual este socotit de unii o decădere. Potrivit tradiţiei buriate, în vremurile de demult, şamanii îşi trăgeau puterea direct de la fiinţele cereşti; numai în zilele noastre ei le primesc de la strămoşi28. Această părere reflectă credinţa, atestată peste tot în Asia şi în regiunile arctice, privind decăderea şamanismului. Odinioară, „primii şamani" zburau cu adevărat în nori pe „caii" lor (adică pe tobele de şamani), ei puteau lua orice formă doreau şi săvârşeau minuni pe care urmaşii lor de azi sunt incapabili să le repete. Buriaţii explică această decădere prin orgoliul şi răutatea Primului Şaman: când a început să-1 concureze pe Dumnezeu, acesta i-a micşorat drastic şamanului puterea29. Putem uşor descifra în acest mit etiologic influenţa indirectă a credinţelor dualiste.
26 Le Chamanisme, pp. 106-111, după N. N. Agapitov, M. N. Sangalov şi Jorma Partanen. Aşa cum toarte bine a văzut U no Harva (Die religiosen Vorstellungen, pp. 492 sq.), acest rit aminteşte anumite ceremonii din Misterele mitriace. Astfel, purificarea candidatului cu sânge de ţap seamănă cu taurobolium şi urcarea stâlpului aminteşte de urcarea mystului mitriacpeo scară de şapte trepte, reprezentând cele şapte ceruri planetare (cf. § 217). Aşa cum am observat deja, influenţele Orientului Apropiat antic sunt evidente cam peste tot în Asia Centrală şi Siberia şi ritul iniţiatic al şamanului buriat trebuie, foarte probabil, socotit o dovadă a acestor influenţe. Dar trebuie adăugat că simbolismul Arborelui Lumii şi ritul căţărării iniţiatice pe stâlp preced elementele culturale sosite din Mesopotamia şi Iran.
27 Cf. izvoarele citate în Le Chamanisme, pp. 71-72. Când Ajy Tojon 1-a făurit pe Primul Şaman, el a înfipt un trunchi cu şapte ramuri în locuinţa sa cerească şi a pus pe aceste ramuri cuiburi în care stăteau copiii Creatorului. El a mai sădit trei arbori pe Pământ; în amintirea acestora şamanul stăpâneşte, şi el, un arbore, de viaţa căruia atârnă, într-un fel, viaţa lui proprie; cf. ibid., p. 72, n. 2, 3. în visele lor iniţiatice, anumiţi şamani sunt duşi până în vârful Arborelui Cosmic, unde se află Stăpânul Lumii.
28 Leo Sternberg, „Divine Election", p. 495. La mongoli, de asemenea, depind numai de strămoşii lor; cf. W. Heissig, „La religion de la Mongolie", pp. 354 sq.
29 Cf. Le Chamanisme, p. 70.
/
*s

Şamanul joacă un rol capital în viaţa religioasă a comunităţii, dar nu epuizează toate valenţele acesteia. El nu este sacrificator30 şi, în Altai, nu se amestecă în ceremoniile de naştere şi de căsătorie decât dacă intervine ceva neaşteptat; de exemplu, în caz de sterilitate sau de naştere

grea. Dimpotrivă, şamanul se dovedeşte de neînlocuit în orice ceremonie care se leagă de încercările sufletului: boli (pierderea sufletului sau stăpânirea lui de duhurile rele) şi moarte (când sufletul trebuie însoțit pe celălat tărâm), în alte părți din Asia, se apelează la şamani când se răreşte vânatul sau pentru darul lor de a stăpâni tehnici extatice (divinație, clarviziune etc.)31.
Radlow a dat o descriere devenită clasică sacrificiului altaic al calului. Acest sacrficiu este celebrat din vreme în vreme de fiecare familie şi ceremonia durează două sau trei seri consecutiv. Şamanul (katri) instalează într-un luminiş o iurtă nouă, înăuntrul căreia înalță un stâlp dezgolit de ramuri şi marcat de nouă crestături. După numeroase rituri preliminarii, el binecuvântează calul şi, cu ajutorul câtorva asistenți, îl ucide, sfărâmându-i coloana vertebrală fără să curgă nici o picătură de sânge. După ce s-au adus ofrande strămoşilor şi spiritelor protectoare, se pregăteşte carnea şi se mănâncă ritualic.
A doua parte a ritualului, cea mai importantă, are loc în seara următoare, îmbrăcându-şi costumul şamanic, kam-u\ invocă o mulțime de spirite. Este o ceremonie lungă şi complexă, care se termină cu o „ascensiune". Bătând în tobă şi țipând, şamanul face mişcări ca şi cum s-ar înălța la Cer. în extaz, el urcă primele cioturi crestate ale stâlpului, pătrunzând treptat în diversele ceruri, până la al nouălea, sau, dacă e cu adevărat puternic, până la al doisprezecelea, şi chiar mai sus. Când ajunge până în locul echivalent forței sale, şamanul se opreşte şi îl invocă pe Bai Ulgăn.
„Tu, Ulgăn, ai făcut toți oamenii...
Tu, Ulgăn, ne-ai dăruit tuturor turme!
Nu ne lăsa pradă necazului!
Apără-ne de cel rău,
Nu ni-1 scoate înainte pe Kormos (spiritul rău).
Nu ne da în mâna lui...
Nu mă osândi!"
Şamanul află de la Bai Ulgăn dacă sacrificiul a fost primit şi învață prezicerile asupra vremii şi a noii recolte. Acest episod marchează punctul culminant al „extazului": şamanul se prăbuşeşte extenuat. După câtva timp, îşi freacă ochii, pare să se trezească dintr-un somn adânc şi îi salută pe cei de față, ca după o lungă absență32.
Ascensiunea celestă îşi are opusul în coborârea şamanului în Infern. Această ceremonie este mult mai grea. Coborârea poate fi verticală sau orizontală, şi apoi dublu verticală (ascensiune urmată de coborâre), în primul caz, şamanul pare să coboare una după alta şapte „scări" sau regiuni subterane, numite pudak, „obstacole". E întovărăşit de strămoşi şi de spirite auxiliare. La fiecare „obstacol" învins, el descrie o nouă epifanie subterană. Cu privire la cel de-al doilea „obstacol", vorbele lui par să facă aluzie la zgomote metalice; la al cincilea, aude valuri şi învolburări de vânt; în sfârşit, la al şaptelea, el zăreşte palatul lui Erlik Khan, zidit din piatră şi argilă neagră şi apărat din toate părțile. Şamanul înalță o lungă rugăciune lui Erlik (sau rosteşte

30 Vom vedea îndată că, la altaici, şamanul însuşi este cel ce săvârşeşte sacrificiul calului; el o face însă pentru ca este chemat să conducă sufletul victimei până la Bai Olga'n.
31 Vezi referințele în Le Chamanlsme, pp. 154 sq.
32 W. Radlow, Aus Sibirien, II, pp. 20-50, rezumat în Le Chamanisme, pp. 160-165.
487

şi numele lui Bai Ulgăn, „cel din tării"); el se întoarce apoi în iurtă şi aduce la cunoştinţa celor de faţă rezultatele călătoriei sale.

Al doilea tip de coborâre — orizontală, mai întâi, si pe urmă verticală — este mult mai complicată şi mai dramatică. Şamanul călăreşte de-a lungul stepelor şi deserturilor, escaladează Muntele de Fier şi apoi, după o nouă cavalcadă, ajunge la „Hornul Pământului", intrarea în celălalt tărâm. Coborând, el întâlneşte o mare, străbate un pod de îngustimea unui fir de păr33, trece pe lângă locul unde sunt torturaţi păcătoşii şi, tot aşa, călărind, ajunge înaintea palatului lui Erlik Khan unde izbuteşte să pătrundă, în ciuda câinilor care păzesc intrarea şi a unui vajnic străjer, întâlnirea cu Suveranul morţilor, reprezentată în detaliu, comportă numeroase episoade deopotrivă terifiante şi groteşti. Şamanul îi oferă lui Erlik diverse daruri şi în cele din urmă alcool. Zeul sfârşeşte prin a se îmbăta şi devine binevoitor, îl binecuvântează, promite belşug de vite. Şamanul se reîntoarce voios pe pământ, călărind nu pe un cal, ci pe o gâscă. El se freacă la ochi ca şi cum s-ar trezi din somn. Este întrebat: „Ai călătorit bine? Ai izbândit în cele ce ţi-ai propus?" El răspunde: „Am călătorit de minune. Am fost primit foarte bine!"34

După cum vom vedea îndată, aceste coborâri extatice în Infern au o importanţă deosebită în religia şi cultura popoarelor altaice. Şamanii întreprind aceste coborâri ca să dobândească binecuvântarea Suveranului morţilor asupra vitelor şi recoltei (ca în exemplul de mai sus), dar mai ales pentru a le arăta drumul celor răposaţi sau ca să găsească şi să elibereze sufletul celor bolnavi, prizonieri la demoni. Scenariul este mereu acelaşi, doar episoadele dramatice variază de la o populaţie la alta. Şamanul mimează dificultăţile coborârii, singur sau împreună cu ajutoarele sale; la sosirea lor, sufletele morţilor le refuză noilor-veniţi intrarea, si trebuie să fie îmbunate cu rachiu. Scena se animă şi adesea devine grotescă. în alte cazuri, după multe aventuri, el soseşte în tărâmul morţilor şi caută în mulţimea de suflete rudele sufletului nou adus spre a li-1 încredinţa. O dată întors, el aduce fiecărui om din asistenţă salutări din partea rudelor moarte şi împarte chiar mici daruri de la acestea35.

Dar principala funcţie a şamanului este vindecarea, în general, bolile sunt puse pe seama rătăcirii sau „raptului de suflet". Şamanul caută sufletul rătăcit, îl capturează şi îl reintroduce în trupul bolnavului. Adeseori, boala are o dublă cauză: furtul sufletului, agravat apoi de „posesiunea" de către spiritele rele. în acest caz, vindecarea şamanică presupune atât căutarea sufletului, cât şi alungarea demonilor. De multe ori, căutarea sufletului constituie în ea însăşi un spectacol. Şamanul întreprinde călătoria extatică întâi în sens orizontal — ca să se asigure că sufletul nu s-a „rătăcit" undeva în regiuni vecine sau îndepărtate — şi apoi coboară în Infern, identifică spiritul rău care îl ţine captiv şi îl smulge din captivitatea acestuia36.

247. Semnificaţia şi importanţa şamanismului

Pe scurt, şamanii joacă un rol esenţial în apărarea integrităţii psihice a comunităţii. Ei sunt luptători antidemonici, prin excelenţă, combătând atât demonii şi bolile, cât şi magia neagră. Elementele războinice, care au o mare importanţă,în anumite tipuri de şamanism asiatic (armură, lance, arc, spadă etc.), se explică prin necesitatea de a lupta împotriva demonilor, adevăraţii vrăjmaşi ai oamenilor. La modul general, se poate spune că şamanul apără viaţa, sănătatea,

33 Pentru a da o imagine vie a trecerii sale, şamanul şchioapătă şi se preface că se împiedică şi

cade. El zăreşte pe fundul mării casele a nenumăraţi şamani care au căzut, căci cei păcătoşi nu izbutesc să treacă podul.
34 Potanin, rezumat în Le Chumanisme, pp. 168-170.
35 Vezi exemplele citate în Le Chamanisme, pp. 174-176.
36 Vezi exemplele citate în Le Chamanisme, pp. 180 sq.

fecunditatea, lumea „luminii", împotriva morţilor, bolilor, sterilităţii, nenorocului şi tărâmului „beznelor". E greu să ne imaginăm ce poate reprezenta un astfel de luptător pentru o societate arhaică. Este, în primul rând, certitudinea că oamenii nu sunt singuri în această lume stranie, împresurată de demoni şi de „forţele Răului", în afară de zei şi de fiinţe supranaturale, cărora li se aduc rugăciuni şi li se oferă sacrificii, există „specialişti ai sacrului", oameni în stare să „vadă" spiritele, să urce la Cer şi să se întâlnească cu ei, să coboare în Iad şi să se bată cu demonii, cu bolile şi moartea. Rolul esenţial al şamanului în apărarea integrităţii psihice a comunităţii se leagă mai ales de acest element: oamenii sunt asiguraţi că unul dintre ei e în stare să-i ajute în împrejurările critice provocate de fiinţele lumii invizibile. Este consolator şi reconfortant să ştii că un membru al comunităţii este în stare să vadă ceea ce este ascuns şi nevăzut pentru ceilalţi şi să dea informaţii directe şi precise cu privire la lumile supranaturale.
Datorită capacităţii sale de a călători în lumile supranaturale şi de a vedea fiinţele supraumane (zei, demoni) şi spiritele morţilor, şamanul a putut contribui într-o manieră hotărâtoare la cunoaşterea morţii. Probabil că un mare număr de trăsături ale „geografiei funerare", precum şi un mare număr de teme ale mitologiei morţii sunt rezultatul experienţelor extatice ale şamanilor. Priveliştile pe care le zăreşte, precum şi personajele pe care le întâlneşte în cursul călătoriilor sale extatice în lumea de dincolo sunt cu minuţie descrise de şamanul însuşi, în timpul transei sau după aceea. Lumea necunoscută şi terifiantă a morţii ia formă, se organizează în conformitate cu anumite moduri caracteristice; sfârşeşte prin a avea o structură şi, cu timpul, devine familiară şi acceptabilă. La rândul lor, cei ce sălăşluiesc în lumea morţii devin vizibili; ei capătă formă, îşi manifestă personalitatea, îşi descoperă chiar o biografie. Puţin câte puţin, lumea morţilor devine cognoscibilă şi moartea însăşi este valorizată, mai ales ca rit de trecere către un mod de a fi spiritual, în cele din urmă, relatările călătoriilor extatice ale şamanilor au drept rezultat o „spiritualizare" a lumii morţilor, îmbogăţind-o cu forme şi figuri prestigioase.
Aventurile şamanului în lumea de dincolo, încercările pe care le suportă în coborârile sale extatice în Infern şi în ascensiunile sale celeste ne amintesc de isprăvile eroilor din basmele populare şi de personajele literaturii epice. E foarte probabil ca un mare număr de „subiecte", de motive, de personaje, de imagini şi clişee ale literaturii epice să fie, în ultimă analiză, de origine extatică, în sensul că au fost împrumutate din istoriile şamanilor privind călătoriile şi întâmplările lor în tărâmurile supraumane. Astfel, de pildă, se istorisesc isprăvile eroului buriat Mu-monto, care descinde în Infern în locul tatălui său şi, reîntors pe pământ, povesteşte chinurile păcătoşilor. Tătarii au o literatură considerabilă în jurul acestui subiect. La tătarii din stepa Sajan, o tânără curajoasă, Kubaiko, coboară în Infern ca să aducă ţeasta fratelui ei, decapitat de un monstru. După multe aventuri, şi după ce asistă la diverse chinuri date pentru felurite păcate, Kubaiko

ajunge înaintea Suveranului Infernului. Acesta îi dă voie să ia ţeasta fratelui ei, dacă iese învingătoare dintr-o anumită încercare. Alte personaje din literatura epică tătărească trebuie să treacă şi ele prin atari încercări iniţiatice, implicând întotdeauna o coborâre în Infern37.

E posibil, de asemenea, ca euforia preextatică să fi constituit o sursă a poeziei lirice. Când îşi pregăteşte transa, şamanul bate în tobă, îşi cheamă spiritele ajutătoare, vorbeşte un „limbaj secret" ori „limbajul animalelor", imită ţipătul animalelor şi mai ales cântecul păsărilor. El sfârşeşte prin a dobândi o „stare secundă", ce declanşează creaţia lingvistică şi ritmurile poeziei lirice. Trebuie de amintit, de asemenea, caracterul dramatic al şedinţei şamanice, care constituie un spectacol fără egal în lumea experienţei zilnice. Demonstrarea abilităţilor magice (jocul cu focul şi alte „miracole") dezvăluie o altă lume, lumea fabuloasă a zeilor şi vrăjitorilor, lumea în care totul pare posibil, în care morţii revin la viaţă şi cei vii mor ca să învie apoi, în care

37 Cf. Le Chainanisme, pp. 177 sq.

7,

489

se poate dispărea într-o clipă, în care „legile naturii" sunt abolite şi în care o anume „libertate" supraumană este ilustrată şi făcută prezentă în mod uimitor. Se înţelege ecoul unui asemenea spectacol într-o comunitate „primitivă". „Miracolele" şamanice nu doar confirmă şi întăresc structurile religiei tradiţionale, ci stimulează şi hrănesc şi imaginaţia, fac să cadă barierele dintre vis şi realitatea imediată, deschid ferestre către lumile în care sălăşluiesc zeii, morţii şi spiritele38.

248. Religiile asiaticilor septentrionali şi ale fino-ugricilor

Economia acestei lucrări — care îşi propune să analizeze mai cu seamă creaţiile religioase — permite doar o prezentare sumară a religiilor ce caracterizează popoarele aparţinând grupurilor lingvistice paleosiberiană, uralică şi fino-ugrică. Nu că religiile lor ar fi lipsite de interes, dar multe din elementele caracteristice ale acestora (zei celeşti şi di i oţioşi, mitul scufundării cosmogonice şi radicalizarea sa „dualistă", şamanism) seamănă cu acelea ale popoarelor al tai ce.

Aşa, de pildă, se poate aminti zeul Es al ieniseienilor (keţii), nume care înseamnă, deopotrivă, „cer" şi „zeu celest" (cf. Tăngri). După Anutchin, Es este „nevăzut", în sensul că nimeni nu 1-a văzut vreodată; cel care îl vede orbeşte. Es este creatorul şi domnul Universului; el 1-a creat şi pe om. E bun şi atotputernic, dar nu se interesează de treburile omeneşti; „el lasă aceasta în seama spiritelor de mâna a doua, în seama eroilor şi a marilor şamani". El nu are cult; nu i se aduc jertfe, nu i se adresează rugăminţi. Totuşi, el ocroteşte lumea şi îi ajută pe oameni39. Kudju („Cerul") al iukaghirilor e un zeu binefăcător, dar nu joacă nici un rol în viaţa religioasă40. Koriacii îşi numesc Zeul Suprem „Cel de Sus", „Stăpânul din înalt", „Cel ce vede toate", „Cel ce este" etc.41, dar el e mai degrabă inactiv.

Cel mai important şi mai bine cunoscut pare să fie Num al samoiezilor. După cea mai veche sursă de informaţie (A. M. Castren), Num locuieşte în Cer, stăpâneşte vânturile şi ploile, vede şi ştie tot ce se petrece pe pământ; el îi răsplăteşte pe cei ce fac binele şi îi pedepseşte pe răufăcători42. Alţi observatori subliniază bunătatea şi puterea lui, dar adaugă că, după ce a făurit lumea, viaţa şi pe om, Num şi-a delegat puterile sale altor făpturi divine, inferioare. Ceva mai recent, Lehtisalo a

adus informații suplimentare; Num locuieşte în al şaptelea Cer, Soarele este ochiul său, el nu este reprezentat în imagini şi i se aduc jertfe de reni43. Cu prilejul evanghelizării samoiezilor (1825-1835), misionarii au distrus mii de „idoli" antropomorfi, unii cu câte trei şi şapte chipuri, întrucât, după majoritatea mărturiilor, Num nu avea imagini, s-a tras, pe bună dreptate, concluzia că aceşti idoli reprezentau strămoşi şi diverse spirite. Probabil însă că policefalia — trebuie să înțelegem prin aceasta facultatea de a vedea şi de a şti totul — a sfârşit prin a fi conferită Soarelui, principala manifestare a lui Num44.

Mitul cosmogonic cel mai popular este, ca peste tot în Asia Centrală şi Septentrională, „scufundarea" unei făpturi antropomorfe, auxiliar sau adversar al lui Dumnezeu. Num trimite, pe rând, lebede, gâşte, „scufundătorul polar" şi pasărea Iguru ca să-i aducă puțin pământ. Abia

38 Ibid.,pp. 395-397.

•19 Anutchin, tradus şi rezumat de I. Paulson, „Leş religions des Asiates septentrionaux", pp. 50 sq.

40 Jochelson, citat şi comentat de Paulson, pp. 53 sq.

41 Cf. Trăite', p. 65. Vezi ibid. alte exemple de „teonimii celeste" (la ceremuşi, ostiaci etc.).

42 A. M. Castren, Reiseerinnerungen, I, pp. 253 sq.

41 A. C. Schrenk şi Lehtisalo, rezumați de Paulson, pp. 61 sq.

44 Cf. R. Pettazzoni, L'otmiscienza di Dio, p. 383. Despre solarizarea zeilor celeşti, vezi Trăite, § 37.

aceasta din urmă izbuteşte să revină cu puțin lut în cioc. Când Num a creat Pământul, „de undeva" a venit un „bătrân" care i-a cerut voie să se odihnească. Num încuviințează în cele din urmă, dar dimineața îl zăreşte pe bătrân pe malul insulei nou răsărite gata s-o nimicească. Somat să plece, bătrânul cere — şi dobândeşte — atâta pământ cât poate prinde în vârful toiagului. Dispare în deschizătura făcută de vârful toiagului, după ce declară că va sălăşlui în ea de aici înainte şi că de acolo îi va răpi pe oameni. Uimit, Num îşi recunoaşte eroarea: el crezuse că bătrânul voise să se instaleze pe Pământ, nu dedesubt, în acest mit, Num nu mai este omniscient: el ignoră existența şi intențiile „bătrânului". (Spiritul Cel Rău care instaurează Moartea.) Unele variante, atestate la ceremişi şi voguli, subliniază caracterul „dualist" al Creației46. Dar „dualismul" este şi mai accentuat în legendele finezilor, estonienilor şi mordvinilor: Diavolul însuşi e cel care se scufundă, la porunca lui Dumnezeu, dar el ascunde puțin nămol în gură (şi făureşte în felul acesta munții şi mlaştinile)47.

în ce priveşte şamanismul, el prezintă, în linii mari, structura şamanismului asiatic pe care tocmai 1-am schițat (§§ 245-247). Creația literară de inspirație şamanică atinge apogeul în Finlanda, în Kalevala, epopeea națională compilată de Elias Lonnrot (prima ediție în 1832), personajul principal este Văinămoinen, „înțeleptul cel veşnic". De origine supranaturală, Văinămoinen este un extatic-vizionar înzestrat cu numeroase puteri magice; pe deasupra, el este poet, cântăreț şi harpist. Isprăvile lui, ca şi acelea ale tovarăşilor săi — fierarul Ilmarinen şi războinicul Lemminkăinen — amintesc în multe privințe isprăvile şamanilor şi ale vrăjitorilor-eroi asiatici48.

în societățile de vânători şi pescari, spiritele protectoare ale diverselor specii animale, precum şi

Stăpânii animalelor joacă un rol considerabil. Animalul e asemeni omului; fiecare animal are un suflet şi unele etnii (de exemplu, iukaghirii) cred că nu poţi ucide animalul înainte de a-i fi capturat sufletul49.
Etniile aino şi gilyak trimit sufletul ursului răpus spre ţara sa „de origine". Stăpânul fiarelor ocroteşte atât vânatul, cât şi pe vânători. Vânătoarea constituie prin ea însăşi un ritual destul de complex, căci vânatul e considerat ca înzestrat cu putere supranaturală50. Interesul acestor credinţe şi ritualuri rezidă în extremul lor arhaism (ele se întâlnesc şi în cele două Americi, în Asia etc.). Ele ne vorbesc despre solidaritatea mistică dintre om şi lumea animală, concepţie magico-religioasă atestată chiar de la vânătorii paleolitici (cf. § 2).
Este semnificativ că aceste credinţe în spiritele protectoare ale speciilor animale şi în Stăpânii sălbăticiunilor, credinţe aproape dispărute în culturile agricole, supravieţuiesc încă în Scandinavia. în plus, numeroase figuri supranaturale şi teme mitologice evidenţiind puterile magico-religioase ale animalelor se regăsesc în credinţele păstorilor şi mai cu seamă în folclorul agricultorilor, atât în restul Europei, cât şi al Asiei Occidentale. Acest fapt are o urmare importantă: el confirmă supravieţuirea concepţiilor arhaice în anumite societăţi rurale contemporane, cel puţin la începutul secolului al XX-lea.
45 Lehtisalo, rezumat în De Zalmoxis..., p, 101. Un alt mit samoied prezintă, de la început, antagonismul dintre Num şi Moarte (Ngaa), ibid., p. 102.
46 Cf. ibid., pp. 100-101.
47 Vezi variantele prezentate, ibid., pp. 86-88.
48 Cf. Martti Haavio, Văinămoinen, Eternal Suge, în special pp. 83 sq., 140 sq., 230 sq. Despre şamanismul ugricilor, cf. l-£ Chamanisme, pp. 182 sq.
49 Cf. I. Paulson, Die primitiven Seelenvorstellungen der nord-asiatischen Volker, pp. 174 sq.; id., „The Animal-Guardian", passim.
50 Cf. Eveline Lot-Falck, Leş rites de chasse chez iespeuptes siberiens, passim.; I. Paulson, „Leş religions des Asiates septentrionaux", pp. 71 sq.; id., „Leş religions des peuples finnois", pp. 170 sq.
491
Religiile Eurasiei antice
249. Religia bălţilor
Dintre cele trei popoare baltice — lituanienii, letonii şi vechii prusieni (sau prutenii) — cei din urmă, decimaţi după un lung război de convertire şi de cucerire de cavalerii teutoni, au sfârşit prin a dispărea, absorbiţi în masa de colonişti germani. Letonii şi lituanienii au fost, de asemenea, supuşi de germani şi, cel puţin nominal, convertiţi la creştinism în secolul al XlV-lea; totuşi, ei au reuşit să-şi menţină vechile tradiţii religioase. Abia începând din secolul al XVI-lea, misionarii luterani au pornit o campanie neîncetată împotriva păgânismului. Totuşi, etnografia şi folclorul bălţilor şi-au păstrat, în parte, moştenirea străveche şi constituie o sursă inegalabilă pentru cunoaşterea religiei tradiţionale51. Deosebit de importante sunt acele daina (scurte cântece de câte patru versuri), ritualurile legate de agricultură, căsătorie şi moarte, precum şi basmele populare. Geografia bălţilor a favorizat conservatorismul lor (să ne gândim la numeroasele credinţe şi obiceiuri arhaice care au supravieţuit în Pirinei, Alpi, Carpaţi şi Balcani). Acest lucru

nu exclude câtuşi de puţin influenţele venite de la vecini — germani, estoni, slavi — şi, în ultimele patru secole, influenţele creştinismului.

Deşi există unele diferenţe între panteonurile, concepţiile religioase şi practicile celor trei popoare baltice, le vom prezenta împreună, ca să uşurăm expunerea. De la început, e important să subliniem faptul că bălţii au păstrat numele vechiului zeu indo-european al cerului, deiwos: în letonă dievs, în lituaniană dievas, în prusiana veche deivas. După convertirea la creştinism, acelaşi teonim a fost folosit pentru a desemna pe Dumnezeul biblic, în folclorul religios leton, Dievs, tatăl familiei divine, locuieşte în casa lui pe un munte din Cer; el vizitează însă pământul şi ia parte la munca ţăranilor şi la sărbătorile sezoniere care îi sunt consacrate. Dievs a instaurat ordinea în lume şi el e cel ce hotărăşte soarta oamenilor şi veghează la viaţa lor morală52. Totuşi, Dievs nu este un Dumnezeu suprem, nici divinitatea cea mai importantă.

Zeul tunetului, Perkunas (în lituaniană) sau Perkuons (în letonă)53, stă şi el în Cer, dar coboară ades pe pământ ca să lupte cu Diavolul şi alţi demoni (trăsături ce trădează o influenţă creştină). Războinic de temut şi fierar al zeilor, el controlează ploile şi deci fertilitatea ogoarelor. în viaţa ţăranilor, Perkunas/Perkuons joacă rolul cel mai important şi lui i se aduc jertfe când e secetă ori epidemie. După o mărturie din secolul al XVI-lea, pe timp de furtună i se oferea o halcă de carne şi era implorat astfel: „O, zeule Perkunas, nu mă lovi, te rog, o, doamne; primeşte de la mine carnea aceasta". Ritual arhaic, practicat pe vreme de furtună de popoarele primitive în onoarea zeilor cereşti (cf. Trăite, § 14).

Un loc important în panteonul balt pare să fi fost ocupat de Zeiţa Soarelui, Saula (a cărei asemănare cu zeul vedic Surya a fost de mult remarcată). Ea este închipuită deopotrivă ca mamă şi fată tânără. Saula are, şi ea, o casă pe Muntele Cerului, lângă cea a lui Dievs. Uneori, cele două zeităţi se luptă între ele şi lupta lor ţine trei zile. Saula binecuvântează glia, îi ajută pe cei bolnavi, îi pedepseşte pe cei păcătoşi. Sărbătoarea ei cea mai de seamă este în vremea solstiţiului de vară54, în folclorul religios leton, Saula este soţia lui Meness, zeul lunii; acesta din urmă ar fi fost un zeu războinic. Tuturor acestor zeităţi celeste li se asociază caii; ele călătoresc până pe munţii Cerului şi coboară pe Pământ în căruţe.

51 Izvoarele scrise (Cronici, rapoarte ale misionarilor şi demnitarilor bisericii etc.) conţin uneori informaţii utile, dar trebuie consultate cu prudenţă. Majoritatea autorilor lor nu cunoşteau limbile baltice; în plus, ei prezentau „păgânismul" etnic prin prisma clişeelor propagandei şi istoriografiei creştine.

52 Vezi Harolds Biezais, Die Gottesgestalt de r Lettischen Volksreligion, mai ales pp. 90 sq., 182 sq.

•^ Perkunas e menţionat în Cronica lui Malala (1261) şi de mai multe ori de autorii creştini din secolul al XVI-lea. Despre Perkuons, vezi documentele şi analiza critică la H. Biezais, Die himmlische G otlerfamilie der alten Letten,p. 92 sq., 103 sq.

54 Vezi H. Biezais, Die himmlische Gdtterfamilie der alten Letten, pp. 183 sq., 303 sq. (cultul Saulei).

Majoritatea zeităţilor chtoniene sunt zeiţe. Mama-Pământ se numeşte Zemen mate la letc şi Zemyna Ja lituanieni; aceştia din urmă cunosc şi un „Domn al Pământului", Zemepaîis. E

numărul „Mamelor" este mare; de pildă, Muma pădurii (Meza mate; în lituaniană Medein se multiplică prin emanație într-o Mumă a grădinilor, Mumă a ogoarelor, a golfurilor, a florile a ciupercilor etc. Acelaşi proces se reîntâlneşte Ja zeitățile acvatice (Muma polii, a vânturilor etc Cum remarcase deja Usener55, proliferarea unor atari entități mitologice reaminteşte un fenome caracteristic religiei romane (cf. § 163). La letoni cea mai importantă zeiță este Laima (de i rădăcina verbala laime, „şansă", „noroc"). Ea este prin excelență o divinitate a destinului; e hotărăşte soarta oamenilor la naştere. Dar Laima guvernează şi căsătoria, belşugul recolte: prăsirea animalelor, în ciuda sincretismului cu Fecioara Măria, Laima reprezintă o figur; religioasă arhaică, aparținând probabil celui mai vechi stadiu al păgânismului leton56.
înainte de convertirea Ja creştinism, cultul public se practica mai ales în păduri. Anumit copaci, anumite izvoare sau anumite locuri erau considerate sacre, locuite de zei; prin urmare apropierea de ele era interzisă. Comunitatea aducea sacrificii în locuri descoperite, în tufişuri sau în alte locuri sacre. Coliba din lemn era, de asemenea, un spațiu sacru, ca şi „colțul sfânt" al caselor. Cât priveşte templele propriu-zise, informațiile noastre sunt destul de sumare. Săpăturile au scos la lumină urme de sanctuare, clădite din lemn, în formă de cerc, cu diametrul de vreo cinci metri; în centru se afla aşezată statuia zeului.
în privința existenței unei clase sacerdotale plutim în aceeaşi incertitudine. Izvoarele dau ştire despre „vrăjitori", ghicitori şi extatici; prestigiul lor era considerabil. Tratatul, impus în 1249 de cavalerii Ordinului Teutonic vechilor prusieni — e vorba de primul document scris privitor la religia bălților — îi obliga pe învinşi să nu mai incinereze sau îngroape pe cei morți cu cai ori slujitori, cu arme, veşminte sau alte obiecte de preț57, să nu mai aducă jertfe după strânsul recoltei zeului Curche,nici al tor zei; şi să nu-i mai consulte pe barzii vizionari (tulissones sau ligas'chones), care îi slăvesc pe cei morți la ospețele funerare şi pretind că i-au văzut zburând călare pe cai spre lumea cealaltă.
Putem recunoaşte în „barzii vizionari" o clasă de extatici şi de magicieni similară şamanilor din Asia. E foarte probabil că la sfârşitul „ospețelor funerare" ei călăuzeau sufletul celui mort spre lumea de dincolo. La bălți, ca peste tot, de altfel, autoritățile eclesiaslice considerau tehnicile extatice şi practicile magice inspirate de Diavol. Dar extazul şi teriomorfia extatică constituie, de obicei, o operație religioasă (sau de „magie albă"): şamanul ia forma unui animal ca să lupte cu spiritul cel rău. O credință analoagă este atestată la lituanienii din secolul al XVII-lea: acuzat de Jycantropie, un bătrân recunoaşte că este vârcolac, şi că în nopțile de Sfântul Luciliu, de Rusalii şi de Sânziene, el şi tovarăşii Jui, transformați în lupi, ajungeau pe jos „la capătul mării" (i.e, în Iad) şi se luptau cu Diavolul şi cu vrăjitorii. Vârcolacii, a explicat bătrânul, se preschimbau în lupi şi coborau în Infern ca să recâştige bunurile furate de vrăjitori — vite, grâu şi alte roade ale pământului, în ceasul morții, sufletele vârcolacilor urcă la Cer, în timp ce Diavolul ia cu sine pe acelea ale vrăjitorilor. Vârcolacii sunt „câinii Jui Dumnezeu". Fără intervenția lor activă, Diavolul ar pustii pământul58.
Asemănarea dintre riturile funerare şi cele de nuntă constituie încă o dovadă a arhaismului balt. O atare solidaritate rituală dintre nuntă şi moarte se mai păstra încă Ja începutul secolului
55 Cf. H. Usener, Die Gotternamen, pp. 79-122.
56 Vezi studiu] comparativ al iui H. Biezais, Die Hauplgottinnen der allen Letten, mai ales pp.

179-275. Privitor la sincretismul cu Fecioara Măria, ibid., pp. 279 sq.
•ţ7 Acest obicei arhaic (el este atestat în protoistoria Mesopotamiei, a Chinei, a sciţilor etc.J a persistat totuşi până în secolul al XV-lea.
58 Vezi izvoarele în Occultisme, sorcellerie et mode s culturelles, pp. 103—105.

în România şi în Peninsula Balcanică. La fel de străveche este credinţa că Dievs, Saula şi Laima se îmbracă adesea în straie ţărăneşti şi îi însoţesc pe ţărani la câmp, credinţă atestată şi în folclorul sud-est european.
în concluzie, trăsăturile caracteristice ale religiei balte sunt: 1) existenţa mai multor familii de zei; 2) rolul dominant al zeităţilor soarelui şi furtunii; 3) importanţa zeiţelor naşterii şi destinului (Laima), a divinităţilor telurice şi a ipostazelor lor; 4) concepţia despre o luptă ritualică, săvârşită în transă, între „magicienii buni", devotaţi lui Dumnezeu, şi vrăjitori, slujitori ai Diavolului. In ciuda sincretismului creştin, aceste forme religioase sunt arhaice; ele provin fie din moştenirea indo-europeană (Dievs, Perkunas, Saula), fie din substratul eurasiatic (Laima, Zemen mâţe). Religia baltă — la fel ca şi aceea a slavilor şi a popoarelor fino-ugrice — prezintă un mare interes tocmai pentru că arhaismul ei poate fi pus în lumină cu ajutorul etnografiei şi folclorului, într-adevăr, aşa cum arată Marija Gimbutas, ramura precreştină a folclorului balt „este atât de veche, încât urcă fără îndoială în vremile preistorice, cel puţin până în epoca fierului sau chiar, în ceea ce priveşte unele elemente, cu mai multe milenii înainte"59.
250. Păgânismul slav
Slavii şi bălţii sunt ultimele popoare ariofone care pătrund în Europa. Dominaţi pe rând de sciţi, sarmaţi şi goţi, slavii sunt constrânşi să locuiască vreme de mai bine de o mie de ani un teritoriu limitat între Nistru şi Vistula. Dar, începând cu secolul al V-lea, devastarea Europei de către huni, bulgari şi avari a înlesnit revărsarea populaţiilor slave şi instalarea lor treptată în Europa Centrală şi Orientală60. Numele lor — sclavini — e atestat pentru prima oară în secolul al Vl-lea. Săpăturile au adus numeroase informaţii despre civilizaţia materială şi despre unele obiceiuri şi credinţe religioase ale slavilor sălăşluind în Rusia şi regiunea baltă, însă unicele izvoare scrise privind religia vechilor slavi sunt posterioare instalării creştinismului; chiar când sunt valabile, ele ne prezintă o etapă decadentă a păgânismului etnic. Totuşi, aşa cum vom vedea în curând, o analiză atentă a riturilor şi credinţelor populare ne permite să sesizăm unele trăsături specifice religiozităţii slave originare.
O informaţie preţioasă ne este furnizată de Helmond în a sa Chronica Slavorum, scrisă între 1167 şi 1172. După ce citează numele şi funcţiile câtorva zei, pe care îi vom prezenta îndată, Helmond afirmă că slavii nu neagă existenţa unui „singur zeu în cer", ci consideră că acest zeu „se interesează doar de treburile cereşti", abandonând cârmuirea lumii zeităţilor inferioare, procreate de dânsul, Helmond numeşte acest Dumnezeu prepotens şi deus deorum, dar el nu e un Dumnezeu al oamenilor: el domneşte peste ceilalţi zei şi nu mai are nici un raport cu Pământul61. E vorba deci de un Zeu celest, devenit deus otiosus, proces pe care 1-am arătat mai sus la popoarele altaice şi fino-ugrice; şi e atestat, de asemenea, şi la indo-europeni (cf. vedicul Dyaus, § 65).

în ce priveşte ceilalţi zei, lista cea mai completă se află în Cronica din Kiev, zisă Cronica luiNestor, redactată în secolul al XH-lea. Cronicarul evocă succint (şi cu indignare) păgânismul triburilor ruseşti în epoca marelui prinţ Vladimir (978-1015). El citează şapte zei — Per un, Voios, Khors, Dajbog, Stribog, Simarglu şi Mokoş — şi afirmă că „poporul le aducea jerfe [...], le aducea fiii si fiicele sale si le sacrifica acestor demoni..."62.

59 Marija Gimbutas, „The ancient religion of the Balts", p. 98. O asemenea interpretare a folclorului unii savanţi nu o împărtăşesc. Vezi controversa privind valoarea arhaică a cântecelor daina, în Tabloul problemelor, § 249.

60 Unele grupuri slave făceau parte din hoardele lui Attila; cf. M, Gimbutas, The Slavs, pp. 98 sq.

61 Helmond (cea 1108-1177), Chronica Slavorum, I, cap. 83.

62 Pasajele sunt traduse de A. Briickner, Mitologia Slava, pp. 242-243, şi Die Slawen, pp. 16—17.

Graţie acestor informaţii suplimentare, s-a putut reconstitui, cel puţin parţial, structura şi funcţia unora din aceşti zei. Perun era cunoscut de toate triburile slave; amintirea lui se regăseşte în tradiţiile populare şi în toponimie. Numele său e indo-european (de la rădăcina per/perk, „a lovi", „a face să se spargă") şi indică un zeu al furtunii, asemănător vedicului Parjanya şi haitului Perkunas. Probabil că el semăna cu Perkunas — reprezentat ca un bărbat înalt şi puternic, cu barbă roşie, cu o secure sau un ciocan, cu care alunga duhurile rele. Un oarecare trib germanic îl identifica pe Perun cu Thorr. Etimonul său se afla în piorun, cuvânt polonez care desemnează trăsnetul şi fulgerele, precum şi în numeroase locuţiuni ale popoarelor slave63. Copacul consacrat lui era stejarul, la fel ca şi la alţi zei ai furtunii din Europa precreştină. Potrivit istoricului bizantin Procopius, i se jertfeau cocoşi şi, cu prilejul marilor sărbători, tauri, urşi sau ţapi. în folclorul creştin, Perun a fost înlocuit de Sfântul Ilie, închipuit ca un bătrân cu barbă albă, străbătând cerul într-un car de foc.

Voios, sau Veles, zeu al vitelor cornute, îşi găseşte paralele în lituaniană (Velnias, care înseamnă azi „diavol", şi vel, „umbra morţii") şi în celtică (Tacit vorbeşte de Veleda, prorocită celţilor)64. După Roman lakobson65, el derivă din panteonul comun indo-european si poate fi comparat cu Varuna. Khors este un teonim împrumutat din iranianul Khursid, personificarea Soarelui. Tot de origine iraniană este Simarglu; Jakobson îl apropie de persanul Simurgh, grifonul divin. Slavii 1-au împrumutat probabil de la sarmaţi, care îl cunoşteau sub numele de Simarg.

Etimologic, Dajbog, înseamnă „dătătorul de bogăţii" (slavul daţi, „a da", bogu, „bogăţie", dar şi „zeu", adică izvor al bogăţiei). Acest zeu a fost identificat şi el cu Soarele, în ce priveşte pe Stribog, nu se ştie aproape nimic despre el; un vechi text rusesc, Cântec despre oastea M Igor, afirmă că nepoţii şi nepoatele lui sunt vânturile66. Mokoş, ultima zeitate menţionată de Cronica lui Nestor, era probabil o zeiţă a fertilităţii, în secolul al XVH-lea, preoţii ruşi îi întrebau pe ţărani: „Ai fost la Mokoş?" Cehii îl invocau în timp de secetă67. Anumite izvoare medievale îl menţionează pe zeul Rod (teonim înrudit cu verbul rodiţi, „a naşte", precum şi rojeniţa („mamă, matcă, soartă"), zâne analoage Nomelor scandinave. Probabil că rojeniţele sunt epifanii sau

ipostaze ale vechii Zeițe-Mamă chtoniană, Mați sîra zemlia („Mama Țărână-jilavă"), al cărei cult a supraviețuit până în secolul al XlX-lea.

Se cunosc, de asemenea, vreo cincisprezece nume de zei din regiunile baltice, unde păgânismul slav s-a menținut până în secolul al XH-lea. Cel mai important era Svantevit (Svetovit), zeul patron al insulei Riigen, care îşi avea sanctuarul la Arkona şi a cărui statuie măsura opt metri68. Rădăcina svet însemna la început „putere", „a fi puternic". Svetovit era deopotrivă zeul războinic şi protectorul ogoarelor, în aceeaşi insulă erau venerați Jarovit, Rujevit şi Porovit. Numele primilor doi indică o funcție calendaristică: Jaro (solidar cujaru, „tânăr, focos, îndrăzneț") înseamnă „primăvară"69; ruenu este numele lunii de toamnă, când se împerechează animalele tinere: pora înseamnă „mijlocul verii".

63 Vezi exemplele citate de Gasparini, // matriarcato slavo, pp. 537 sq.

64 Veles este atestat în demonologia creştină a secolelor XV-XVI şi se păstrează în toponimie, M. Gimbutas, op. cit., p. 167; id., „The Lithuanian God Velnias", pp. 87 sq.

65 Cf. „The Slavic God Veles and his Indo-European cognates"; dar vezi şi Jaan Puhvel, „Indo-European Structure of the Baltic Pantheon", p. 85.

66 Etimologia sa nu e sigură; s-a propus radicalul slav *srei, „culoare", sau iranianul *srira, „frumos", epitet obişnuit pentru vânt, dar care sugerea/ă şi strălucirea Soarelui; cf. M. Gimbutas, The Slavs, p. 164.

67 A. Briickner, Mitologia Slava, pp. 141 sq.

68 Templul a fost distrus în 1168. Alte sanctuare din insula Riigen, precum şi un templu înălțat pe colina de la Riedegost (Rethra) au fost distruse în secolele XII şi XIII, în timpul campaniilor de convertire forțată la creştinism.

69 Preotul lui Jarovit proclama în numele acestuia: „Eu sunt zeul vostru, care creşte iarba pe câmpuri şi frunza în păduri. Roadele ogoarelor şi bogăția pădurilor şi toate lucrurile folositoare omului sunt în puterea mea" (Helmond, Chronica Slavorum, III, 4).

„>«*£•.
j'jrte,

Policefalia se întâlneşte la unele popoare indo-europene (de exemplu, tricefalul galez, „cavalerul trac" cu două sau trei capete etc.), dar este atestată şi la fino-ugrici (§ 248), cu care protoslavii prezintă numeroase analogii. Semnificația policefaliei este evidentă: ea exprimă atotvederea divină, atribut specific zeilor cerului, dar şi divinităților solare. Se poate presupune că zeul suprem al slavilor occidentali — sub diversele sale forme (Triglav, Svantevit, Rujevit) — era o divinitate solară70. Să amintim că la slavii orientali, Khors şi Dajbog erau identificați cu Soarele. Un alt zeu, Svarog (la slavii occidentali Svarozic), era tatăl lui Dajbog; el era considerat de Thietmar von Merseburg (începutul secolului al Xl-lea) drept zeu suprem (primus Zuararasci dicitur}. Potrivit tradiției, focul — atât cel ceresc, cât şi cel casnic — era fiul lui Svarog. în secolul al X-lea, călătorul arab Al-Masudi scria că slavii adorau soarele; ei aveau un templu cu o deschidere în dom ca să poată fi observat răsăritul soarelui71. Totuşi, în credințele şi obiceiurile popoarelor slave luna (de genul masculin) joacă un rol mai important decât soarele (neutru,

probabil derivat de la un substantiv feminin). Lunii, numită „tată" şi „moş", i se aduc rugăciuni pentru dobândirea de belşug şi sănătate şi bocete cu prilejul eclipselor72.

251. Riturile, miturile şi credinţele vechilor slavi

Ar fi zadarnic să se încerce reconstituirea istoriei religiei slave. Se pot totuşi deosebi principalele straturi şi preciza aporturile lor la edificarea spiritualităţii slave, în afara moştenirii indo-europene şi a influenţelor fino-ugrice şi iraniene, se pot identifica straturi şi mai arhaice. Adoptarea vocabulei iraniene bog („bogăţie", dar şi „zeu") a înlocuit teonimul indo-european deivos, păstrat de bălţi (cf. § 248). Am semnalat mai sus alte împrumuturi de origine iraniană73, în ce priveşte similarităţile cu credinţe şi obiceiuri ale fino-ugricilor, ele pot fi explicate fie prin contacte în timpul protoistoriei, fie prin derivarea lor de la o tradiţie comună. De exemplu, s-au evidenţiat analogii între structura sanctuarelor slavilor occidentali şi ale fino-ugricilor şi asemănarea dintre reprezentările lor policefale de zeităţi şi spirite74. Un obicei panslav, necunoscut indo-europenilor, este dubla îngropare75. După trei, cinci sau şapte ani, se dezgroapă vasele, se spală şi se înfăşoară într-un ştergar (ubrus); acesta este adus în casă şi aşezat pentru o scurtă vreme în „colţul sacru", acolo unde stau pe perete icoanele. Valoarea magico-religioasă a acestui ştergar se datorează contactului cu craniul şi cu oasele morţilor. La început, se aşezau în „colţul sacru" o parte din osemintele exhumate. Acest obicei, extrem de arhaic (e atestat în Africa şi în Asia), se regăseşte la finezi76.

O altă instituţie slavă care nu e cunoscută de indo-europeni este snohacestvo, adică dreptul socrului de a se culca cu logodnicele fiilor lui puberi şi cu nurorile sale când soţii lipseau prea mult de acasă. Otto Schrader comparase snohacestvo cu practica indo-europeană adiutor matrimonii. Dar, la indo-europeni, transferul temporar al fiicei sau al soţiei era efectuat de

70 Cf. R. Pettazzoni, L'onnlscienza di Dio, pp. 343 sq. Această ipostază este întărită de rolul calului sacru în divinaţie.

71 Cf. F. Haase, Volksglauhe und Brauchtum der Ostxlaven, p. 255.

72 Vezi documentaţia adunată de Evel Gasparini, // matriarcato slavo, pp. 597 sq.

73 Să adăugăm termenul rai care, înainte de a exprima noţiunea creştină de „Paradis", avea aceeaşi semnificaţie ca şi bog („bogăţie").

74 Vezi documentarea la E. Gasparini, // matriarcato slavo, pp. 553-579 sq. Dar, aşa cum am văzut mai sus, policefalia e atestată şi la alte popoare indo-europene.

75 Ea se întâlneşte doar la popoarele influenţate de slavi: germani, români şi alte popoare sud-est europene.

76 Cf. E. Gasparini „Studies în Old Slavic Religion: Ubrus"; id., Matriarcato Slavo, pp. 597-630.

către tată sau de către soţ, care îşi exercitau astfel autoritatea paternă sau maritală; transferul nu era săvârşit fără cunoştinţa sau împotriva voinţei soţului77.

Nu mai puţin caracteristică este egalitatea în drepturi în comunităţile vechilor slavi, întreaga comunitate era învestită cu puteri depline; prin urmare, hotărârile trebuiau luate în unanimitate. La început, vocabula mir însemna atât adunarea obştei, cât şi unanimitatea hotărârilor ei; aşa se explică de ce mir a ajuns să însemne pace şi lume totodată. După Gasparini, termenul mir

oglindeşte o perioadă în care fiecare membru al comunităţii —femeile şi bărbaţii, deopotrivă — aveau aceleaşi drepturi78.
Ca şi la alte etnii europene, folclorul religios, credinţele şi obiceiurile slave păstrează o mare parte din moştenirea păgână mai mult ori mai puţin creştinată79. Un interes deosebit se leagă de concepţia panslavă de Spirit al pădurii (rusescul leşî, bielorusul leşuk etc.), care asigură vânătorilor vânatul necesar. E vorba de un tip arhaic de divinitate: Stăpânul animalelor (cf. § 4). Lesî a ajuns apoi ocrotitorul turmelor. La fel de veche este credinţa că anumite spirite ale pădurii (domovoi) pătrund în case la construirea lor. Aceste spirite, bune sau rele, se instalează mai ales în stâlpii de lemn care susţin clădirile.
Mitologia populară ilustrează şi mai clar supravieţuirea vechilor concepţii precreştine. Nu vom cita decât un singur exemplu, cel mai cunoscut şi mai semnificativ însă: mitul plonjonului cosmogonic, răspândit, am văzut (§ 244), în toată Asia Centrală şi Septentrională, într-o formă mai mult ori mai puţin creştinată, el se regăseşte în legendele popoarelor slave şi sud-est europene. Mitul urmează schema bine ştiută; pe întinsul Mării Primordiale, Dumnezeu îl întâlneşte pe Diavol şi îi porunceşte să se scufunde în adâncul apelor şi să aducă la suprafaţă nămol ca să făurească Pământul. Dar Diavolul păstrează puţin nămol (sau nisip) în gură ori în mână şi când Pământul începe să crească aceste câteva grăunţe devin munţi şi mlaştini. O caracteristică a versiunilor ruseşti este ivirea Diavolului şi, în unele cazuri, a lui Dumnezeu sub forma unei păsări de apă. Or, ornitomorfia Diavolului este o trăsătură de origine central-asiatică. în „Legenda mării Tiberiadei" (apocrifă din care se păstrează manuscrise din secolele al XV-lea şi al XVI-lea), Dumnezeu, care zbura în văzduh, 1-a zărit pe Satanail sub formă de pasăre de apă. într-o altă versiune, Dumnezeu şi Diavolul sunt raţe scufundătoare de culoare albă şi neagră80.
Comparate cu variantele central-asiatice ale aceluiaşi mit cosmogonic, versiunile slave şi sud-est europene accentuează dualismul Dumnezeu-Diavol. Unii erudiţi au interpretat această concepţie a unui Dumnezeu care făureşte Lumea cu ajutorul Divolului ca fiind expresie a unor credinţe bogomilice. Dar această ipoteză întâmpină dificultăţi. Mai întâi, nu întâlnim acest mit în nici un text bogomilic, în plus, mitul nu este atestat în regiunile unde bogomilismul s-a menţinut timp de veacuri (Serbia, Bosnia, Herţegovina, Ungaria)81. Pe de altă parte, variante au fost culese în Ucraina, în Rusia şi în regiunile baltice, unde credinţele bogomilice n-au pătruns niciodată, în sfârşit, am văzut (pp. 481 sq.), atestarea cea mai deasă a mitului se găseşte la popoarele din Asia Centrală şi Septentrională. S-a presupus o origine iraniană, dar mitul

77 Cf. Matriarcato Slavo, pp. 5 sq. Gasparini aminteşte alte trăsături non-indo-europene; căsătoriile matrilocale (pp. 232 sq.), existenţa — cel puţin la slavii meridionali — a unui clan materna! (252 sq.), întoarcerea periodică a soţiei la rudele ei (299 sq.).
78 Cf. Matriarcato Slavo, pp. 472 sq.
79 Vezi documentele prezentate şi analizate de E. Gasparini, op. cit., pp. 493 sq., 597 sq.
80 Vezi, De Zaltnoxis â Gengis-Khan, pp. 97 sq. (trad. românească, pp. 104 sq. — nota trad.).
81 El este, de asemenea, necunoscut în Germania şi în Occident, în timp ce katharii şi patarinii au răspândit până în Franţa meridională, în Germania şi în Pirinei numeroase motive folclorice de origine manicheană şi bogomilică; cf. De Zatmoxis, pp. 93 sq. (trad. românească, pp. 100 sq. — nota trad.).

scufundării cosmogonice nu este cunoscut în Iran82, în plus, aşa cum am semnalat (p. 481), variante ale acestui mit se întâlnesc în America de Nord, în India ariană şi preariană şi în Asia de Sud-Est.

Pe scurt, e vorba de un mit arhaic, de mai multe ori reinterpretat şi revalorizat. Circulația sa considerabilă în Eurasia şi în Europa de Centru şi de Sud-Est arată ca răspundea unei necesități profunde a sufletului popular. Pe de o parte, dând seama de nedesăvârşirea Lumii şi de existența Răului, mitul îl desolidariza pe Dumnezeu de cele mai grave neajunsuri ale Creației. Pe de altă parte, ei revela aspecte ale lui Dumnezeu care bântuiseră şi imaginația religioasă a omului arhaic: caracterul său de deus otiosus (pus în evidență mai ales în legendele balcanice); se explicau, astfel, contradicțiile şi suferințele vieții umane şi camaraderia sau chiar prietenia lui Dumnezeu cu Diavolul.

Am insistat asupra acestui mit din mai multe motive, întâi de toate — în versiunile sale europene —, el constituie un mit total: el narează nu numai crearea Lumii, ci explică şi originea Morții şi a Răului, în plus, dacă se ține seama de toate variantele sale, acest mit ilustrează un proces de radicalizare „dualistă" care se poate compara cu alte creații religioase analoage (cf. India § 195; Iranul, §§ 104,213). însă de această dată avem de-a face cu legende folclorice, oricare le-ar fi, de altfel, originea. Altfel spus, studiul acestui mit ne permite să sesizăm anumite concepții ale religiozității populare. Multă vreme după convertirea lor la creştinism, popoarele Europei Orientale justificau, prin intermediul acestui mit, situația actuală a lumii şi condiția noastră umană. Existența Diavolului nu a fost niciodată contestată de creştinism. Dar rolul Diavolului în cosmogonie a fost o inovație „dualistă", care a asigurat enormul succes şi prodigioasa circulație a acestor legende.

Este greu să precizăm dacă vechii slavi împărtăşeau alte concepții dualiste de tip iranian sau gnostic. Pentru subiectul nostru, e de ajuns să arătăm, pe de o parte, continuitatea structurilor mitico-religioase arhaice în credința popoarelor Europei creştine şi, pe de alta parte, importanța, pentru istoria generală a religiilor, a revalorizărilor, efectuate la nivel folcloric, a unei moşteniri religioase imemoriale.

82 Totuşi, se regăsesc în tradițiile iraniene care trec drept zurvanite (cf. § 213) două motive constitutive: fraternitatea Dumnezeu (Hristos)-Satana şi, în legendele balcanice, inerția mentală a lui Dumnezeu după ce a creat Lumea; cf. De Zalmoxis, pp. 109 sq. (trad. românească, pp. 115 sq. — nota trad.).

BISERICILE CREŞTINE ÎNAINTE DE CRIZA ICONOCLASTĂ (SECOLELE VIII-IX)

252. Roma non pereat. ..

„Sfârşitul Antichității, scrie Hugh Trevor-Roper, căderea definitivă a marii civilizații mediteraneene a Greciei şi Romei constituie una din problemele cele mai importante ale istoriei europene. Nu există un consens privind cauzele — şi nici măcar data — începutului declinului. Tot ce se poate constata este un proces lent, fatal, aparent ireversibil, care pare să înceapă în Europa Occidentală în secolul al V-lea"1.

Printre cauzele decăderii Imperiului şi prăbuşirii lumii antice s-a invocat — şi se mai invocă şi

acum — creştinismul; mai exact, promovarea lui la rangul de religie oficială în stat. Nu vom aborda aici această problemă grea şi delicată. E de ajuns să amintim că, dacă creştinismul nu încuraja talentul şi virtuțile militare, polemica antiimperială a primilor apologeți creştini şi-a pierdut mobilurile după convertirea lui Constantin (cf. § 239). în plus: hotărârea lui Constantin de a adopta creştinismul şi de a construi o nouă capitală pe țărmul Bosforului a făcut posibilă păstrarea culturii clasice greco-latine2. Dar, desigur, aceste urmări benefice ale creştinării Imperiului le scăpau contemporanilor, în august 410, Alaric, comandantul goților (el însuşi creştin, dar adept al ereziei lui Arius), a cucerit şi a jefuit Roma, masacrând o parte a populației. Din punct de vedere militar şi politic, evenimentul, în pofida gravității sale, nu reprezenta o catastrofă, deoarece capitala era la Milan. Dar vestea a zguduit Imperiul de la un capăt la altul. Aşa cum era de prevăzut, elita religioasă şi mediile culturale şi politice ale păgânismului au explicat acest dezastru fără precedent prin abandonarea religiei romane tradiționale şi prin adoptarea creştinismului3.

Tocmai ca să răspundă unei atari acuzații, Augustin, episcopul din Hippo, a redactat între 412 şi 426 cea mai importantă lucrare a lui, De Civiiate De i contra paganos. E vorba, mai întâi, de o critică a păgânismului, altfel spus a mitologiilor şi instituțiilor religioase romane, urmată de o teologie a istoriei care a influențat profund gândirea creştină occidentală, în fapt. Augustin nu se ocupă de istoria universală aşa cum era înțeleasă în epocă. Dintre imperiile Antichității nu citează decât Asiria şi Roma (de exemplu, XVIII, 27,33). în pofida multitudinii subiectelor abordate şi a marii sale erudiții, Augustin e obsedat doar de două evenimente, care, pentru el, în calitate de creştin, au inaugurat şi orientat Istoria: păcatul lui Adam şi răscumpărarea omului de către Hristos. El respinge teoria eternității lumii şi a eternei reîntoarceri, dar nu se

1 Hugh Trevor-Roper, The Rise ofChristian Europe, p. 33.

2 Cine ar fi putut prevedea ce s-ar fi întâmplat cu lumea şi cu creştinismul, dacă Imperiul roman n-ar fi devenit creştin sau dacă Constantinopolul nu ar fi păstrat dreptul roman şi cultura grecească în epoca barbarilor si a cuceririi musulmane? Redescoperirea dreptului roman în secolul al XH-lea a marcat o dată importantă în resurgența Europei. Dar dreptul roman redescoperit era dreptul păstrat în ampla compilație bizantină a lui lustinian (ihid., pp. 33-35). Tot astfel, redescoperirea în secolul al XV-lea a operelor antice greceşti a produs Renaşterea.

3 Ve/.i P. de Labriolle, La reaction pai'enne: Walter Emil Kaegi, B\zcintium and îhe Decline of Rome. pp. 59 sq., 99 sq.

osteneşte să le combată. Lumea a fost creată de Dumnezeu şi va avea un capăt, deoarece timpul este linear şi finit. După căderea originară, singura noutate de seamă a fost întruparea. Adevărul, deopotrivă istoric şi salvific, a fost revelat în Biblie, căci destinul poporului evreu arată că Istoria are un sens şi urmează un țel precis: salvarea oamenilor (IV, 3; V, 12,18,25 etc.). Pe scurt, Istoria se prezintă ca lupta dintre urmaşii spirituali ai lui Abel şi cei ai lui Cain (XV, 1).

Augustin distinge şase epoci: 1) de la Adam la Potop; 2) de la Noe la Avraam; 3) de la Avraam la David; 4) de la David până la Exil; 5) de la Exil la lisus Hristos. A şasea epocă va ține până la a doua venire a lui Hristos4. Toate aceste perioade istorice participă la civitas terrena, ce a început

cu crima lui Cain şi căreia i se opune civitas Dei. Cetatea oamenilor, călăuzindu-se de vanitas, este temporală şi pieritoare şi se perpetuează prin naştere naturală. Cetatea divină, eternă şi nepieritoare, iluminată de veritas, constituie locul în care se săvârşeşte regenerarea spirituală, în lumea istorică (saeculum), drepții, precum Abel, sunt peregrini în drumul lor spre mântuire, în cele din urmă, misiunea — şi justificarea — Imperiului roman este de a menține pacea şi dreptatea, pentru ca Evanghelia să se răspândească peste tot în lume5. Augustin nu împărtăşeşte părerea unor autori creştini care legau prosperitatea Imperiului de progresele Bisericii. El nu încetează să repete ideea că creştinii nu trebuie decât să aştepte victoria finală a Cetății Divine împotriva celei terestre. Acest triumf nu se va petrece într-un timp istoric, aşa cum credeau chiliaştii şi milenariştii. Ceea ce înseamnă că, şi dacă întreaga lume se converteşte la creştinism, Pământul şi Istoria nu vor fi prin aceasta transfigurate. Este semnificativ faptul că ultima carte din De Civitate Dei (XXII) este dedicată învierii trupurilor...
în ce priveşte jefuirea Cetății de către Alaric, Augustin aminteşte că Roma a cunoscut dezastre asemănătoare şi în trecut; el insistă, de asemenea, asupra faptului ca romanii au înrobit şi exploatat numeroase popoare, în tot cazul, aşa cum proclamă Augustin într-o faimoasă predică: Roma nonpereat si Romani non pereant! Altfel spus, calitatea oamenilor asigură permanența unei instituții şi nu invers.
Când în 425, cu cinci ani înainte de moarte, Augustin termina De Civitate Dei, „sacrilegiul" lui Alaric era uitat, dar Imperiul de Apus se apropia de sfârşitul lui ineluctabil. Lucrarea Sfântului Augustin a fost salutară, mai ales pentru creştini, care, în următoarele patru secole, vor trebui să asiste la dispariția Imperiului şi la „barbarizarea" Europei Occidentale. De Civitate Dei a retezat din rădăcină solidaritatea dintre Biserică şi Imperiul roman muribund. Deoarece adevărata vocație a creştinului este mântuirea şi unica lui certitudine este triumful final şi definitiv al acestei Civitas Dei, toate dezastrele istorice se dovedesc, în ultimă instanță, lipsite de semnificație spirituală.
în vara anului 429 şi primăvara anului 430, vandalii, care tocmai trecuseră Gibraltarul, devastară Mauritania şi Numidia. Ei ocupau încă Hippo când Augustin s-a stins, la 28 august 430. Un an după aceea, oraşul a fost evacuat şi parțial incendiat. Africa romană încetase să mai existe.
253. Augustin : de la Tagasta la Hippo
Ca şi în cazul la mulți alți întemeietori de religii, sfinți sau mistici (de exemplu, Buddha, Mahomed, Sfântul Pa vel, Milarepa, Ignațiu de Loyola etc.), biografia Sfântului Augustin ne
4 Dar Augustin se abține să speculeze cu privire la data Parousiei, pe care compatriotul său Lactanțiu (240—320) o anunțase pentru anul 500.
5 C/V. Dei, XVIII, 46. După Augustin, statele şi împărații nu sunt lucrarea Diavolului; totuşi, ele sunt un efect al erorii originare.

ajută să înțelegem unele dimensiuni ale geniului lui. Născut în 354 la Tagasta, un orăşel din Africa romană, dintr-un tată păgân şi o mamă creştină, Augustin a fost atras la început de retorică. Mai apoi a îmbrățişat maniheismul, căruia i-a rămas credincios nouă ani, şi şi-a luat
0 concubină căreia i-a dăruit un copil, Adeodatus. în 382, se instalează la Roma cu speranța de a

găsi un post de profesor. Doi ani după aceea, protectorul său Symmachus, lider al elitei intelectuale păgâne, îl trimite la Milan. între timp, Augustin părăsise maniheismul şi se consacrase cu pasiune studierii neoplatonismului. La Milan, se apropie de episcopul Ambrozie, care se bucura de mare prestigiu atât în sânul Bisericii, cât şi la curtea imperială. De câtva timp, comunitățile creştine adoptaseră structuri care s-au menținut până în secolul al XX-lea: excluderea femeilor din cler şi de la activitățile spirituale (acordarea tainelor, învățătura religioasă); separația între clerici şi laici; preeminența episcopilor.

Mama sa, Monica, vine să stea cu el. Probabil ea e aceea care 1-a convins să se despartă de concubina sa (dar, la scurt timp după aceea, Augustin îşi ia altă concubină). Predicile şi exemplul lui Ambrozie, ca şi studiul aprofundat al neoplatonismului au sfârşit prin a-1 convinge că e cazul să se lepede de luxurie, într-o zi din vara anului 386, aude în grădină o voce de copil care îi spune: „Ia şi citeşte!" (toile, legge!). Augustin deschide Noul Testament şi ochii

1 se opresc pe un pasaj din Epistola către Romani (13: 13-14): „Nu în ospețe şi în beții, nu în desfrânări şi în fapte de ruşine.,., ci îmbrăcați-vă în Domnul lisus Hristos şi grija de trup să nu o faceți spre pofte.,.".

Este botezat de Ambrozie în ziua Paştelui, anul 387, şi se hotărăşte să revină cu familia sa în Africa, dar Monica se stinge la Ostia (Adeodatus avea să moară la trei ani după aceea). La Tagasta, Augustin îşi formase, împreună cu prietenii, o comunitate semimonastică, nădăjduind să se dedice meditației şi studiului, însă când vizitează, în 391, Hippo Regius, este hirotonisit şi desemnat ajutor al episcopului, căruia îi succede în 396. De acum înainte, până la moartea sa, în toate predicile, scrisorile şi nenumărate lucrări, Augustin se va dedica apărării unității Bisericii şi adâncirii doctrinei creştine. El c considerat, pe bună dreptate, drept cel mai mare şi mai influent teolog al Occidentului, deşi în Biserica din Răsărit nu se bucură de acelaşi prestigiu.

în teologia lui Augustin putem recunoaşte semnele profunde ale temperamentului şi vieții sale interioare, în ciuda părăsirii maniheismului, el mai păstrează, vom vedea, o concepție maniheistă despre „natura cea rea" a omului, ca urmare a păcatului originar, transmisă mai departe prin sexualitate. Cât priveşte neoplatonismul, influența acestuia a fost hotărâtoare. Omul este, pentru Augustin, „un suflet ce se slujeşte de un trup. Când vorbeşte ca un creştin, Augustin are grijă să reamintească faptul că omul este unitatea sufletului cu trupul; însă de îndată ce filosofează, el recade în definiția lui Platon"6. Dar mai ales temperamentul său senzual şi lupta lui continuă, fără succes de altminteri, împotriva poftelor au determinat în scrierile sale exaltarea grației divine şi, mai ales, radicalizarea treptată a ideilor privind predestinarea (cf. § 255).

în sfârşit, renunțând la viața contemplativă şi acceptând toate responsabilitățile de preot şi de episcop, Augustin şi-a trăit viața religioasă în comunitatea credincioşilor. Mai mult decât oricare alt teolog, Augustin a identificat drumul spre mântuire cu viața Bisericii. De aceea, el s-a străduit, până în ultima clipă, să mențină unitatea Bisericii. Pentru Augustin, păcatul

6 E. Gilson, Lfi Philosophie au Moyen Âge, p. 128. Această definiție, dată de Plalon în Alcibiade, a fost reluată de Plotin şi de aici a preluat-o Augustin.

cel mai monstruos era schisma. Nu ezita să afirme că el crede în Evanghelie pentru că Biserica îi

poruncește să creadă.
254. Marele predecesor al lui Augustin : Origen
Când Augustin își concepea lucrările, teologia creștină era în plin avânt. A doua jumătate a secolului al IV-lea constituie, într-adevăr, epoca de aur a Patristicii. Cei mari, și cei mai puțin mari, dintre Părinții Bisericii — Vasile din Cezareea, Grigore din Nazianz, Grigore din Nysa, loan Hrisostomul, Evagrie din Pont, precum și alții ~~ s-au dezvoltat și și-au desăvârșit opera, ca și Ambrozie, în pacea Bisericii. Teologia era încă dominată de Părinții greci. Athanasie formulase, împotriva ereziei lui Arius, doctrina consubstanțialității (homoousios) Tatălui cu Fiul, formulă adoptată apoi de Sinodul de la Niceea (325). Dar, cel mai genial și mai îndrăzneț, Origen (cea 185-254), singurul ce poate fi comparat cu Augustin, nu se bucura de autoritatea ce ar fi meritat-o, deși prestigiul si influența lui au sporit după moarte.
Născut la Alexandria din părinți creștini, Origen s-a distins printr-o inteligență, pasiune și creativitate ieșite din comun. El s-a pus cu competență, râvnă și erudiție în serviciul Bisericii (întâi la Alexandria, apoi în Cezareea). Dar, convins că revelația biblică și Evanghelia nu au a se teme de filosofia platoniciană, el a studiat cu vestitul Ammonius Saccas (care, peste 20 de ani, va fi maestrul lui Plotin), Origen considera că teologul trebuie să cunoască și să-și asume cultura grecească, ca să se poată face înțeles de elita intelectuală păgână, precum și de proaspeții creștini îmbibați de cultură clasică. (El anticipa astfel un proces care a devenit obișnuit începând din secolul al IV-lea.)
Opera lui e imensă7: filologie (el întemeiază critica biblică cu Hexapla), apologetică (Contra Celsum), exegeză (s-au păstrat mai multe mari comentarii), omiletică, teologie, metafizică. Dar această operă considerabilă s-a pierdut în cea mai mare parte, în afară de Contra Celsum, de câteva mari comentarii și omilii, dispunem de Tratatul despre rugăciune, de Exortație la martiriu și de tratatul teologic De prind pus (Peri ar hon), fără îndoială, lucrarea cea mai importantă. Origen, care pentru a se detașa de concupiscență a interpretat, după Eusebius, într-un sens extrem și prea literal, un pasaj din Evanghelia după Mate fi, a exaltat toată viața încercările și moartea martirilor, în vremea prigoanei lui Decius (în 250) a fost întemnițat și a murit, ca urmare a torturilor, în 254.
Cu Origen, neoplatonismul impregnează definitiv gândirea creștină. Sistemul teologic al lui Origen este o construcție genială, care a înrâurit puternic generațiile următoare. Dar, așa cum vom vedea, unele speculații, prea îndrăznețe, puteau primi interpretări răuvoitoare. După Origen, Dumnezeu Tatăl, transcendent și incomprehensibil, zămislește pururea Fiul, chipul său, cel comprehensibil și incomprehensibil, în același timp. Prin intermediul Logosului, Dumnezeu creează o multitudine de spirite pure (logikoi) și le dăruiește viață și cunoaștere. Dar, cu excepția lui lisus, toate spiritele pure se depărtează de Dumnezeu. Origen nu explică pricina clară a acestei îndepărtări. El vorbește de neglijență, de plictiseală, de uitare. Pe scurt, criza se explică prin inocența spiritelor pure. îndepărtându-se de Dumnezeu, ele devin „suflete"
1 Ieronini citează 800 de lucrări, dar adaugă că Pamfilius dă o listă de 2 000 de titluri.
8 „Sunt fameni care s-au făcut fameni ei înșiși, pentru împărăția cerurilor" (19:20). Aceasta se petrecea înainte de 210.

(psychai; cf. Deprincipiis, II, 8, 3) şi Tatăl le înzestrează cu învelişuri corporale concrete, în funcţie de gravitatea păcatelor lor: trupuri de îngeri, de oameni, de demoni.
Atunci, graţie liberului lor arbitru, dar şi providenţei divine, aceste suflete decăzute îşi încep călătoria care le va apropia de Dumnezeu, într-adevăr, Origen crede că sufletul nu şi-a pierdut libertatea de a alege între bine şi rău ca urmare a păcatului originar (idee ce va fi reluată de Pelagius; vezi, mai departe, pp. 504 sq.). Atotştiutor, Dumnezeu cunoaşte dinainte actele liberului nostru arbitru (Despre rugăciune, V-VH). Subliniind funcţia răscumpărătoare a libertăţii, Origen respinge fatalismul gnosticilor şi al anumitor filosofi păgâni. Trupul constituie, desigur, o pedeapsă, dar el este în acelaşi timp mijlocul prin care Dumnezeu se relevă pe Sine şi care sprijină sufletul în înălţarea sa.
Drama universală ar putea fi definită ca trecere de la inocenţă la experienţă, prin încercările sufletului în timpul călătoriei lui spre Dumnezeu. Salvarea echivalează cu o reîntoarcere la desăvârşirea originară, apokatastasis („restaurarea tuturor lucrurilor"). Dar această desăvârşire finală e superioară aceleia de la începuturi, pentru că ea este invulnerabilă, deci definitivă (De principiis, II, 11, 7). în această clipă, sufletele vor avea „trupuri ale învierii". Itinerarul spiritual al creştinului este admirabil descris în metafore ale călătoriei, ale creşterii naturale şi ale luptei împotriva răului, în sfârşit, Origen considera că numai prin dragoste creştinul desăvârşit poate să-1 cunoască pe Dumnezeu şi să se împreuneze cu el9.
Criticat încă din timpul vieţii, Origen a fost atacat de anumiţi teologi multă vreme după moarte şi, la cererea împăratului lustinian, a fost definitiv condamnat la al V-lea Sinod ecumenic, în 553. în special antropologia şi concepţia sa despre apocatastază le dădeau de furcă teologilor. Era acuzat că e mai degrabă filosof şi gnostic decât teolog creştin. Apocatastază implica Mântuirea Universală, deci şi mântuirea Diavolului; în plus, ea integra opera lui Hristos într-un proces de tip cosmic. Trebuie însă ţinut seama de vremea când a scris Origen şi mai ales de caracterul provizoriu al sintezei lui. El se considera în serviciul exclusiv al Bisericii; că a fost aşa, o demonstrează numeroase declaraţii10, clare şi ferme, precum şi martiriul său. Din păcate, pierderea multora din scrierile lui Origen îngreuiază adesea posibilitatea de a deosebi între ideile lui proprii şi acelea ale „origeniştilor". Totuşi, în pofida neîncrederii unei părţi a ierarhiei eclesiastice, el a exercitat o puternică influenţă asupra Părinţilor capadocieni. Datorită lui Vasile cel Mare, a lui Grigore din Nazianz şi Grigore din Nysa, esenţialul gândirii teologice a lui Origen a fost menţinut înăuntrul Bisericii. Prin capadocieni, Origen i-a influenţat pe Evagrie din Pont, pe Dionisie (Pseudo-)Areopagitul şi loan Cassianul, mai ales în concepţiile lor privind experienţa mistică şi monahismul creştin.
însă condamnarea, în cele din urmă, a lui Origen a lipsit Biserica de posibilitatea unică de a-şi întări caracterul universalist, în special prin deschiderea teologiei creştine către dialogul cu alte sisteme de gândire religioasă (de exemplu, cu gândirea religioasă indiană). Prin implicaţiile ei îndrăzneţe, viziunea apocatastazei poate fi socotită drept una din cele mai grandioase creaţii eshatologice11.
9 Vezi editarea şi traducerea tratatului De principiis în „Sources Chretiennes", voi. 252, 253, 268, 269. O culegere de texte traduse şi comentate a dat de curând Rowan A. Greer, Origen. Cu privire

la sistemul teologic, cf. ibid., pp. 7-28. [Cititorul român poate găsi traducerea integrală a tratatului Despre principii în Origen, Scrieri alese, voI.III, Bucureşti, E.I.B., 1982. Tălmăcirea e semnată de Teodor Bodogae — nota trad.J

10 De exemplu, De principiis (I, prefață, 2): „căci trebuie crezut numai acel adevăr care nu diferă întru nimic de tradiția bisericească şi apostolică".

11 Peste un mileniu, Biserica occidentală va rezista speculațiilor îndrăznețe ale unor Gioacchino da Fiore şi Meister Eckhart, pierzând îpcă o dată perspectivele pe care aceştia le deschideau contemporanilor lor.

503

Bisericile creştine înainte de criza iconoclastă

255. Poziții polemice la Au gust in. Doctrina augustiniană a grației şi predestinării

La puțină vreme după ce a fost consacrat episcop, în 397, Augustin îşi redactează Confesiunile. El e apăsat de amintirile prea proaspete ale tinereții sale, „îngrozit de povara păcatelor săvârşite" (X, 43,10). Căci „voința mea o ținea vrăjmaşul şi din ea făcuse laț şi mă strângea" (VIII, 5,1). Scrierea Confesiunilor echivalează cu o terapeutică: este strădania unui om de a se împăca cu sine. Este totodată o autobiografie spirituală şi o îndelungată rugăciune, prin care Augustin încearcă să pătrundă misterul naturii lui Dumnezeu. „Eu, care sunt pământ şi cenuşă, îngăduie-mi totuşi să vorbesc, căci Mila ta este aceea căreia îi vorbesc, nu unui om care râde de mine!" (1,6,7). El i se adresează lui Dumnezeu în termeni de rugăciune: „Doamne al inimii mele!", „O, bucuria mea târzie! Deus, dulceda mea11. „Porunceşte-mi voia ta!" „Dă-mi ceea ce inima mea iubeşte!"12 Augustin îşi evocă păcatele şi dramele de tinerețe — furtul de pere, părăsirea unei concubine, deznădejdea la moartea unui prieten — nu pentru interesul lor anecdotic, ci pentru a se deschide către Dumnezeu şi, prin aceasta, pentru a realiza gravitatea lor. Tonul emoțional al Confesiunilor îl mişcă pe cititorul de azi, aşa cum 1-a impresionat pe Petrarca şi pe scriitorii din secolele ulterioare13. E, de altfel, singura carte a lui Augustin citită şi azi cu interes în lumea întreagă. Aşa cum s-a spus adeseori, Confesiunile sunt „prima carte modernă".

Dar pentru biserica din secolul al V-lea Augustin era mai mult decât autorul Confesiunilor. Era înainte de toate marele teolog şi faimosul critic al ereziilor şi schismelor, în tinerețe, Augustin a fost captivat de Mani, pentru că dualismul acestuia îi permitea să explice originea şi puterea, aparent nelimitată, a Răului. De câtva timp, Augustin se lepădase de maniheism, dar problema Răului continua să-1 tulbure, începând cu Vasile cel Mare, teologii creştini rezolvaseră problema negând realitatea ontologică a Răului. Vasile definea Răul ca o „absență a Binelui. Prin urmare, răul nu are în mod inerent o substanță proprie, ci apare ca o mutilare a sufletului" (Hexameron, II, 5). Tot aşa, pentru Titus din Bostra (mort 370), pentru loan Hrisostomul (cea 344-407), Răul era „absența Binelui" (steresis, privatio bonî).

Augustin reia aceleaşi argumente în cele cinci lucrări pe care le-a redactat împotriva maniheismului între 388 şi 389. Tot ceea ce a creat Dumnezeu este real, participă la ființă şi este, prin urmare, bun. Răul nu este o substanță, căci el nu conține nici cea mai mică urmă a Binelui, întâlnim la Augustin un efort deznădăjduit de a salva unitatea, atotputernicia şi bunătatea lui Dumnezeu, desolidarizându-1 pe acesta de existența Răului în lume. (Am observat un efort asemănător în a-1 desolidariza pe Dumnezeu de apariția Răului în legendele cosmogonice est-

europene şi centrasiatice, cf. § 251.) Doctrina lui privatio boni i-a preocupat pe teologii creştini până azi; dar ea n-a fost nici înţeleasă, nici împărtăşită de masele de credincioşi. La Augustin, polemica antimaniheană14 a radicalizat cumva concepţia lui privind decăderea totală a omului; unele trăsături ale pesimismului şi materialismului maniheist se regăsesc în doctrina sa privind teologia graţiei (cf. p. 505).

Schisma lui Donatus, un episcop din Numidia, a început în 311 şi 312, în perioada de linişte care a urmat după persecuţiile lui Diocleţian. Donatiştii excluseseră din bisericile lor pe acei preoţi care în timpul persecuţiei se clătinaseră într-un fel sau altul. Ei socoteau că transmiterea graţiei prin intermediul tainelor era compromisă, dacă cel ce administra tainele păcătuise. însă,

12 Vezi referinţele la Peter Brown, Augustine ofHippo, p. 167, 180. însuşi titlul, Confesiuni, este important: pentru Augustin, confessio înseamnă „autoînvinuire; laudă adusă lui Dumnezeu", ibid., p, 175.

13 Mai ales de la Petrarca încoace, se citează deseori bine cunoscutul pasaj: „Nu eram îndrăgostit încă, ci eram îndrăgostit de dragoste... Am început să caut un prilej de a mă îndrăgosti, pentru că îndrăgisem la nebunie Ideea de a iubi" (III, 1,1).

14 Textele esenţiale sunt reproduse şi comentate de Claude Tresmontant, La metaphysique du christianisme, pp. 528-549.

l

sfinţenia Bisericii, răspunde Augustin, nu depinde deloc de desăvârşirea preoţilor şi a credincioşilor, ci de puterea graţiei transmisă prin taine; la fel cum puterea mântuitoare a tainelor nu depinde de credinţa celui ce le primeşte. Ca să evite schisma, Augustin s-a străduit vreme de mulţi ani să-i împace pe donatişti cu Marea Biserică, însă fără succes.

Polemica cea mai înverşunată şi care a avut repercusiuni considerabile a fost cea cu Pelagius şi cu ucenicii lui. Pelagius, un călugăr britanic în vârstă, a venit la Roma în anul 400. El a fost neplăcut impresionat de purtarea şi morala creştinilor şi s-a străduit să le reformeze. Rigoarea lui ascetică, precum şi erudiţia i-au creat destul de repede un prestigiu considerabil, în 410, se refugiază împreună cu câţiva discipoli în Africa de Nord, dar nu izbuteşte să se întâlnească cu Augustin. El se îndreaptă atunci către provinciile orientale, unde dobândeşte acelaşi succes ca la Roma şi unde moare între 418 şi 420.

Pelagius avea o încredere fără limite în posibilităţile de înţelegere şi, mai ales, în voinţa omului. Practicând virtutea şi asceza, predica el, orice creştin e în stare să atingă desăvârşirea şi, deci, sfinţenia. Numai omul e răspunzător de păcatele sale, pentru că el dispune de capacitatea de a face binele şi de a evita răul; altfel spus, el se bucură de libertate, de „liber arbitru". Acesta e motivul pentru care Pelagius nu acceptă ideea că păcatul originar este automat şi universal împărtăşit de urmaşii lui Adam. „Dacă păcatul e înnăscut, el este involuntar; dacă e voluntar, atunci nu este înnăscut". Scopul botezării copiilor nu este să spele de păcatul originar, ci să-1 consacre pe nou-născut întru Hristos. Pentru Pelagius, graţia constă în revelaţiile divine prin intermediul Legii şi, mai ales, prin lisus Hristos. învăţătura lui Hristos conţine un model de imitat pentru creştini. Pe scurt, în teologia pelagiană, omul se dovedeşte a fi întrucâtva autorul propriei

mântuiri[15].
Istoria pelagianismului a fost scurtă, dar destul de frământată. Pelagius a fost excomunicat şi absolvit de rnai multe ori de diverse sinoade şi concilii. Pelagianismul nu a fost definitiv condamnat decât în 579, la Sinodul de la Orange, în special pe temeiul argumentelor redactate de Augustin între 413 şi 430. Ca şi în cazul polemicii lui cu donatismul, Augustin atacă întâi rigorismul ascetic şi perfecţionismul moral propuse de Pelagius[16]. Importanţa decisivă acordată de Augustin graţiei, şi deci atotputerniciei divine, se reclama de la tradiţia biblică şi nu contrazicea pietatea populară. Cât priveşte doctrina predestinării, ea interesa mai ales elitele.
Origen susţinuse deja că providenţa divină (adică preştiinţa lui Dumnezeu) nu este pricina faptelor omului, fapte pe care el le săvârşeşte în deplină libertate şi pentru care este răspunzător (cf. p. 501). Trecerea de la dogma preştiinţei divine, care nu împiedica libertatea omului, la teologia predestinării se desăvârşeşte prin teza teologală a păcatului originar. Ambrozie remarcase relaţia cauzală între, pe de o parte, zămislirea din fecioară a lui lisus Hristos şi, pe de alta, ideea că păcatul originar se transmite prin împreunare sexuală. Pentru Ciprian (200-258), botezul copiilor era necesar tocmai pentru că ştergea păcatul originar.
Augustin reia, prelungeşte şi adânceşte reflecţiile predecesorilor lui. El insistă, mai ales, asupra faptului că graţia este libertatea lui Dumnezeu de a acţiona fără nici o constrângere exterioară. Şi pentru că Dumnezeu e suveran — totul a fost creat de el din nimic — graţia este şi ea suverană. Această concepţie a suveranităţii, atotputerii şi graţiei divine îşi găseşte cea mai completă expresie în doctrina predestinării. Augustin defineşte predestinarea ca „organizare de către Dumnezeu a lucrărilor lui viitoare, şi care nu poate fi nici înşelată nici

15 E posibil ca discipolul cel mai strălucit, Coelestus, să fi radicalizat tezele lui Pelagius. După Paul din Milan, care a respins pelagianismul în 411 sau 412, această erezie susţinea că Adam a fost creat muritor şi că ar fi murit chiar dacă n-ar fi păcătuit; numai Adam ar fi fost lezat de păcatul comis, nu şi seminţia umană în întregul ei; copiii s-ar afla în aceeaşi stare ca Adam înainte de Cădere; pe deasupra, chiar şi înainte de venirea lui Hristos ar fi existat oameni curaţi, fără de păcat.
16 Cf. Peter Brown, Augustine of Hippo, p. 348.

schimbată" (Perseverentia, 17:14). Dar predestinarea, adaugă Augustin, nu are nimic de-a face cu fatalismul păgânilor: Dumnezew pedepseşte pentru a-şi arăta mânia şi a-şi demonstra puterea. Istoria universală este arena pe care se petrec actele sale. Unii oameni primesc viaţa veşnică, alţii damnarea veşnică — şi printre aceştia din urmă copiii ce rnor nebotezaţi. Această dublă predestinare — pentru Cer şi pentru Infern — este, recunoaşte Augustin, incomprehensibilă. Pentru că se transmite pe cale sexuală[17], păcatul originar este universal şi inevitabil, ca însăşi viaţa. La urma urmei, Biserica se compune dintr-un număr fix de sfinţi predestinaţi încă înainte de facerea Lumii.
în focul polemicii, Augustin a formulat unele teze care, deşi nu au fost integral acceptate de Biserica catolică, au provocat nenumărate controverse teologice. Unii au comparat această teologie rigidă cu fatalismul păgân, în plus, predestinarea augustiniană compromitea

universalismul creştin, potrivit căruia Dumnezeu doreşte salvarea tuturor oamenilor. Ceea ce i se obiecta nu era doctrina grației, ci identificarea grației cu o teorie particulară a predestinării; s-a remarcat pe bună dreptate că doctrina preştiinței divine evita obiecțiile pe care le ridica teoria augustiniană a predestinării18.

Să citām şi concluziile unui mare teolog catolic contemporan: „Augustin a apărat împotriva maniheismului libertatea şi răspunderea omului. Ceea ce le reproşează Augustin maniheenilor este faptul de a respinge, de a proiecta responsabilitatea răului asupra unei «naturi» sau a unui «principiu mitic». Prin aceasta, Augustin face operă pozitivă şi creştină. Dar este teoria pe care Augustin o propune, la rândul său, pe deplin satisfăcătoare? Reprezentarea despre păcatul originar pe care Augustin a propus-o posterităţii nu este susceptibilă de aceeaşi critică? Pentru răul făcut de om astăzi [...], în ipoteza augustiniană, este tot omul actual responsabil? Nu e vorba mai degrabă de o «natură» rea, pervertită, ce i-a fost «transmisă» de greşeala în care au căzut primii oameni? [...] Prin cel dintâi om, ne spune Sfântul Augustin, omenirea a luat, în carnea însăşi, obiceiul păcatului. Nu e aici o concepție materialistă a eredității păcatului, concepție fizică, şi astfel, dctermmistă? Nu biologicul e ceea ce apasă asupra omului şi în noul-născut nu se află înscris păcatul nici în țesuturile, nici în psihismul său. Ereditatea păcatului copilul o va primi prin educația de mai târziu [...], prin formele mentale şi schemele morale pe care le va adopta, înfricoşătoarea teorie augustiniană despre damnarea pruncilor ce mor nebotezați arată că şi cele mai înalte genii şi cei mai mari cărturari ai Bisericii comportă o ambivalență de temut [...]. Noi purtăm, în sânul Bisericii, de 16 secole roadele şi povara grandorii şi slăbiciunilor Sfântului Augustin"19.

256. Cultul sfinților: martyria, relicve, pelerinaje

Multă vreme, Augustin s-a ridicat împotriva cultului martirilor. El nu prea credea în minunile săvârşite de sfinți şi stigmatiza comerțul cu moaşte20. Dar o dată cu aducerea relicvelor Sfântului Ştefan la Hippo în 425 şi vindecările miraculoase ce i-au urmat el îşi schimbă părerea, în

17 Ca o boală venerică, observă Jaroslav Pelikan, The Emergence ofîhe Catholic Tradition (JOO-600). p. 300.

18 Vezi pertinentele observații ale lui J. Pelikan, op. cit,, pp.325-326, şi, în general, capitolul privind Natura şi Grația, pp.278-331.

19 Claude Tresmontant, La metaphysique du christianisme, p. 611. în nota 40, autorul citează un text de Leibniz care atestă că problematica nu a evoluat deloc: „Cum s-a putut contamina sufletul de păcatul originar, care stă la rădăcina păcatelor actuale, fără să fi existat în Dumnezeu nedreptatea de a-1 expune pe om păcatului" etc. (Essais de Theodic.ee, p. 86).

20 Către 401, el ceartă pe unii călugări care „vând mădulare de martiri, dacă e vorba într-adevăr de martiri"; De opere monachorum, citat de Victor Saxer, Morts, tnartyrs, reliques, p. 240.

predicile pe care le rosteşte între 425 şi 430 şi în cartea a XXII-a din De Civiiaîe Dei, Augustin explică şi acceptă venerarea moaştelor şi înregistrează cu grijă miracolele legate de ele21.

Cultul martirilor era practicat şi acceptat de Biserică, începând de la finele secolului al Il-lea. Dar mai ales în vremea marilor persecuții şi după pacea instaurată de Constantin, relicvele

„martorilor" lui Hristos câştigă o importanţă neliniştitoare. Unii episcopi vedeau în această veneraţie excesivă pericolul unei recrudescenţe a păgânismului. Există, într-adevăr, continuitate între practicile funerare ale păgânilor şi cultul creştin al morţilor; de exemplu, ospeţele de la mormânt din ziua îngropării şi, în fiecare an, de ziua comemorării. Dar „creştinarea" acestui ritual străvechi nu întârzie să se facă simţită: pentru creştini, parastasul de la mormânt anticipa ospăţul eshatologic din Cer. Cultul martirilor prelungeşte această tradiţie, cu deosebirea că nu mai este doar o ceremonie de familie, ci interesează toată comunitatea şi se desfăşoară în prezenţa episcopului, în plus, cultul martirilor prezintă un element nou, necunoscut în societăţile necreştine. Martirii realizaseră transcenderea condiţiei umane, jertfindu-se lui Hristos, ei erau, deopotrivă, în cer, la Dumnezeu, şi aici pe pământ. Relicvele lor încorporau sacrul. Martirii puteau să mijlocească pe lângă Dumnezeu — ei erau prietenii lui —, iar relicvele, la rândul lor, puteau săvârşi minuni, asigurau lecuiri spectaculoase. Mormintele şi moaştele martirilor constituiau un loc privilegiat şi paradoxal, în care Cerul comunica cu Pământul22.

Comparaţia cu cultele eroilor nu se impune. La păgâni, cele două culte — al zeilor şi al eroilor — erau net deosebite (§ 95). Prin moartea lui, eroul se separa definitiv de zei, în vreme ce trupul martirilor apropia de Dumnezeu pe cei ce îi aduceau cinstire. Această exaltare religioasă a cărnii era întrucâtva solidară cu însăşi doctrina întrupării, întrucât Dumnezeu se întrupase în lisus Hristos, fiecare martir torturat şi dat morţii pentru Domnul era sfinţit în trupul şi carnea sa. Sfinţenia moaştelor reprezenta o paralelă rudimentară a misterului euharistiei. Aşa după cum pâinea şi vinul se transubstanţializau în trupul şi sângele lui Hristos, tot astfel trupul martirului se sfinţea prin moartea exemplară, adevărată imitatio Christi. O atare omologare era întărită de fragmentarea nelimitată a trupului martirului şi de faptul că relicvele se puteau multiplica la nesfârşit: haine, obiecte, ulei sau praf, cunoscute ca având atingere cu mormântul ori cu trupul martirului.

Cultul a atins o popularitate considerabilă în secolul al Vl-lea. în Imperiul de Răsărit, existau în Siria două tipuri de biserici: bazilicile şi martyria23, biserici ale martirilor. Acestea din urmă, care se deosebeau prin aceea că aveau dom24, aveau în centru un altar dedicat sfântului ale cărui relicve existau în biserică. Mult timp, şi în pofida rezistenţei clerului, ceremonii speciale, şi anume ofrande, rugăciuni, imnuri cântate întru cinstirea martirului, se celebrau împrejurul acestui altar central (mensa). Cultul comporta, de asemenea, lungi privcghiuri nocturne, care ţineau până în zori. Ceremonia era, desigur, mişcătoare şi patetică, deoarece toţi credincioşii adăstau întru aşteptarea miracolelor, împrejurul altarului (mensa) aveau loc agape şi banchete25. Autorităţile eclesiastice s-au străduit neîncetat să subordoneze venerarea martirilor şi a moaştelor cultului creştin, în cele din urmă, în secolele al V-lea şi al VT-lea, nenumărate bazilici au relicve; în anumite cazuri, s-a construit înăuntru, pentru cinstirea moaştelor, un paraclis special, un martyrium. în acelaşi timp, asistăm la transformarea treptată a acestor martyria în biserici obişnuite26.

21 Cf. ibid.,pp. 255 sq.

22 Peter Brown, The Cult ofSaints, pp. 3 sq.

23 Vezi mai ales H. Grabar, Martyrium.

24 Cf. E. Baldwin Smith, The Dome, pp. 95 sq.

25 Obicei tenace şi care a persistat în ciuda opoziţiei Bisericii, în 692, Sinodul trulan inter/icea iarăşi agapele şi pregătirea mâncărurilor pe masa altarului.
26 E.B. Smith, op. cit., pp. 137, 151.

în aceeaşi epocă — de la finele secolului al IV-lea până în secolul al Vl-lea — exaltarea relicvelor se întinde peste tot În-Imperiul de Apus. Dar cultul e în general controlat, ba chiar încurajat, de episcopi, adevăraţi impresarios (după expresia lui Peter Brown) ai acestei fervori populare. Mormintele martirilor, construcţii tot mai impunătoare în cimitire, în marginea oraşelor, devin centre ale vieţii religioase din regiune. Cimitirele se bucură de un prestigiu de neegalat. Paulinus din Nola se felicită pentru ideea de a fi construit împrejurul mormântului Sfântului Felix un complex de clădiri atât de spaţioase, încât străinii le puteau considera ca un al doilea oraş. Puterea episcopilor rezida în aceste noi „oraşe în afara oraşelor"27. Aşa cum scrie Sfântul Ieronim, venerându-i pe sfinţi, oraşul „şi-a schimbat adresa"28.
Ca şi în Orient, multe ceremonii aveau loc lângă morminte, devenite obiectul prin excelenţă al procesiunilor şi pelerinajelor. Procesiunile şi pelerinajele reprezintă o inovaţie unică în istoria religioasă a Mediteranei. într-adevăr, creştinismul făcuse loc, în ceremoniile publice, femeilor şi săracilor. Cortegiile rituale şi procesiunile ilustrau desegregarea sexuală şi socială; ele reuneau bărbaţi şi femei, aristocraţi şi sclavi, bogaţi şi săraci, localnici şi străini. Când intrau oficial într-un oraş, relicvele primeau aceleaşi onoruri precum cele ce însoţeau vizitele împăraţilor.
Orice descoperire (invenţia) de relicve (în urma unui vis ori a unei viziuni) provoca o mare fervoare religioasă: ea era văzută ca vestirea unei iertări divine29. Un atare eveniment putea constitui un argument decisiv în disputele eclesiastice. Este cazul descoperirii, prin Ambrozie, a moaştelor sfinţilor mucenici Gherasie şi Protasie. împărăteasa Iustina cerea ca bazilica nou construită să fie dată arienilor; Ambrozie a avut însă'câştig de cauză, aşezând moaştele sub masa altarului.
Cultul sfinţilor se dezvoltă mai ales în mediile ascetice (P. Brown, p. 67). Pentru Paulinus din Nola, Sfântul Felix era patronus et amicus; ziua morţii lui a devenit pentru Paulinus ziua celei de a doua naşteri. Se citea Passio a mucenicului la mormânt. Prin această reactualizare a vieţii şi morţii lui exemplare, timpul se abolea, sfântul era din nou prezent şi norodul aştepta iarăşi miracole: vindecări, izgoniri de demoni, scut împotriva vrăjmaşilor etc. Dar idealul oricărui creştin rămânea îngroparea ad sanctos. Se căuta ca mormântul să fie aşezat cât mai aproape de cel al sfântului, în nădejdea că acesta îl va apăra pe defunct în ziua judecăţii lui Dumnezeu. Sub martyria, sau în imediata lor vecinătate, s-au dezgropat nenumărate morminte strâns lipite unele de altele.
împărţirea nelimitată a relicvelor şi a lor translaţia de la un capăt la celălalt al Imperiului au contribuit la răspândirea creştinismului şi la unitatea experienţei creştine colective. Desigur, abuzurile, fraudele, rivalităţile eclesiastice şi politice s-au înmulţit cu timpul, în Galia şi în Germania, unde relicvele erau destul de rare, se aduceau din alte părţi, în special de la Roma. Sub domnia primilor carolingieni (740-840), un mare număr de sfinţi şi de martiri romani au fost aduşi în Occident. E de presupus că spre sfârşitul secolului al IX-lea toate bisericile aveau (sau

trebuiau să aibă) relicve[30].

în pofida caracterului „popular", care a sfârşit prin a se impune, cultul relicvelor nu e lipsit de anume grandoare solemnă. La urma urmei, el ilustrează transfigurarea materiei, anticipând oarecum îndrăznețele idei ale lui Teilhard de Chardin. Pe de altă parte, cultul relicvelor apropia,

27 Vezi textele citate de P. Brown, op. cit., p .8.

28 Movetur urbs sedibus suiş (Ep. 107,1); P. Brown, p. 42. Aceste „oraşe în afara oraşelor" se pot compara cu necropolele megalitice din Malta, în primul rând cu faimoasa necropolă de la Hali Salfieni (cf. partea I, p. 85). Analogia devine mai precisă dacă ne gândim că aceste centre ceremoniale megalitice nu erau doar necropole, ci cuprindeau capele, temple şi terase pentru procesiuni şi alte ritualuri. Să adăugăm totuşi că o atare analogie morfologică nu implică similitudinea credințelor.

29 Cf. P.Brown, op. cit., p. 92.

30 Cf. Patrick J.Geary, „The Ninth Century Relic Trade", pp. 10 sq. Papii acceptau uşor acest transfer, căci relicvele romane măreau prestigiul Romei, capitală a Imperiului şi focar al creştinătății.

în devoțiunea credincioşilor, nu numai Cerul de Pământ, ci şi pe oameni de Dumnezeu; Dumnezeu era cel care călăuzea întotdeauna „descoperirea" (invenția} relicvelor şi înlesnea miracolele, în plus, contradicțiile implicite din cult (de exemplu, prezența martirului deopotrivă în Cer şi în mormânt, sau într-o părticică din trupul său) îl familiariza pe credincios cu gândirea paradoxală, într-adevar, venerarea relicvelor poate fi socotită drept o „paralelă uşoară" (adică accesibilă laicilor) a dogmelor întrupării, Trinității şi a teologiei Tainelor.

257. Biserica de Răsărit şi avântul teologiei bizantine

Anumite deosebiri dintre Biserica de Apus şi cea de Răsărit au început să se precizeze în secolul al IV-lea. De exemplu, Biserica bizantină a întemeiat rangul de patriarh, ierarhie superioară episcopilor şi mitropoliților. La Sinodul de la Constantinopol (381), Biserica orientală se declară alcătuită din patru jurisdicții regionale, fiecare având scaun patriarhal. Se întâmplă uneori ca tensiunea dintre Constantinopol — sau, indirect, împărat — şi Roma să devină critică. Având moaştele Sfântului Andrei, „cel dintâi chemat" (cu întâietate deci asupra Sfântului Petru), Constantinopol ui pretindea să fie cel puțin egal cu Roma. în secolele ce au urmat, dispute hristologice sau eclesiale au opus în mai multe rânduri cele două Biserici. Vom reaminti doar pe acelea care au provocat schisma (§ 302).

La primele concilii ecumenice au participat doar câțiva reprezentanți ai „Papei" — nume pe care şi 1-a dat Siricius (384-399), declarându-se astfel „tată" şi nu „frate" al celorlalți episcopi. Roma sprijinise însă noua condamnare a lui Arius (al II-lea sinod, Constantinopol, 381) si va sprijini condamnarea lui Nestorius (al III-lea sinod, Efes, 431). La al IV-lea sinod (Calcedon,
451), împotriva monifizismului[31], papa Leon I prezentase o formulă pentru noul simbol al credinței la care au consimțit Părinții răsăriteni, căci ea era în acord cu gândirea Sfântului Chirii. Era mărturisit „Unul şi acelaşi Hristos, Fiu, Domn, Unul-Născut în chip neamestecat şi neschimbat şi neîmpărțit şi nedespărțit, deosebirea dintre cele două naturi nefiind nicidecum

distrusă prin unire, păstrându-şi mai ales însuşirea fiecăruia şi întâlnindu-se împreună într-o singură persoană şi un singur ipostas".
Formula completa hristoJogia clasică, dar lăsa fără răspuns anumite dificultăţi scoase în evidenţă de monofiziţi. Simbolul de la Calcedon a provocat reacţii începând de la sfârşitul secolului al V-lea şi mai ales în secolul următor. El n-a fost acceptat in toto de o parte a creştinătăţii de răsărit şi a făcut inevitabilă despărţirea bisericilor monofizite32. Certurile în jurul monofizismului sau a anumitor speculaţii suspectate de monofizism s-au prelungit, sterile şi plicticoase, timp de secole.
Să semnalăm, pentru moment, câteva dezvoltări care i-au dat Bisericii de Răsărit structura proprie. Mai întâi, avântul de neegalat al liturghiei bizantine, fastul ei hieratic, splendoarea sa rituală şi artistică. Liturghia se desfăşoară ca un „mister" rezervat iniţiaţilor. Dionisie (Pseudo-)Areopagitul atrage luarea-aminte celui ce a cunoscut mystagogia divină: „Ia seama să nu dezvălui în mod sacrileg taina, sfântă între toate tainele. Fii cu băgare de seamă şi cinsteşte misterul dumnezeesc..." (Ierarhia bisericească, I, 1). Perdelele iconostasului sunt lăsate în anumite clipe ale liturghiei, în secolele următoare iconostasul se va despărţi de tot de naos.
„Cele patru părţi ale interiorului unei biserici simbolizează cele patru direcţii cardinale. Interiorul bisericii este Universul. Altarul, spre răsărit, e Raiul. Uşile împărăteşti ale sanctuarului propriu-zis se mai numesc „Uşile Raiului", în săptămâna Paştilor această uşă rămâne deschisă
31 Monifiziţii considerau că, dacă lisus Hristos s-a format „din două naturi" (divină şi umană), în contopirea celor două naturi nu mai rămâne decât una; aşadar, „unică e natura Logosului întrupat".
32 Sinoadele al V-lea şi al Vl-lea de la Constantinopol (553 şi 680) au făcut concesii monofiziţilor.

pe tot timpul slujbei, sensul acestui obicei este explicat limpede în Canonul pascal. Hristos s-a sculat din mormânt şi ne-a deschis poarta Raiului. Apusul, dimpotrivă, este tărâmul negurilor, întristării, al morţii, lăcaşul etern al celor adormiţi, care aşteaptă învierea trupurilor şi judecata din urmă. Centrul bisericii este Pământul. Potrivit părerii lui Cosmas Indikopleustes, Pământul este dreptunghiular şi mărginit de patru ziduri care susţin bolta. Cele patru părţi ale interiorului bisericii simbolizează, aşadar, punctele cardinale"33. Ca imagine a Cosmosului, biserica bizantină întruchipează şi, în acelaşi timp, sfinţeşte Universul.
Poezia şi muzica corală religioasă cunosc o strălucire unică prin poetul şi muzicantul Roman Melodul (secolul al Vl-lea). în fine, trebuie subliniat rolul diaconului, care devine intermediar între celebrând şi credincioşi. Diaconul este acela care conduce rugăciunile şi atrage credincioşilor luarea-aminte asupra momentelor hotărâtoare ale liturghiei.
Dar creaţiile cele mai semnificative ale creştinismului oriental privesc teologia şi în primul rând teologia mistică. Este adevărat că structura gândirii bizantine îi „oculta" într-un anume sens „originalitatea" . Căci fiecare teolog se străduia să păstreze, să ocrotească şi să apere doctrina patrologică. Teologia era imuabilă. Tot ce era nou ţinea de erezie; expresiile „inovaţie" şi „blasfemie" erau aproape sinonime34. Această aparentă monotonie (repetarea ideilor elaborate de Părinţi) putea fi considerată — şi a fost în decursul secolelor — semn de închistare şi sterilitate.

Totuşi, doctrina centrală a teologiei orientale, în special ideea îndumnnezeirii (theosis} omului, este de o mare originalitate, deşi se sprijină pe Sfântul Pa vel, pe Evanghelia după loan si alte texte biblice. Echivalența dintre mântuire şi îndumnezcire derivă din taina întrupării. După Maxim Mărturisitorul, Dumnezeu 1-a creat pe om înzestrat cu un mod de perpetuare dumnezeiască şi imaterială; sexualitatea şi moartea sunt urmări ulterioare ale păcatului originar, întruparea Logosului a făcut posibilă îndumnczeirea omului (theosis}, săvârşită însă de grația divină. De aici importanța rugăciunii interioare (devenită mai târziu „rugăciune neîntreruptă"), a contemplației şi a vieții monastice în Biserica răsăriteană, îndumnezeirea este precedată sau însoțită de o experiență a luminii mistice. La sfinții din pustie, extazul se însoțea de fenomene luminoase. Călugării „iradiau lumina Grației". Când un pustnic era cufundat în rugăciune, chilia sa era plină de lumină35. Aceeaşi tradiție (rugăciune — lumină mistică — îndumnezeire — theosis) o regăsim peste o mie de ani la i sihastri de la Muntele Athos. Polemica iscată de afirmația lor — anume că ei ajung să se bucure de lumina increată — a dat prilej marelui gânditor Grigore Pal ama (secolul al XlV-lea) să elaboreze o teologie mistică a luminii taborice.

în Biserica orientală, asistăm la două tendințe complementare, deşi opuse în aparență, care se vor accentua cu vremea. Pe de o parte, rolul şi valoarea edesială a comunității credincioşilor, pe de alta, autoritatea prestigioasă a călugărilor asceți şi dăruiți contemplației. Pe când în Occident ierarhia va arăta o anume rezervă față de contemplativi şi de mistici, aceştia din urmă se vor bucura în Răsărit de mare respect din partea credincioşilor şi a slujitorilor Bisericii.

Singura înrâurire orientală semnificativă asupra teologiei occidentale a fost aceea a lui Dionisie (Pseudo-)Areopagitul. Despre viața şi identitatea sa nu se ştie mai nimic. Era probabil un călugăr sirian din secolul al V-lea, dar, socotit contemporan cu Sfântul Pavel, s-a bucurat de o autoritate aproape apostolică. Teologia Areopagitului se inspiră din neoplatonism şi din Grigore din Nysa. La Dionisie, principiul suprem — deşi inefabil, absolut, dincolo de personal şi impersonal — este totuşi în relație cu lumea vizibilă prin mijlocirea unei ierarhii indivizibile de ființe. Simbolul unității ultime dintre Unu şi Multiplu este înainte de orice Trinitatea. Dionisie

31 Hans Sedlmayer, Die Kntstehung der Kathedrale, p. 119; W.Wolska, La topographie chretienne de Cosmas Indicopleuxtes (Paris, 1962), p. 131 şi passim.

34 Cf. textele citate si comentate de J. Pelikan, The Spirit of the Easlern Christendom.

35 Cf. textele citate şi comentate în Mephixtopheles et l'androgyne, pp. 68 sq.

510

evita atât monofizismul, cât şi formulele Sinodului de la Calcedon. El examinează manifestările divinității în lucrarea Despre Numele Divine şi exprimările ei în ordinele îngereşti în Ierarhia Cerească. Dar marele său prestigiu se datorează mai ales unui foarte scurt tratat, intitulat Teologia mistică. Pentru întâia dată, în istoria mistică creştină aflăm expresiile „neştiințau şi „necunoaşterea divină", privind înălțarea sufletului spre Dumnezeu. (Pseudo-)Areopagitul evocă „lumina supraesențială a întunericului divin", „întunericul cel de dincolo de Lumină"; el respinge orice atribut divinității „căci nu este mai adevărată afirmația că Dumnezeu este Viață şi Bunătate decât aceea că el este aer sau piatră". Dionisie pune, aşadar, temeiurile teologiei negative (sau apofatice), ceea ce aminteşte de celebra formulă a Upanişadelor: neți! neți! (cf. § 81).

Grigore din Nysa prezentase aceste idei mai profund şi mai sistematic. Dar prestigiul lui Dionisie

a contribuit enorm la cunoaşterea lor printre călugări. Traduse devreme în latină, operele (Pseudo-)Areopagitului au fost retraduse în secolul al IX-lea de călugărul irlandez loan Scottus Eriugena; prin el, Dionisie a devenit cunoscut în Occident, în Răsărit, ideile lui Dionisie au fost reluate şi aprofundate de Maxim Mărturisitorul, „spiritul cel mai universal al secolului al Vll-lea şi poate ultimul gânditor original dintre teologii bisericii bizantine"36. Maxim Mărturisitorul a redactat, sub forma de scholia, un comentariu la tratatele mistice ale lui Dionisie, comentariu tradus şi el de Eriugena. De fapt, acest corpus — originalul şi comentariile lui Maxim Mărturisitorul — este textul lui Dionisie, care a influențat gândirea şi numeroşi mistici şi teologi occidentali, de la Bernard de Clairvaux şi Toma din Aquino până la Nicolaus Cusanus37.

258. Venerarea icoanelor şi mişcarea iconoclastă

Criza gravă provocată de iconoclasm (secolele VTII-IX) a avut multiple cauze: politice, sociale şi teologice. Urmând interzicerea din Decalog, creştinii din primele două secole nu şi-au făurit imagini. Dar în Imperiul de Răsărit, interdicția este ignorată începând din secolul al ni-lea, când o iconografie religioasă (figuri sau scene inspirate din Scriptură) îşi face apariția în cimitirele sau în lăcaşurile unde se adunau credincioşii. Această inovație urmează îndeaproape avântul cultului moaştelor, în secolele IV şi V, imaginile se multiplică şi cinstirea lor se accentuează. Tot în aceste două secole se precizează critica şi apărarea icoanelor. Principalul argument al iconofililor era funcția pedagogică — în special pentru neştiutorii de carte — şi virtuțile sfințitoare ale imaginilor. Abia spre sfârşitul secolului al Vl-lea şi în cursul secolului al Vll-lea imaginile devin obiect de devoțiune şi de cult, în biserici, precum şi în locuințe3^8. Lumea se ruga, se prosterna în fața icoanelor; oamenii le sărutau, le purtau în procesiuni, în această perioadă, vedem mărindu-se numărul icoanelor miraculoase — izvor de forță supranaturală —, care ocroteau cetățile, palatele, armatele39.

Aşa cum remarcă Ernst Kitzinger, această credință în puterea supranaturală a imaginilor, presupunând o anume continuitate între imagine şi persoana pe care ea o reprezintă, este trăsătura cea mai importantă a cultului icoanelor în secolele al Vl-lea şi al Vll-lea. Icoana este „o extensie, un organ al divinității însăşi"40.

36 H.C.Beck, citat de J. Pelikan, p. 8. „Poate singurul gânditor creator al veacului", scrie Werner Elert; „adevărat părinte al teologiei bizantine" (Meyerdorff).

37 Deno John Geanakoplos, Interaction ofthe „Sibling" Byzantine and Western Cultures in the Middle Ages and Italian Renaissance, pp. 133 sq.

38 Cf. E. Kitzinger, The Cult of]mage s in the Age before Iconoclasm?, p. 89.

3^ Intre cele mai celebre era icoana înfățişând chipul lui Hristos din cetatea Edessa, socotită în stare să respingă atacul armatei persane, şi imaginea lui Hristos zugrăvită deasupra marii porți de bronz de Ia palatul imperial, a cărei distrugere, în 727, va marca debutul iconoclasmului.

40 E.Kitzinger, op. cit., p. 104. Imaginile sfinților sunt sălăşluite de Sfântul Duh; ibid., pp. 140.

511

Bisericile creştine înainte de criza iconoclastă

Cultul imaginilor a fost interzis oficial de împăratul Constantin al V-lea, în 726, şi anatemizat de sinodul iconoclast de la Constantinopol, în 754, principalul argument teologic fiind idolatria implicată în glorificarea icoanelor. Al II-lea sinod iconoclast, cel din 815, a respins cultul ima-

ginilor în numele hristologiei. Căci este, spuneau iconoclaştii, imposibil să zugrăveşti chipul lui Hristos fără a subînțelege şi faptul că reprezintă şi natura sa divină (ceea ce este o blasfemie) sau fără să separi cele două naturi inseparabile ale lui Hristos (ceea ce ar fi o erezie)41. Euharistia, în schimb, reprezintă adevărata imagine a lui Hristos, căci ea este pătrunsă de Duhul Sfânt; astfel, euharistia, spre deosebire de icoană, posedă atât o dimensiune divină, cât şi una materială42.

Teologia iconofilă cea mai sistematică a fost elaborată de loan Damaschinul (675-749) şi Theodor Studitul (759-826). Sprijinindu-se pe Dionisie (Pseudo-)Areopagitul, cei doi autori subliniază continuitatea între spiritual şi material. „Cum puteți voi, care sunteți vizibili, scrie loan Damaschinul, să adorați lucruri invizibile?" „Spiritualismul" excesiv al iconoclaştilor ne aminteşte de vechii gnostici, care considerau că trupul lui Hristos nu era fizic, ci celest43. Ca urmare a întrupării, imaginea lui Hristos a fost făcută vizibilă, anulându-se astfel interdicția Vechiului Testament de a figura vreodată divinul. Aşadar, aceia ce neagă că Hristos poate fi reprezentat de o icoană neagă implicit realitatea întrupării. Totuşi, cei doi autori precizează că imaginea nu este identică în esență şi în substanță cu modelul său. Imaginea este o asemuire care, deşi oglindeşte modelul, îşi menține deosebirea față de acesta. Prin urmare, iconoclaştii se fac vinovați de blasfemie când consideră euharistia o imagine; căci, identică atât în esență, cât si în substanță cu Hristos, euharistia este Hristos, nu imaginea lui44.

In ce priveşte icoanele sfinților, loan Damaschinul scrie: „în viață fiind, sfinții erau plini de Sfântul Duh şi, după moartea lor, grația Sfântului Duh nu s-a îndepărtat nici de sufletele lor, nici de mormintele lor, nici de sfintele lor imagini"45. Evident, icoanele nu trebuie cinstite aşa cum trebuie cinstit Dumnezeu. Dar ele aparțin aceleiaşi categorii de obiecte sanctificate de prezența lui lisus Hristos — ca, de pildă, Nazaretul, Golgota, lemnul Crucii. Aceste locuri şi obiecte au devenit „recipiente ale energiei divine", căci prin ele Dumnezeu operează mântuirea oamenilor, în zilele noastre, icoanele iau locul miracolelor şi celorlalte fapte ale lui lisus Hristos, pe care ucenicii săi au avut privilegiul să le vadă şi să le admire46.

Pe scurt, aşa cum relicvele făceau posibilă comunicarea între Cer şi Pământ, icoanele reactualizează miraculosul illudtempus, când Hristos, Fecioara şi Apostolii trăiau printre oameni. Icoanele sunt, dacă nu asemănătoare ca putere moaştelor, cel puțin mai uşor accesibile credincioşilor; ele se pot găsi în bisericile şi capelele cele mai modeste şi în locuințele particulare, în plus, contemplarea lor permitea accesul la un întreg univers de simboluri. Prin urmare, imaginile erau susceptibile să desăvârşească şi să adâncească instruirea religioasă a celor ce nu ştiau carte. (Icoanele au avut, într-adevăr, acest rol în toate straturile rurale din Europa Răsăriteană.)

Dincolo de rațiunile politice şi sociale, febra iconoclastă nu rezistă. Pe de o parte, iconoclaştii ignorau sau respingeau funcția simbolică a imaginilor sacre, pe de alta parte, numeroşi iconofili utilizau cultul icoanelor în propriul lor folos sau pentru a-şi asigura prestigiul, preponderența şi bogăția anumitor instituții eclesiastice.

41 Vezi Jaroslav Pelikan, The Spirit ofEastern Christendom, p.129. Cf. Stephan Gero, Byzantine iconoclasm during the Reign of Constantine V, p. 74.

42 S.Gero, op. cit., p.78; J. Pelikan, p. 109. 43Cf.J. Pelikan, p. 122.

44 Cf. ibid., p. 119; N.Baynes, Idolatry and the Early Church, p. 135.

45 Atest text a fost comentat de G.Mathew, Byzantine Aesthetics, pp. 103 sq.
46 Vezi textele analizate de J. Pelikan, p. 121. Aşa cum evangheliştii au scris despre Hristos cu cuvinte, e posibil să se scrie despre el în aur pe icoane; cf, ibid., p. 135.

Capitolul XXXIII

MAHOMED SI AVÂNTUL ISLAMULUI

259. Allah, dens otiosus al arabilor

Dintre toți întemeietorii de religii universale, Mahomcd este singurul căruia i se cunoaşte, în linii mari, biografia1. Aceasta, desigur, nu presupune că se cunoaşte şi biografia sa interioară, însă informațiile istorice de care dispunem cu privire la viața şi experiențele religioase care au pregătit şi au decis chemarea sa profetică, pe de o parte, precum şi cele cu privire la civilizația arabă a epocii şi ia structurile socio-politice ale oraşului Mecca, pe de altă parte, sunt deosebit de prețioase. Ele nu explică personalitatea lui Mahomed, nici succesul prcdicației sale, dar ne permit să apreciem mai bine creativitatea mesajului său. Este important să dispunem, măcar pentru unul din întemeietorii de religii universale, de o documentație istorică destul de bogată; prin aceasta putem înțelege mai bine puterea unui geniu religios; altfel spus, ne dăm seama în ce măsură un geniu religios foloseşte împrejurările istorice pentru a-şi consolida mesajul şi, în fond, pentru a schimba radical chiar cursul istoriei.

Născut la Mccca între 567 şi 572, Mahomed făcea parte din puternicul trib al quraysiților. Orfan de la vârsta de 6 ani, el a fost crescut întâi de bunicul său si apoi de unchiul său după mamă, Abu Țălib2. La vârsta de 25 de ani, el intră în slujba unei văduve bogate, Hadige, şi întreprinde mai multe călătorii caravaniere în Siria. La puțină vreme, către 595, el se însoară cu stăpâna sa, în ciuda diferenței de vârstă (Hadige avea atunci 40 de ani). Căsătoria a fost fericită; Mahomed. care după moartea Hadigei avea să aibă încă nouă neveste, nu şi-a luat altă soție cată vreme Hadige a fost în viață. Au avut împreună şapte copii; trei fii, care au murit la vârstă fragedă, şi patru fete (cea mai mică, Patima, se va căsători cu 'Alî, vărul lui Mahomed). Rolul Hadigei în viața Profetului a fost considerabil: ea 1-a încurajat mult în încercările vocației sale religioase.

Nu se prea cunosc amănunte ale vieții lui Mahomed dinaintea primelor revelații, către anul 610. Potrivit tradiției, ele au fost precedate de lungi perioade de „retragere spirituală" (tahtmnut) în peşteri şi alte locuri însingurate, practică străină politcismului arab. E foarte posibil ca

' Izvoarele cele mai importante sunt Coranul (în arabă, al-Qur'fm, „Propovăduirea") si informațiile orale transmise de Tradiție (în arabă, al-Hadît, „Zicerea", „Spusa"). Să adăugam însă că valoarea istorică a acestor surse nu e întotdeauna sigură.

- Naşterea şi copilăria Profetului sunt destul de repede transfigurate potrivit schemei mitologice a Salvatorilor exemplari. în timpul sarcinii, mama aude un glas care o vesteşte că fiul ei va fi stăpânul şi profetul poporului său. în clipa naşterii

0 mare lumină a inundat lumea (cf. naşterea lui Zarathustra, a lui Mahftvîra, a lui Buddha: $$ 101, 147, 152). El se naşte curat ca un miel, circumcis şi cu buricul gata tăiat. Un evreu din Medina a ştiut că s-a născut Paraclelul şi i-a vestii pe coreligionarii lui. Când Mahomed a împlinit patru ani, doi îngeri 1-au trântit la pământ, i-au deschis pieptul, i-au supt o picătură de sânge negru de la inimă, i-au spălat viscerele cu zăpadă topită adusă într-o ceaşcă de aur (cf. Coran, sura 94:

1 sq: „N-am deschis noi inima ta?" ele. Acest rit inițiatic e propriu inițierilor samanice.) La 12 ani, Mahomed I-a însoțit cu caravana pe Abu Țălib într-o călătorie în Siria. La Bosra, un călugăr creştin recunoaşte semnele tainice pe umărul lui Mahomed, care îi vestesc vocația de proroc. Vezi izvoarele citate de Tor Andrae. Mohamined: The Mân and Ins Fuitli, pp. 34-38; W.Montgomery Watt, Muhummad ut Mecca, pp. 34 sq.
513
Mahomed şi avântul islamului
Mahomed să fi fost impresionat de veghile, rugăciunile şi meditațiile anumitor călugări creştini pe care îi întâlnise sau de care auzise vorbind în călătoriile sale. Un văr al Hadigei era creştin, în plus, anumite ecouri ale predicației creştine, ortodoxe ori sectare (nestoriene, gnostice), precum şi ideile şi obiceiurile ebraice erau îndeajuns de cunoscute în oraşele arabe. La Mecca existau puțini creştini, majoritatea de condiție foarte umilă (probabil sclavi abisinieni) şi insuficient instruiți, în ce priveşte evreii, prezența lor era masivă la latrib (viitoarea Medina) şi vom vedea (§ 262) în ce măsură Profetul se bizuia pe ei.
Totuşi, în timpul lui Mahomed, religia Arabiei Centrale nu pare să fi fost modificată de influenţe iudeo-creştine. în ciuda decăderii sale, ea păstra încă structurile politeismului semitic. Centrul vieții religioase era oraşul Mecca (Makkd). Numele îi era menționat în Corpm~\\\. ptolemaic (secolul al II-lea d.Hr.) drept Makoraba, cuvânt derivat din sabeeanul Makuraba, „sanctuar". Altfel spus, la început Mecca era un centru ceremonial în jurul căruia s-a clădit treptat oraşul3, în mijlocul teritoriului consacrat, Himă, se afla sanctuarul Ka'ba (în traducere literală „cub"), edificiu fără acoperiş, având încastrat într-unul din unghiurile sale celebra Piatră Neagră, socotită de origine cerească, înconjurarea Pietrei constituia în timpurile preislamice, la fel ca şi azi, un ritual important din pelerinajul anual (hagg) la Arafat, la câțiva kilometri de Mecca. Stăpânul pietrei Ka'ba era socotit Allah (în traducere literală „Dumnezeu"; cu acelaşi teonim creştinii şi evreii arabi îl numesc pe Dumnezeu). Allah însă devenise de mai mult timp un deus otiosus; cultul lui se reducea la anumite sacrificii din primele roade (grâne şi animale tinere), ofrande închinate, laolaltă, lui şi altor divinități locale4. Printre cele mai importante, din capul locului, erau cele trei zeițe din Arabia Centrală: Mânat, („Soarta"), al-Lăt (femininul lui Allah) şi al-'Uzză („Puternica"). Socotite „fiicele lui Allah", ele se bucurau de o asemenea popularitate, încât, la începutul predicației sale, Mahomed însuşi a făcut greşeala (îndreptată mai târziu) de a elogia rolul lor de intermediare pe lângă Allah.
Pe scurt, religia preislamică se asemăna cu religia populară din Palestina în secolul al Vl-lea î.Hr., aşa cum se reflectă ea, de pildă, în documentele coloanei iudeo-arameene, de la Elephantine,pe Nilul Superior: alături de Îahve-Iahu,erau adorați Bethel şi Harambethel, zeița Anat şi un zeu al vegetației5. La Mecca, slujba în sanctuar era încredințată membrilor familiilor de vază; funcţiile, bine retribuite, se transmiteau din tată în fiu. Un corp sacerdotal propriu-zis nu pare să fi existat. Deşi solidar cu vocabula kohen, care la evrei însemna „preot", termenul arab kăhin înseamnă „vizionar", „ghicitor", cel care, stăpânit de un ginn, era în stare să prezică viitorul şi să găsească unele obiecte pierdute sau cămilele rătăcite6, între contemporanii lui Mahomed, monoteişti erau doar câțiva poeți şi vizionari cunoscuți sub numele de hanlf; unii erau influențați de creştinism, dar eshatologia atât de caracteristică creştinismului (şi mai târziu islamului) le era străină, după

cum pare să le fi fost străină tuturor arabilor, în general7.
Misiunea profetică a lui Mahomed a fost declanşată de mai multe experienţe extatice, care au constituit întrucâtva preludiul revelaţiei, în sura 53:1-18, el evocă prima dintre acestea: „Cel plin de putere stătu în glorie, în zarea supremă (sau: cea mai de sus); apoi coborî şi rămase plutind nemişcat; la distanţa de două bătăi de săgeată — sau şi mai aproape — şi el dete robului său revelaţia" (5-8). A doua oară, i s-a arătat lui Mahomed lângă un copac: „El a văzut semnele
3 Procesul acesta este general, de altminteri; vezi Paul Wheatley, The Pivot ofthe Four Quarters (Chicago, 1971), passim.
4 Vezi J. Henninger, Lesfetes de printemps chez Ies Semites, pp. 42 sq.
5 Cf. A. Vincent, La religion des ludeo-Arameem d'Elephantine (Paris, 1937), pp. 593 sq., 622 sq., 675 sq.
6 La începutul predicaţiei sale, Mahomed era deseori acuzat că e inspirat de un ginn.
1 Cf. Tor Andrae, Leş originea de l'Islam et le christianisme, pp. 41 sq. Tendinţa monoteistă a religiei arabe arhaice a fost evidenţiată de mult de J.Wellhausen, Reste arabischen Heiclentums, pp. 215 sq.

supreme ale Domnului său!" (13-18). In sura 81:22-23, Mahomed revine asupra acestei viziuni: „Cel de lângă voi nu e un stăpânit de duhuri! El a văzut orizontul în lumina"8.
Reiese că viziunile au fost însoţite de revelaţii auditive, singurele pe care CoranuJ le socoteşte de inspiraţie divină. Primele experienţe mistice care au decis vocaţia sa profetică sunt relatate în tradiţiile transmise de Ibn Ishăq (mort în 768). Pe când Mahomed dormea în peştera în care îşi petrecea recluziunea lui anuală, îngerul Gabriel a venit la el, ţinând o carte deschisă în mâini, şi i-a poruncit: „Rosteşte acestea!". Cum Mahomed refuza să citească din carte, îngerul i-a apăsat „cartea pe nări şi pe buze", aproape sufocându-1. Când, a patra oară, îngerul i-a spus: „Rosteşte!" Mahomed 1-a întrebat: „Ce trebuie să rostesc?" îngerul i-a răspuns atunci: „Rosteşte (adică: predică!) în numele Domnului care te-a făcut! Care a făcut omul dintr-un cheag de sânge. Propovăduieşte, căci Domnul tău este cel mai darnic, el 1-a luminat pe om cu ajutorul penei de scris şi 1-a învăţat pe om ceea ce nu ştia" (90:1-5). Mahomed a început să citească cu voce tare şi îngerul s-a îndepărtat de dânsul. „Apoi m-am trezit şi eram ca şi cum cineva ar fi scris în inima mea." Mahomed a părăsit peştera şi, ajuns la jumătatea drumului din munte, a auzit o voce din cer care-i spunea: „«O, Mahomed! Tu eşti apostolul lui AIJah şi eu sunt Gabriel». Am înălţat privirea spre cer ca să mă uit la el şi, iată, Gabriel stătea pe zare asemenea unui om cu picioarele îndoite sub el", îngerul repetă iar aceste cuvinte şi Mahomed, privindu-1, nu putea nici să înainteze, nici să se retragă, „în orice parte pe cer aş fi privit continuam să-1 zăresc"9.
Autenticitatea acestor experienţe pare neîndoielnică10. Rezistenţa lui Mahomed în faţa chemării îngereşti ne aminteşte şovăiala şamanilor şi a atâtor mistici şi profeţi în a-si asuma vocaţia. Coranul nu menţionează viziunea onirică din peşteră, pentru ca să îndepărteze acuzaţia că un ginn 1-ar fi stăpânit pe Mahomed. Dar unele aluzii din Coran confirmă veracitatea viziunii care 1-a inspirat pe Profet1 J. „Dictarea" Coranului a fost deseori însoţită de convulsii puternice, de accese de febră sau de răcirea trupului.

260. Mahomed, „Apostolul lui Dumnezeu"
Vreme de aproape trei ani, Mahomed a comunicat primele mesaje divine doar Hadigei şi câtorva prieteni apropiaţi (vărul său 'Alî, fiul său adoptiv Zayd şi cei doi viitori califi, Otmăn şi Abu Bakr). La scurtă vreme după asta, revelaţiile îngerului s-au întrerupt şi Mahomed a traversat o etapă de nelinişte şi descurajare. Un nou mesaj divin îi redă însă încrederea: „Domnul tău nu te-a părăsit şi nu te-a urât [...]. Domnul tău îşi va revărsa asupra ta darurile sale şi vei fi mulţumit" (93: 3-5).
Ca urmare a unei viziuni din anul 612, prin care i se poruncea să-şi facă publice revelaţiile primite, Mahomed îşi începe apostolatul. De la început, el pune accentul pe puterea şi mărinimia lui Dumnezeu, care 1-a făcut pe om „dintr-un cheag de sânge" (96: 1; cf. 80: 17-22; 87: 1), i-a revelat Coranul şi „1-a învăţat să se exprime" (55: 1-4), a făurit cerul, munţii, pământul, cămilele (88: 17-20). El evocă bunătatea lui Dumnezeu (cu privire la propria sa viaţă: „Nu
8 în lipsa altei indicaţii, citatele din Coran sunt după traducerea lui D. Masson.
9 Ibn Ishăq, tradus de Tor Andrae, Mohammed, pp, 43-44. Vezi o altă traducere în R. Blachere, Le probleme de Mahomet, pp. 39-40.
10 Unii istorici moderni consideră că cele două faze — viziunea din peşteră şi viziunea îngerului Gabriel răsfrânt pe zare — nu aparţin aceleiaşi experienţe. Dar această obiecţie nu se impune.
1' „Nu îţi muşca limba, ca şi cum ai voi să zoreşti revelaţia. Nouă ne este dat să alcătuim şi să citim (Coranul). Când îl citim, tu citirea noastră urmăreşte-o!" (75: 16-17). Altfel spus, orice improvizaţie personală îi este interzisă.
515
Mahomed şi avântul islamului
te-a aflat el orfan şi ţi-a dăruit adăpost?" etc.; 93: 3-8). Opune efemeritatea oricărei existenţe veşniciei Creatorului: „Tot ce există pe faţa pământului va dispărea. Dar chipul Dumnezeului tău,în glorie şi mărire, va rămâne" (55: 26-27). E surprinzător însă că în primele sale proclamaţii Mahomed nu menţionează unitatea Divinului, cu o excepţie doar („Nu puneţi alţi zei lângă El!", 51-51), dar e vorba, se pare, de o interpolare târzie12.
O altă temă a predicaţiei este iminenţa Judecăţii şi învierea morţilor. „Când va suna trâmbiţa, va fi o zi groaznică, o zi grea pentru necredincioşi" (74: 8-10). Există şi alte referiri şi aluzii în surele cele mai vechi, dar cea mai completă o aflăm într-o sura târzie: „Când cerul se va despica [...], când pământul va fi netezit, când pământul îşi va arunca afară înlăuntrurile sale (= trupurile morţilor; cf. 99: 2) şi se va deşerta [...], atunci tu, omule, care îţi îndrepţi faţa către Dumnezeu, îl vei întâlni pe Domnul. Pe cel ce va lua Cartea în mâna dreaptă, El îl va judeca cu mărinimie [...]. Iar celui ce va primi cartea întors cu spatele îi va chema nimicirea şi acela va cădea în groapa cu jar" (84: 1-12). în alte sura, dictate mai târziu, Mahomed dezvoltă viziuni apocaliptice: munţii se vor muta şi, topiţi, vor fi făcuţi pulbere şi cenuşă; bolta cerească se va sparge, luna si stelele se vor stinge şi se vor surpa. Profetul vorbeşte de un incendiu cosmic, trâmbe de foc şi de aramă topită vor cădea peste oameni (55:35).
La al doilea glas al trâmbiţei, morţii vor învia şi vor ieşi din morminte, învierea se va petrece într-o clipă. Dincolo de cerul prăvălit se va zări în toată splendoarea tronul lui Dumnezeu, susţinut de opt îngeri şi înconjurat de cetele cereşti. Oamenii vor fi adunaţi înaintea tronului, drepţii la

dreapta şi răufăcătorii la stânga. Atunci va începe Judecata pe temeiul celor scrise în Cartea Faptelor (omeneşti). Profeții trecutului vor fi chemați să mărturisească că ei au proclamat monoteismul şi că şi-au prevenit contemporanii. Necredincioşii vor fi meniți chinurilor Iadului13. Totuşi, Mahomed insistă mai cu seamă pe fericirile care-i aşteaptă pe credincioşi în Paradis. Ele sunt cu precădere de ordin material: izvoare proaspete, pomi care-şi pleacă ramurile pline de rod, cărnuri de tot soiul, tineri „frumoşi ca mărgăritarul" care îmbie cu o băutură minunată, huriile, fecioare caste create de însuşi Allah (56: 26-33 etc.). Mahomed nu vorbeşte de „sufletele" ori „spiritele" care suferă în Iad sau exultă în Rai. învierea trupurilor este, în fapt, o nouă Geneză. Deoarece intervalul dintre moarte şi Judecată este o stare de inconştiență, cel înviat va avea impresia că Judecata are loc imediat după moarte14.

Proclamând: „Nu există alt Dumnezeu în afara lui Dumnezeu!", Mahomed nu viza să întemeieze o nouă religie. El voia doar să-şi „trezească" concetățenii, să-i convingă că trebuie să-1 venereze numai pe Allah, căci ei îl recunoşteau pe acesta drept creator al Cerului şi al Pământului şi chezaş al fertilității (cf. 29: 61-63); ei îl invocau în vremi de criză şi de mare pericol (29: 65; 31:31; 17:69) şi jurau „pe Dumnezeu în jurămintele lor cele mai solemne" (35: 42; 16: 38). Allah era, de altfel, stăpânul pietrei Ka'ba. într-una din cele mai vechi sura, Mahomed cere celor din tribul lui, quraysiților, să-1 „venereze pe Stăpânul acestei Case; el le-a dat hrană; el i-a păzit de foamete; el i-a eliberat de spaimă" (106:3-4).

Dar opoziția n-a întârziat să se manifeste. Cauzele şi pretextele au fost multiple. Ibn Ishăq afirmă că atunci când Profetul, la porunca lui Allah, a proclamat adevărata religie (islam, „supunere") concetățenii săi nu i s-au împotrivit atâta vreme cât nu s-a atins de zeii lor. Tradiția

12 Vezi R. Bell, The Qur'ăn. ad loc.; W.Montgomery Watt, Muhammad at Mecca, p. 64. La început surele erau învățate pe de rost, dar când atacurile politeiştilor se întețesc, ele încep să fie scrise; cf. R. Blachere, Le probleme de Mahomet, pp. 52 sq.

13 E de remarcat însă că aceste chinuri sunt mai puțin înfricoşătoare decât unele descrieri buddhiste sau creştine. E de precizat, de asemenea, că eshatologia musulmană comună conține numeroase motive absente în Coran (de exemplu, pedeapsa din mormânt, podul care trece pe deasupra Iadului, Lacul cel de Foc etc.).

14 Păcătoşii vor fi gata să jure că n-au rămas în mormânt decât o zi sau o oră; cf. 10: 46 sq., 46: 34 sq. etc.

spune că după versetul 20 din sura 53, cu privire la cele trei zeițe al-Lăt, al-'Uzză şi Mânat, urmau aceste versete: „Ele sunt zeițe sublime şi mijlocirea lor e căutată pe bună dreptate de oameni". Dar mai târziu Mahomed şi-a dat seama că aceste cuvinte i le-a inspirat Diavolul. El le-a înlocuit astfel: „Ele sunt doar nişte nume goale cu care voi şi părinții voştri le-ați numit. Dumnezeu nu le-a dat nici o putere".

Acest incident este instructiv din două motive. Mai întâi, arată sinceritatea Profetului: el recunoaşte că, reproducând cuvintele dictate sub inspirație divină, a fost amăgit de Satan15. în al doilea rând, justifică abrogarea celor două versete prin atotputernicia şi libertatea absolută a lui Dumnezeu16, într-adevăr, Coranul este singura Carte Sfântă care cunoaşte latitudinea abrogării

unor pasaje din cuprinsul Revelației.
Pentru oligarhia înstărită a quraysiților, a renunța la „păgânism" echivala cu pierderea privilegiilor, în plus, recunoaşterea lui Mahomed ca adevăratul Apostol al lui Dumnezeu însemna totodată recunoaşterea supremației saJe politice. Şi mai grav, revelația proclamată de Profet îi condamna pe strămoşii politeişti ai tribului la Focul Veşnic, idee inacceptabilă pentru o societate tradițională. Pentru o mare parte a populației, obiecția principală era „banalitatea existenței" lui Mahomed. „Ce are aşadar nemaivăzut Profetul acesta? El se hrăneşte, umblă prin piață. Dacă măcar ar fi coborât asupra lui un înger care să ne vestească!" (25:7). „Revelațiile" lui erau luate în râs; erau socotite fie inventate de dânsul, fie inspirate de ginn. Ironia şi sarcasmele erau mai ales la adresa vestirii Sfârşitului Lumii şi a învierii trupurilor. Timpul, de altfel, se scurgea şi catastrofa eshatologică întârzia să vină17.
I se mai reproşa lipsa minunilor. „Nu vom crede în tine câtă vreme nu vei fi făcut să țâşnească un izvor. Sau câtă vreme nu vei avea o grădină cu palmieri şi viță de vie în care vei face să țâşnească pârâiaşe din belşug [...]. Sau dacă nu vei face să vină Dumnezeu însuşi şi îngerii să te ajute f...]. Sau dacă nu te vei ridica la Cer. Dar şi atunci, nu vom crede în tine până nu vei face să pogoare la noi o Carte pe care s-o putem citi" (17: 90-93).
261. Călătoria extatică în Cer şi Cartea Sacră
Pe scurt, i se cere lui Mahomed să demonstreze autenticitatea vocației lui profetice, urcând la Cer şi aducând o Carte Sfântă. Altfel spus, Mahomed trebuie să se conformeze idealului ilustrat de Moise, Daniel, Enoch, Mani şi alți Vestitori, care, suind la Cer, s-au întâlnit cu Dumnezeu şi au primit din mâna lui Cartea Revelației divine. Această schemă se întâlneşte atât în iudaismul normativ şi în apocaliptica ebraică, după cum şi la samariteni, gnostici şi mandeeni. Originea acestui scenariu urcă până în vremea legendei regelui mesopotamian Emmenduraki si se leagă de ideologia regală18.
Ripostele şi justificările Profetului se dezvoltă şi se înmulțesc, pe măsură ce acuzațiile necredincioşilor se precizează. Aidoma atâtor altor profeți şi apostoli dinainte, precum şi a
'^ E foarte posibil ca Mahomed să fi considerat cele trei zeițe drept îngeri intermediari; în fond, credința în îngeri a fost acceptată de islam, iar mai târziu angelologia va juca un rol important în şiism (cf. § 281). Dar, dându-şi seama de riscul ce 1-ar fi prezentat intercesiunea Zeițelor (=îngeri) pentru teologia lui strict monoteistă, Mahomed a abrogat cele două versete.
16 „Când abrogăm un verset ori când îl facem uitat îl înlocuim cu altul, mai bun sau asemănător. Nu ştii oare că Dumnezeu este puternic în tot ceea ce întreprinde?" (2: 106).
17 Mahomed insista asupra inevitabilității Sfârşitului Lumii; el nu precizase când se va întâmpla aceasta, deşi anumite sura lăsau să se înțeleagă că va avea loc în timpul vieții Profetului.
18 Vezi G. Widengren, The Ascension ofthe Apostle and the Heavenly Book, pp. 7 sq. şi passim.; id., Muhammad, the Aspostle ofGod and his Ascension, pp. 115 şi passim.

unor rivali, Mahomed se consideră şi se proclamă Apostolul (= Mesagerul) lui Dumnezeu (rasul A//a/z)19; el le aduce concetățenilor săi o revelație divină. Coranul este „Revelația, în limba arabă comună" (26; 193); ea este deci perfect inteligibilă locuitorilor oraşului Mecca; dacă aceştia

persistă în incredulitatea lor, e din orbire față de semnele divine (23:68), din orgoliu şi lipsă de grijă (27:14; 33:68 etc.). De altfel, Mahomed ştie bine că încercări asemănătoare au avut Profeții lui Dumnezeu dinaintea lui: Avraam, Moise, Noe, David, loan Botezătorul, Iisus(21:66sq.,76sq.).
Ascensiunea celestă (mî'răg) este încă o ripostă dată necredincioşilor. „Slavă celui care 1-a făcut să călătorească noaptea pe servitorul său de la moscheea sfântă până la moscheea foarte îndepărtată, al cărei lăcaş 1-am binecuvântat, pentru a-i arăta unele din Semnele noastre" (17:1), Tradiția plasează către 617 sau 619 călătoria nocturnă; călare pe iapa înaripată, al-Burăq, Mahomed vizitează Ierusalimul pământesc şi ajunge în Cer. Istorisirea acestei călătorii extatice e amplu documentată în izvoarele ulterioare. Scenariul nu e întotdeauna acelaşi. După unii, Profetul, călare pe animalul înaripat, contemplă Iadul şi Raiul şi se apropie de tronul lui Allah. Călătoria a avut loc instantaneu; urciorul pe care Mahomed 1-a răsturnat la plecare nu-şi golise întreg conținutul când s-a întors în încăpere. O altă tradiție vorbeşte despre o scară pe care, ajutat de îngerul Gabriel, Mahomed a suit până la porțile Cerului. El ajunge înaintea lui Allah şi află din gura sa că a fost ales, dintre ceilalți profeți, şi că el, Mahomed, este „prieten" al Domnului. Dumnezeu îi încredințează Coranul şi o anumită ştiință ezoterică, pe care Mahomed nu trebuie să o comunice credincioşilor20.
Această călătorie extatică va juca un rol central în mistica şi teologia musulmană ulterioară. Ea ilustrează o trăsătură specifică geniului lui Mahomed şi islamului, pe care e important să o semnalăm de pe acum, anume voința de a asimila şi a integra într-o nouă sinteză religioasă practici, idei şi scenarii mitico-rituale tradiționale. Am văzut cum tradiția islamică a revalorizat tema arhaică a „Cărții Sfinte", primită de un mesager în cursul unei călătorii la Cer. Vom vedea mai departe rezultatele confruntărilor cu iudaismul şi cu alte tradiții religioase şi chiar o tradiție „păgână" şi imemorială, precum aceea a pietrei Ka'ba.

262. „Emigrarea" la Medina

Poziția lui Mahomed şi a discipolilor lui se deteriorează continuu. Dregătorii din Mecca hotărăsc să le ia drepturile pe care le aveau ca membri ai triburilor lor. Or, singura protecție a unui arab venea tocmai din faptul apartenenței sale la un trib. Lui Mahomed însă îi ia apărarea unchiul său Abu Țălib, deşi acesta nu s-a convertit niciodată la islam. Totuşi, după moartea lui Abu Țălib, fratele său, Abu Lahab, reuşeşte să-1 deposedeze pe Mahomed de drepturile sale. Problema pe care o punea această opoziție, tot mai violentă, din partea quraysiților se soluționa pe plan teologic: aşa a vrut Allah. Ataşamentul orb al unora față de politeism a fost hotărât de la începutul începuturilor de însuşi Allah (cf. 16:39; 10:75; 6:39). Ruptura cu necredincioşii era, aşadar, inevitabilă: „Eu nu cinstesc ce cinstiți voi; voi nu venerați ce venerez eu!" (109:1-2).

19 Cf. G. Widengren, Muhammad, the Apostle of Cod, pp. 16 sq. E vorba de o formulă frecvent atestată în Orientul Apropiat antic şi care va fi reluată de imamii şiiți; cf. ibid., cap. II.

20 Vezi textele traduse şi comentate de G. Widengren, Muhammad, the Apostle of God, pp. 102 sq. Traduceri ale unor lungi extrase din al-Baghawî şi Suyuti aflăm în Arthur Jet'j'rey, Islam, pp. 35-46. Anumiți savanți consideră că, grație traducerii latine a unui text arab despre mî'răg, Dante a folosit multe detalii în Divina Commedia. Vezi Asin Palacios, La escatalogia musulmana en la Divina Commedia; E.Cerulli, // „Libro della Scalla".

Către anul 615, ca să-i pună la adăpost de persecuții, dar şi pentru că se temea de o eventuală schismă21, Mahomed încuraja un grup de 70-80 de musulmani să emigreze într-o țară creştină, Abisinia. Profetul, care se considera la început trimis doar ca să convertească tribul său, se apropie acum de nomazi şi de locuitorii celor doua oaze-cetăți, Ţă'if şi latrib. Demersurile sale pe lângă nomazii şi beduinii din Ţă'if eşuează, dar contactele cu latrib (vechea Medină) sunt încurajatoare. Mahomed alege soluția de a se autoexila la latrib, unde religia tradițională nu fusese viciată de interese economice şi politice şi unde se aflau mulți evrei, deci mulți monoteişti. în plus, această oază-cetate se istovise într-un îndelungat război civil. Unele triburi considerau că un profet a cărui autoritate s-ar întemeia nu pe glasul sângelui, ci pe religie putea să facă abstracție de relațiile tribale şi să îndeplinească rol de arbitru. Unul din cele două triburi principale îmbrățişase, de altfel, în mare parte, islamismul şi era convins că Mahomed fusese trimis de Allah cu un mesaj apt să-i intereseze pe toți arabii.
în 622, cu ocazia pelerinajului la Mecca, o delegație de 75 de bărbați şi 2 femei, din latrib, se întâlneşte în taină cu Mahomed şi se leagă printr-un jurământ solemn să lupte pentru cauza lui. Ca urmare, credincioşii mahomedani încep să plece din Mecca în grupuri mici în direcția Medinei. Traversarea deşertului (peste 300 de km) durează nouă zile. Mahomed pleacă printre ultimii, însoțit de socrul său Abu Bakr. La 24 septembrie, ei sosesc la Qobă, o mică aşezare de lângă Medină. „Emigrarea", Hegira (în arabă, al-Higrd), izbândi. La puțin timp după aceasta, Profetul intră în Medină, lăsându-şi cămila să aleagă locul viitoarei locuințe. Casa, care slujea şi ca loc de adunare a discipolilor pentru rugăciunile comune, fu gata abia peste un an, căci au trebuit clădite şi locuințele soțiilor Profetului.
Activitatea religioasă şi politică a lui Mahomed la Medină se deosebeşte net de aceea a perioadei meccane. Această schimbare se oglindeşte în surele care au fost dictate după Hegira: ele se referă în principal la organizarea comunității credincioşilor ('iirnma)22 şi la instituțiile ei socio-religioase. Când Profetul a părăsit Mecca, structura teologică a islamului era constituită, dar rânduielile cultului (rugăciunile, posturile, pomenile, pelerinajele) s-au precizat la Medină. De la început, Mahomed a dat dovadă de o inteligență politică excepțională. El realiză fuziunea musulmanilor veniți de la Mecca („emigrații") cu noii convertiți la Medină („auxiliarii") şi se proclamă şeful lor unic. Strictele fidelități tribale erau deci abolite. De acum înainte, nu mai există decât o comunitate de musulmani unică, organizată ca o societate teocratică, în actul de constituire, dat probabil în anul 623, Mahomed decretează că „emigrații" şi „auxiliarii" (adică întreaga 'ummd) formează un popor unic, distinct de ceilalți; el precizează totuşi drepturile şi îndatoririle altor clanuri, precum şi ale celor trei triburi evreieşti. Natural, nu toți locuitorii Medinei sunt mulțumiți de inițiativele lui Mahomed, dar prestigiul său politic creşte o dată cu izbânzile militare. Succesul deciziilor sale se datorează însă mai cu seamă noutății revelațiilor date de îngerul Gabriel Profetului23.
Cea mai mare dezamăgire a lui Mahomed la Medină a fost reacția celor trei triburi evreieşti. înainte de a emigra, Profetul alesese Ierusalimul ca punct de orientare (qibla) a rugăciunilor, potrivit practicii evreieşti; o dată instalat la Medină, el a împrumutat alte rituri evreieşti. Surele dictate în primii ani ai Hegirei arată eforturile sale de a-i converti pe evrei. „O, neam al Cărții!

Profetul nostru a venit la voi ca să vă învețe, după mulți ani de încetare a oricărei profeții, de

21 W. Montgomery Watt, Muhammad at Mecca, pp. 115 sq.

22 Vezi, în legătură cu sensul şi istoricul termenului, ultima lucrare: F.M. Denny, The Meaning ofUmmah in the Qur'ân. ^ Când, cu prilejul primei razii a „emigraților", locuitorii Medinei au adus acuze de sacrilegiu, pentru că armistițiul

lunii sfinte (ragab, decembrie 623) fusese violat, Mahomed primeşte acest mesaj divin: „A te bate în luna sfântă e mare păcat; dar a îndepărta pe oameni de calea lui Dumnezeu, a fi lipsit de pietate față de Allah şi față de Moscheea Sacră, a-i alunga pe cei din Moschee, este un păcat şi mai mare față de Dumnezeu" (2:217).

519

Mahomed si avântul islamului

teamă ca nu cumva voi să spuneți: „Nici un sol de veste bună, nici un mesager nu ni s-a trimis!"" (5:19). Mahomed Jc-ar fi permis evreilor să-şi păstreze tradițiile rituale dacă l-ar fi recunoscut ca Profet24. Dar evreii se arată tot mai ostili. Ei relevă erorile din Coran, arătând că Mahomed nu cunoştea Biblia.

Ruptura are loc Ja 11 februarie 624, când Profetul are o nouă revelație, prescriind musulmanilor să nu se mai îndrepte cu fața către Ierusalim, ci spre Mecca (2:136). Cu intuiția-i genială, Mohamed proclamă că piatra Ka'ba a fost ridicată de Avraam şi fiul său Ismael (2:127). Sanctuarul se afla acum în mâna închinătorilor la idoli, ca urmare a păcatelor strămoşilor. De acum înainte, „lumea arabă are un Templu, şi acesta este mai vechi decât cel de la Ierusalim. Această lume arabă are şi un monoteism al său, hanifismul [...]. Prin acest viraj, islamul, deturnat pentru moment de la propriile origini, revine la ele, de astă dată pentru totdeauna"25. Consecințele religioase şi politice ale acestei decizii sunt considerabile: pe de o parte, reflexiile ulterioare în jurul pietrei Ka 'ba26 vor duce către o teologie a Templului purtând pecetea celor mai vechi, deci mai „autentici" monoteişti. Pentru moment, Mahomed se desparte de iudaism şi de creştinism: cele două „religii ale Cărții" n-au ştiut să-şi păstreze puritatea originară. De aceea, Dumnezeu 1-a trimis pe ultimul sau mesager şi islamul este menit să succeadă creştinismului, aşa cum acesta a urmat iudaismului.

263. De Ia exil la victorie

Ca să se mențină, Mahomed şi „emigrații" au trebuit să întreprindă atacuri asupra caravanelor spre Mecca. Prima lor victorie a avut loc la Badr, în martie 627 (cf. 3:123); ei au pierdut 14 oameni, pe când idolatrii 70 şi 40 de prizonieri. Prada, destul de importantă, precum şi răscumpărarea prizonierilor au fost împărțite în mod egal luptătorilor săi. O lună după aceea, Profetul obligă unul din cele trei triburi evreieşti să părăsească Medina, lăiându-şi locuințele şi averile, în anul următor, musulmanii au fost învinşi la Uhud de o armată meccană estimată Ja 3 000 de oameni; Mahomed însuşi a fost rănit. Dar evenimentul hotărâtor al acestei gherile religioase e reprezentat de bătălia zisă „a Şanțului", pentru că la sfatul unui persan s-au săpat tranşee în fața căilor de acces ale oazei-cetate. Potrivit tradiției, 4 000 de meccani au asediat zadarnic timp de două săptămâni Medina; o furtună i-a împrăştiat în derută, în timpul asediului, Mahomed a remarcat comportamentul suspect al anumitor pseudoconvertiți, precum şi al ultimului trib evreiesc rămas la Medina. După victorie, el i-a acuzat pe evrei de trădare şi a

poruncit să fie masacrați.
în aprilie 628, o nouă revelație (48:27) i-a dat lui Mahomed garanția că adepții lui vor putea întreprinde pelerinaj la Ka'ba. în ciuda ezitărilor unora, caravana credincioşilor s-a apropiat de Cetatea Sfântă. Ele n-au izbutit să pătrundă în Mecca, dar Profetul a transformat acest semieşec într-o victorie; ei a cerut credincioşilor să-i presteze jurământ de credință absolută (48:10), ca unuia care era reprezentantul direct al lui Dumnezeu. Avea nevoie de un asemenea jurământ, deoarece Ja puțin timp după aceasta a încheiat cu meccanii un armistițiu ce putea să pară umilitor, dar care i-a dat posibilitatea să facă în anul următor pelerinaj la Mecca. Pe lângă aceasta, quraisiții se obligau să asigure musulmanilor o pace de zece ani.
în anul 629, într-adevăr, însoțit de 2 000 de credincioşi, Profetul a intrat în cetatea abandonată temporar de politeişti şi a celebrat ritualul pelerinajului. Triumful islamului se vădi iminent;
24 Cf. W. Montgomery Watt, Muhammud at Medina, pp. 199 sq.
25 R. Biachere, Le probleme de Mahomel, p. 104.
26 Vezi, de pildă, Henry Corbin, La configuration du Temple de la Ka'ba comme secret de la vie spirituelle.

în plus, numeroase triburi beduine, şi chiar reprezentanți ai oligarhiei quraisite, începură să se convertească, în acelaşi an, Mahomed trimite o expediție la Mu'ta, la granița cu Imperiul bizantin; înfrângerea expediției nu i-a micşorat întru nimic prestigiul. Mu'ta indica direcția principală în care trebuia propovăduit islamul; urmaşii lui Mahomed au înțeles bine faptul acesta.
în ianuarie 630, potrivit tradiției, cu o armată de 10 000 de oameni, şi sub pretextul că meccanii däduseră ajutor unui trib străin, Profetul rupe armistițiul şi ocupă cetatea fără luptă. Idolii Ka'ba sunt distruşi, sanctuarul purificat şi toate privilegiile politeiştilor abolite. O dată ajuns stăpân pe Cetatea Sfântă, Mahomed dă dovadă de o mare toleranță; cu excepția a şase din cei mai îndârjiți duşmani, pe care i-a executat, el a oprit pe oamenii săi de la orice act de răzbunare împotriva meccanilor. Călăuzit de un admirabil instinct politic, Mahomed nu şi-a instalat capitala statului său teocratic la Mecca; după pelerinaj, el s-a reîntors la Medina.
Anul următor, în 631, Profetul nu se duce personal în pelerinaj, îl trimite pe Abu Bakr să-1 reprezinte. Cu acest prilej, printr-o nouă revelație, Mahomed declară război total politeismului. „Dumnezeu şi Profetul său îi dezavuează pe închinătorii la idoli [...]. După ce cele trei luni sfinte se vor încheia, omorâți-i, oriunde i-ați afla, pe politeişti [...]. Dacă însă se căiesc, se roagă, împart pomeni, dați-le drumul. Dumnezeu este acela care îi iartă, el este atotîndurător. Dacă un politeist caută adăpost la tine, primeşte-1 ca sa-i dai şansa să audă Cuvântul lui Dumnezeu; lasă-1 apoi să plece în siguranță în drumul său, căci el e dintre aceia care nu ştiu" (9:3-6)27.
Parcă mânat de o presimțire, Mahomed se duce în februarie-martie 632 la Mecca; este ultimul lui pelerinaj. Cu acest prilej, el prescrie în amănunt ritualurile pentru hagg, ritualuri respectate până azi. în acelaşi timp, îngerul îi dictează aceste cuvinte ale lui Allah: „Azi, am desăvârşit religia voastră; am desăvârşit grația mea trimisă vouă; am făcut din islam religia voastră" (5:3). Potrivit tradiției, la finele acestui „pelerinaj de despărțire", Mahomed ar fi strigat: „O, Doamne! Am împlinit sarcina ce mi-ai încredințat mie?", şi mulțimea i-ar fi răspuns: „Da, ai împlinit-o!"

Reîntors în Medina, în ultimele zile din mai 632, Mahomed cade bolnav; el moarte la 8 iunie, în brațele soției lui favorite, Aişa. Lumea musulmană a rămas consternată. Unii ar fi refuzat să accepte moartea Profetului; ei credeau că Mahomed s-a suit la Cer, aidoma lui lisus. Trupul lui n-a fost înmormântat în cimitir, ci într-o cameră din locuința Aişei, unde azi se înalță un monument funerar, aproape la fel de venerat în lumea musulmană ca şi Ka'ba. Abu Bakr, ales calif, adică „urmaş" al Profetului, se adresă credincioşilor: „Dacă cineva se închină lui Mahomed, Mahomed a murit; dar dacă se închină lui Dumnezeu, Mahomed trăieşte şi nu va muri".
264. Mesajul Coranului
Istoria religioasă şi istoria universală nu cunosc un exemplu asemănător demersului întreprins de Mahomed. Cucerirea oraşului Mecca şi întemeierea unui stat teocratic demonstrează că geniul politic al Profetului nu era mai prejos de geniul său religios. Este adevărat că împrejurările — în primul rând contradicțiile oligarhiei meccane — i-au fost favorabile. Dar ele nu pot explica nici teologia, nici opera de predicație şi succesul lui Mahomed, nici perenitatea realizării sale: islamul si teocratia musulmană.
27 în ce-i priveşte pe monoteişti, „popoare ale Cărții", Mahomed le aminteşte, cu alt prilej, că trebuie să păzească poruncile „din Tora, Evanghelie şi ceea ce v-a fost revelat de Domnul vostru |.,.). Cei ce cred: evrei, sabeeni şi creştini — care cred în Dumnezeu şi în ziua de apoi şi fac binele — nu au nici o teamă şi nu vor fi întristați" (5: 68-69).
521
Mahonied si avântul islamului
Este neîndoios că Profetul cunoştea, direct sau indirect, unele concepții şi practici religioase proprii evreilor şi creştinilor, în ce priveşte creştinismul, informațiile lui erau mai degrabă aproximative. El vorbeşte despre Ii sus şi Măria, dar nu le recunoaşte natura divină (5:16-20), pentru că ambii au fost „creați" (3:59). Cu mai multe prilejuri, el face aluzie la copilăria lui lisus, la minunile şi Apostolii („ajutoarele") lui. împotriva părerii evreilor, şi de acord cu gnosticii şi docetiştii, Mahomed neagă răstignirea şi moartea lui lisus28. Mahonied ignoră rolul de Răscumpărător al lui lisus, mesajul Noului Testament, tainele şi mistica creştină. Profetul evocă triada: Dumnezeu-Iisus-Maria; informatorii lui cunoşteau probabil Biserica monofizită din Abisinia, unde Fecioara era adorată excesiv29. Pe de alta parte, se recunosc anumite influențe nestoriene; de pildă, credința lui Mahomed că moartea aduce sufletul în stare de deplină inconştiență şi că martirii credinței sunt duşi în Rai în chiar clipa morții. Tot aşa, concepția unei serii de pogorâri succesive ale Revelației era împărtăşită de multe secte gnostice iudeo-creştine.
Dar nici o influență externă nu e suficientă pentru a explica vocația lui Mahomed, nici structura predicației sale. Proclamând iminența Judecății şi reamintind că înaintea tronului lui Dumnezeu omul va fi singur, Mahomed arăta deşertăciunea religioasă a relațiilor tribale. Prin noul său mesaj, Profetul reintegra indivizii într-o nouă comunitate, de natură religioasă, 'itmma. El a creat națiunea arabă, permițând, în acelaşi timp, expansiunii musulmane să extindă comunitatea credincioşilor peste frontierele etnice şi rasiale. Energia care se cheltuia tot timpul în războaiele intertribale a fost canalizată spre războaie externe, împotriva păgânilor, în numele lui Allah şi pentru victoria deplină a monoteismului. Totuşi, în campaniile sale împotriva triburilor nomade, şi mai ales împotriva meccanilor, Mahomed a triumfat mai mult prin negocieri abile decât pe

calea armelor, instituind astfel un model exemplar pentru urmaşii lui, califii.
în fine, revelându-Je Coranul, el le-a propus concetăţenilor lui o treaptă comparabilă cu aceea a celorlalte două neamuri „ale Cărţii"; a înnobilat araba ca limbă liturgică şi teologală, propunând-o ca limbă a unei culturi ecumenice.
Din punct de vedere al morfologiei religioase, mesajul lui Mahomed, aşa cum a fost formulat în Coran, reprezintă expresia cea mai pură a monoteismului absolut. Allah este Dumnezeu, singurul Dumnezeu; el este cu desăvârşire liber, omniscient şi atotputernic; el este Creatorul cerului şi pământului şi a tot ceea ce există; el „adaugă genezei ceea ce doreşte" (35:1). Nopţile urmează zilelor, ploaia cade din cer, corabia „pluteşte pe mare" (2:164), graţie acestei creaţii continue. Altfel spus, Allah cârmuieşte nu numai ritmurile cosmice, ci şi faptele oamenilor. Toate operele sale sunt însă acte libere, în ultimă instanţă arbitrare, pentru că depind numai de hotărârea sa. Allah este liber să se contrazică; să ne amintim doar de abrogarea unor sure (p. 518).
Omul este slab nu ca urmare a păcatului originar, ci pentru că este doar o făptură; el se găseşte acum într-o lume resacralizată prin revelaţia acordată de Dumnezeu ultimului său Profet. Orice act — fiziologic, psihic, social, istoric —, prin simplul fapt că e săvârşit prin graţia lui Dumnezeu, se află sub jurisdicţia lui. Nimic nu este liber în lume, în afara lui Dumnezeu. Dar Allah este atotmilostiv şi Profetul lui a revelat o religie mult mai simplă decât cele două monoteisme precedente. Islamul nu constituie o biserică şi el nu are un sacerdoţiu. Cultul poate fi săvârşit de oricine; nu este nici măcar necesar să fie practicat într-un sanctuar30. Viaţa religioasă e reglementată de instituţii care sunt în acelaşi timp norme juridice, în special cei
28 „Nu 1-au ucis; nu 1-au răstignit, li s-au părut numai toate acestea [...]. Dar Dumnezeu 1-a ridicat la el" (4:157-58).
29 Ct. Tor Andrae, Leş (trigines de l'Islam eî le christianisme, pp. 209-210. Trebuie, de asemenea, subliniat că substantivul desemnând noţiunea „Spirit" este, în limbile semitice, de gen feminin.
30 Totuşi, se recomandă credincioşilor să se adune vinerea la amiază într-un loc public; 62:9.

cinci „Stâlpi ai Credinţei". Cel mai important „Stâlp" este salăt, cultul rugăciunii canonice, comportând cele cinci prosternări zilnice; al doilea este zakăt sau pomana legiuită; al treilea, şawm, desemnează postul, din zori până în amurg, din luna Ramadan; al patrulea este pelerinajul (hagg) şi al cincilea cuprinde „profesiunea de credinţă" (sahădaf), adică repetarea formulei: „Nu există alt dumnezeu în afara lui Allah şi Mahomed este trimisul său"31.
Dată fiind failibilitatea omului, Coranul nu încurajează asceza sau monahismul. „O, fii ai lui Adam! Puteţi să purtaţi podoabe în toate locurile de rugăciuni. Mâncaţi şi beţi, dar nu faceţi excese!" (7:31). în orice caz, Coranul nu se adresează sfinţilor, nici celor desăvârşiţi, ci tuturor oamenilor. Mahomed limitează la patru numărul soţiilor legitime (4:3), fără să precizeze numărul concubinelor şi al sclavelor32, în ce priveşte deosebirile sociale, ele sunt acceptate, dar toţi credincioşii sunt egali în 'umrna. Sclavajul nu e desfiinţat; totuşi, condiţia sclavilor era mai bună decât în Imperiul roman.
„Politica" lui Mahomed seamănă cu aceea ilustrată în diverse cărţi ale Vechiului Testament. Ea

este inspirată, direct sau indirect, de Allah. Istoria universală e manifestarea neîntreruptă a lui Dumnezeu; chiar izbânzile necredincioşilor sunt cu voia lui Dumnezeu. Războiul total este permanent şi, deci, indispensabil ca toată lumea să se convertească la monoteism, în orice caz, războiul este preferat apostaziei ori anarhiei.
Aparent, pelerinajul şi ritualurile împlinite la Ka 'ba — considerată „Casa lui Allah" — par sa contrazică monoteismul absolut predicat de Mahomed. Dar, am arătat mai sus (p. 521), Profetul a vrut să integreze islamul în tradiția avraamică. Alături de alte simboluri şi scenarii prezente în Coran — Cartea Sfântă, ascensiunea cerească a lui Mahomed, rolul arhanghelului Gabriel etc. —, pelerinajul va fi mereu reinterpretat şi revalorizat de teologia şi mistica ulterioară. Trebuie, de asemenea, să ținem seama de tradiția orală din hadlt („zisele" Profetului), care va legitima, şi ea, numeroase interpretări şi speculații. Allah va păstra întotdeauna poziția de Dumnezeu unic şi absolut şi Mahomed va fi Profetul, prin excelență. Dar, la fel ca şi iudaismul şi creştinismul, islamul va sfârşi prin a accepta un anumit număr de intermediari şi intercesori.
265. Irupția islamului în Mediterana şi în Orientul Apropiat
La fel ca în cazul evreilor sau al romanilor, islamul — mai ales în prima sa fază — vede în evenimentele istorice episoade ale unei istorii sfinte. Spectaculoasele victorii militare dobândite de primii califi au asigurat, de la început, supraviețuirea şi apoi triumful islamului. De fapt, moartea Profetului a declanşat o criză care ar fi putut fi fatală noii religii. După o tradiție care a sfârşit prin a fi acceptată de majoritatea musulmanilor, Mahomed nu a desemnat un succesor. Abu Bakr, tatăl soției favorite, Aişa, a fost ales calif chiar înainte de înmormântarea Profetului. Pe de altă parte, se cunoştea predilecția lui Mahomed pentru 'Alî, soțul fiicei sale Patima şi tatăl nepoților săi Hasan şi Husein; pare probabil ca Mahomed să fi vrut să-1 aleagă pe 'Alî succesor. Ca să salveze unitatea comunității ('iimtna), 'Alî şi partizanii lui acceptă însă alegerea lui Abu Bakr; cum acesta din urmă era mai bătrân, 'Alî nu se îndoi că îi va urma destul de repede. Pentru moment, esențialul era de a se evita o criză fatală pentru islam. Triburile beduinilor începeau să se desprindă; dar expedițiile întreprinse imediat de Abu Bakr reuşesc
31 Această formulă nu e atestată ud luterani în Coran, dar sensul ei este omniprezent; cf. Montgomery Watt, Muhammad at Medina, p. 308.
32 La criticile aduse de europeni, unii orientalişti răspund că aceasta înseamnă un progres în comparație cu anarhia sexuală a păgânismului preislamic. Această „justificare" a islamului, validă pe plan sociologic si moral, este zadarnică, ba chiar sacrilegă, în perspectiva teologiei coranice. Nici un amănunt al Revelației nu are nevoie de a fi „justificat".
523
Mahomed si avântul islamului
să-i supună. Imediat după aceasta, Califul organizează raiduri împotriva Siriei, bogată provincie aflată sub suzeranitate bizantină.
Abu Bakr moare după doi ani, în 634; el apucă totuşi să numească succesor pe unul din generalii săi, Omar. Cât a durat califatul acestui destoinic strateg (634-644), victoriile musulmane s-au succedat într-un ritm vertiginos, învinşi în bătălia de ia Yarmuk, bizantinii abandonează Siria în 636. Antiohia cade în 637 şi în acelaşi an Imperiul Sasanizilor se prăbuşeşte. Cucerirea Egiptului are loc în 642 şi a Cartaginei în 694. înainte de sfârşitul secolului al VH-lea, islamul domină

Africa de Nord, Siria şi Palestina, Asia Mică, Mesopotamia şi Irakul. Numai Bizanţul mai rezistă, dar teritoriul lui este considerabil diminuat33.
Cu toate acestea, în pofida acestor succese fără precedent, unitatea comunităţii ('umma) era grav compromisă. Primind o rană mortală din partea unui sclav persan, Omar abia a avut răgazul să desemneze şase tovarăşi ai Profetului ca să aleagă un succesor. Ignorându-1 pe ' Alî şi pe credincioşii lui (si't'Aii, literal „partidul lui 'Alî, sau si'a, şiismul", cei şase au ales Calif pe un alt ginere al Profetului, Otmăn (644-656). Aparţinând clanului aristocratic al comunităţii, clan ce fusese ostil la început Profetului, Otmăn a împărţit posturile-cheie ale Imperiului notabililor oraşului Mecca. După asasinarea lui Otmăn de către beduinii garnizoanelor din Egipt şi Irak, 'AII a fost proclamat calif de medinezi. Pentru şiiţi, care nu recunoscuseră nici un „succesor" din afara familiei Profetului, 'Alî era, în sfârşit, primul calif adevărat.
însă Aişa şi multe căpetenii din Mecca îl învinuiră pe 'Alî de complicitate la asasinarea lui Otmăn. Cele două partide rivale se înfruntară în bătălia zisă a Cămilei, pentru că s-a desfăşurat în jurul cămilei Aişei. 'Alî îşi stabili capitala într-un oraş-garnizoană din Irak, dar califatul său fu contestat de guvernatorul Siriei, Mu'ăwiyya, socru al Profetului şi văr al lui Otmăn. în timpul luptei, înţelegând că bătălia era pierdută, ostaşii lui Mu'ăwiyya ridicară Coranul în vârfurile suliţelor. 'Alî acceptă arbitrajul Cărţii, dar slab apărat de reprezentantul său, renunţă la dreptul lui de succesiune. Ca urmare a acestui gest de slăbiciune, el a fost părăsit de o parte din partizanii săi, cunoscuţi de atunci sub numele de harigiţi, „secesionişti". 'Alî a fost omorât în 661 şi credincioşii lui, puţin numeroşi, de altfel, 1-au proclamat calif pe fiul său mai mare, Hasan. Ales şi el mai dinainte (660) de sirieni la Ierusalim, Mu'ăwiyya îl convinge pe Hasan să abdice în favoarea sa.
Mu'ăwiyya era un şef militar capabil şi un politician îndrăzneţ; el reorganizează Imperiul şi întemeiază prima dinastie de califi, a Omeiazilor (661 -750). Dar ultima şansă de a reunifica 'umma e pierdută când Husein, al doilea fiu al lui 'Alî, a fost masacrat în 680 la Karbala, în Irak, împreună cu aproape toţi membrii familiei sale. Această martirizare nu a fost iertată niciodată de şiiţi, şi ea a trezit timp de secole revolte sângeros reprimate de califii aflaţi la putere. Abia, începând din secolul al X-lea comunităţile şiite au dobândit permisiunea să celebreze, în primele zece zile ale lunii Muharran, ceremonii publice de comemorare a morţii tragice a imamului Husein34.
Aşadar, la 30 de ani după moartea lui Mahomed, 'umma era divizată — şi a rămas aşa până azi — în trei partide; majoritatea credincioşilor sunniţii, adică partizani ai tradiţiei, sunna, sub conducerea califului aflat la putere; şiiţi, fideli dinastiei primului calif „adevărat", 'Alî; harigiţii („secesioniştii"), care socoteau că doar Comunitatea avea dreptul de a-şi alege şeful, precum şi datoria de a-1 da jos, dacă săvârşea erori grave. După cum vom vedea (cf. cap. XXXV),
33 Această irupţie vertiginoasă a arabilor a fost descrisă, pe drept, ca ultimul val al invaziilor barbare ce au zguduit Imperiul roman de Apus. Totuşi, spre deosebire de barbari, arabii se instalează în oraşe-garnizoană nou ridicate la marginea deşertului. Plătind un tribut, popoarele supuse îşi puteau păstra religia si obiceiurile. Dar situaţia se va schimba simţitor când o parte a populaţiei urbane, si în primul rând funcţionarii si intelectualii, vor îmbrăţişa islamul.
34 Vezi, mai recent, lucrarea lui Earle H. Waugh, Muharratn Rites: Community Death and

fiecare din aceste partide a contribuit, într-o măsură sau alta, la dezvoltarea instituțiilor religioase, a teologiei şi a misticii musulmane.
în ce priveşte istoria Imperiului, întemeiat de primii califi, e de ajuns să reamintim evenimentele mai importante. Expansiunea militară continuă până în 715, când turcii obligă o armată arabă să abandoneze regiunea de pe Oxus. în 717, a doua expediție navală împotriva Bizanțului a eşuat cu grele pierderi, în 733, Carol Martel, regele francilor, îi zdrobeşte pe arabi lângă Tours şi îi constrânge să se retragă dincolo de Pirinei. Este sfârşitul supremației militare a Imperiului arab. Toate atacurile şi cuceririle viitoare vor fi operă a musulmanilor de altă extracție etnică.
Islamul însuşi începe să-şi modifice unele structuri originare. De la o vreme, obiectivul urmărit prin Războiul sfânt, aşa cum fusese definit de Mahomed, era din ce în ce mai puțin respectat, în plus, convertiții nu se bucurau de aceleaşi drepturi cu arabii, începând din 715, tensiunea dintre arabi şi noii convertiți se agravează continuu. Aceştia din urmă erau gata să susțină orice răscoală care le făgăduia drepturi egale cu ale arabilor. După mai mulți ani de dezordini si conflicte armate, dinastia Omeiazilor este răsturnată, în 750, şi înlocuită cu o altă familie importantă din Mecca, a Abbasizilor. Noul calif învinge cu ajutorul şiiților. Dar starea credincioşilor lui 'Alî nu se schimbă şi al doilea calif abbasid, al-Manşur (754-775), înăbuşă în sânge o răscoală şiită. în schimb, deosebirea dintre arabi şi noii convertiți se şterge cu desăvârşire sub Abbasizi.
Primii patru califi au menținut capitala Califatului la Medina. Dar Mu'ăwiyya stabileşte capitala la Damasc. De acum înainte, influențele elenistice, persane şi creştine cresc treptat de-a lungul întregii dinastii omeiade. Aceste influențe se pot decela mai ales în arhitectura religioasă şi laică. Primele mari moschei din Siria împrumută cupola bisericilor creştine35. Palatele, vilele, grădinile, decorațiile murale, mozaicul imită modele din Orientul Apropiat elenistic36.
Abbasizii continuă şi adâncesc acest proces de asimilare a moştenirii culturale şi mediteraneene. Islamul trezeşte şi organizează o civilizație urbană, întemeiată pe birocrație şi comerț. Califii renunță la funcția lor religioasă; trăiesc izolați în palatele, lor, lăsând grija de a trata chestiunile curente ale credincioşilor în seama unor teologi şi specialişti în drept canonic, numiți 'ulăma'. Construirea în 762 a unei noi capitale, Bagdadul, marchează sfârşitul islamului cu preponderență arabă. Oraşul, în formă de cerc împărțit de o cruce, este o imago muncii, centrul imperiului; cele patru porți reprezintă cele patru direcții cardinale. Planeta cea mai benefică, lupiter, prezidează „naşterea" Bagdadului, căci lucrările au început în ziua fixată de un astrolog persan37. Al-Manşur şi succesorii săi se instalează cu toată pompa împăraților sasanizi. Abbasizii se sprijină mai ales pe birocrația, în majoritate de origine persană, şi pe armata regală, recrutată din aristocrația militară iraniană. Convertiți în masă la islam, iranienii preiau modelele de politică, administrație şi etichetă sasanida. Stilul sasanid şi bizantin domină arhitectura.
Este, totodată, epoca traducerilor, prin intermediul limbii siriace, a operelor filosofilor, medicilor şi alchimiştilor greci. Sub domnia lui Harun al-Raşid (788-809) şi a urmaşilor lui, civilizația mediteraneană a Antichității târzii cunoaşte o primă Renaştere, de expresie arabă; ea completează (uneori i se opune) procesul de asimilare a valorilor iraniene38 încurajat de Abbasizi. Vom vedea

mai departe (cap. XXXV) consecințele acestor descoperiri şi confruntări asupra dezvoltării spiritualității musulmane.
35 Cf. E. Baldwin Smith, The Dome, pp. 41 sq.
36 yezj (j Monneret de Villard, Introduzione allo studio dell'archeologia islamica, mai ales pp. 23 sq., 105 sq.
37 Vezi izvoarele citate de Charles Wendell, „Baghdăd: Imago Muncii", p. 122.
38 E vorba, bineînțeles, de creațiile inepuizabilului sincretism iranian (cf. § 212).

Capitolul XXXIV

CATOLICISMUL APUSEAN DE LA CAROL CEL MARE LA GIOACCHINO DA FIORE

266. Creştinismul în Evul Mediu timpuriu

în 474, Romulus Augustulus, ultimul împărat roman din Occident, a fost înlăturat de un rege barbar, Odoacru. Multă vreme, istoricii au considerat anul 474 drept dată convențională a sfârşitului Antichității şi a începutului Evului Mediu. Dar apariția, în 1937, a cărții postume a lui Henri Pirenne, Mahomeî eî Charlemagne, a situat chestiunea într-o cu totul altă perspectivă. Marele istoric belgian atrăgea atenția asupra câtorva fapte semnificative ale problemei. Pe de o parte, structurile sociale ale Imperiului supraviețuiesc încă două secole. Pe de altă parte, regii barbari din secolele VI şi VII folosesc metode romane şi îşi arogă titluri moştenite de la Imperiu, în plus, comunicațiile comerciale cu Bizanțul şi Asia continuă. Ruptura dintre Occident şi Orient a avut loc, după Pirenne, în secolul al VIU-lea şi cauza a fost invazia islamului. Izolat de centrele de cultură mediteraneană, ruinat de invazii neîntrerupte şi de războaie interne, Occidentul se scufundă în „barbarie". Noua societate care va apărea pe ruinele sale va avea ca temei autonomia rurală; expresia sa va fi feudalismul. Carol cel Mare va reuşi să organizeze o lume cu totul nouă: Evul Mediu.

Ipoteza lui Pirenne a prilejuit o lungă controversă1, şi azi ea nu e decât parțial acceptată. Dar teza sa a avut meritul de a-i fi obligat pe savanți să reexamineze procesul istoric complex care va duce la cristalizarea Evului Mediu occidental. Pirenne n-a ținut seama de schimbările adânci aduse în Occident de creştinism. Or, aşa cum a arătat W.C. Bark, istoria Europei Occidentale între anii 300 şi 600 este rezultatul conjugat a doi factori: 1) creştinismul şi 2) şocurile şi contraşocurile evenimențiale: destrămarea treptată a economiei şi a guvernării romane locale, dezordinea creată de repetatele invazii, autosuficiența crescândă a unei societăți de tip agrar, într-adevăr, dacă Occidentul n-ar fi fost divizat, sărac şi slab guvernat, influența Bisericii n-ar fi putut fi atât de hotărâtoare2.

La începuturile sale, societatea medievală era o comunitate de descoperitori, de pionieri. Modelul ei era întrucâtva constituit de mănăstirile benedictine. Patriarhul monahismului apusean, Sfântul Benedict (cea 480-cca 540), a rânduit un şir de mici comunități, perfect autonome economic. Distrugerea uneia sau mai multor mănăstiri nu atrăgea după sine ruinarea întregii instituții monastice. Năvălirile barbarilor nomazi, urmate de incursiunile vikingilor, distruseseră oraşele, prin urmare, unicele centre de cultură. Resturile moştenirii culturale clasice supraviețuiau în mănăstiri3. Puțini călugări însă aveau răgazul să se consacre studiului. Principala

1 Vezi criticile citate de William Carrol Bark, Origina ofthe Mediaeval World, pp. 7 sq., 114 sq.
2 W.C. Bark, op. cit., pp. 26-27.

1 Către 700, cultura occidentală se refugiase în mănăstirile din Irlanda şi Northumbria. De acolo, o sută de ani mai târ/.iu, vor coborî savanţii, teologii, artiştii.

lor îndatorire era aceea de a propovădui creştinismul şi a-i ajuta pe săraci, în plus, erau constructori, medici, lucrători în metal şi mai ales agricultori. Uneltele şi metodele de a cultiva pământul au fost perfecţionate mult de aceşti călugări4.

S-a comparat5 constelaţia de mănăstiri care se bucurau de o perfectă autarhie economică cu sistemul feudal de proprietate, adică cu pământurile atribuite de senior vasalilor lui, ca recompensă sau dar anticipat pentru serviciile lor militare. Aceşti doi „germeni", capabili să supravieţuiască dezastrelor istoriei, au constituit bazele unei societăţi şi unei culturi noi. Carol Martel secularizase multe moşii aparţinând Bisericii ca să le împartă supuşilor lui. Era singura cale de a alcătui o oaste puternică şi devotată; în timpul acela, nici un suveran nu avea posibilitatea să-şi echipeze singur trupele.

Aşa cum vom vedea când vom prezenta instituţia cavalerilor (§ 267), sistemul feudal si ideologia sa sunt de origine germanică6. Graţie acestui sistem, Occidentul a putut depăşi urmările numeroaselor crize şi catastrofe ce s-au succedat începând cu secolul al V-lea. încoronarea lui Carol cel Mare la Roma de către Papă, la anul 800, ca împărat al „Sfântului Imperiu roman", n-ar fi putut fi măcar imaginată cu cincizeci de ani înainte. Dată fiind grava tensiune dintre împăraţi şi papi şi gelozia unor regi şi prinţi din secolele următoare, rolul şi importanţa noului Imperiu roman au fost precare şi în general limitate. Nu ne luăm sarcina de a rezuma istoria politică şi militară a Evului Mediu timpuriu. Dar este important să notăm de pe acum că toate instituţiile — feudalismul, cavaleria, Imperiul — au suscitat noi creaţii religioase, necunoscute sau, în orice caz, puţin elaborate în aria bizantină.

în economia, totuşi limitată, a lucrării de faţă, putem neglija inovaţiile liturgice şi sacramentale7 şi elementele religioase caracteristice pentru ceea ce s-a numit „Renaşterea carolingiană", din secolul al IX-lea8. E important totuşi să subliniem că vreme de cinci secole Biserica occidentală va cunoaşte alternativ perioade de reformă şi decadenţă, de triumf şi umilire, de creativitate şi scleroză, de deschidere şi de intoleranţă. Să dăm doar un exemplu: după „Renaşterea carolingiană", Biserica este, în secolul al X-lea şi în prima jumătate a secolului al Xl-lea, din nou în regres. Dar ea va intra într-o epocă de glorie şi putere o dată cu „reforma gregoriană", inaugurată de Grigore al VH-lea, ales papă în 1073. Este dificil să prezentăm în câteva rânduri cauzele profunde ale acestei alternări. E de ajuns să observăm că epocile de ascendenţă, precum şi cele de declin, sunt în legătură, pe de o parte, cu fidelitatea faţă de tradiţia apostolică şi, pe de alta, cu speranţele eshatologice şi nostalgia unei experienţe creştine mai adevărate şi mai profunde.

De la începuturile lui, creştinismul s-a dezvoltat sub semnul apocalipticii. Cu excepţia Sfântului Augustin, teologii şi vizionarii înfăţişau sindromul Sfârşitului Lumii şi calculau data venirii lui. Miturile despre Antichrist şi despre „împăratul Vremii de Apoi" pasionau deopotrivă cercurile clericale, cât şi masa credincioşilor. Către finele mileniului, vechiul scenariu privind Sfârşitul Lumii redevine dramatic de actual. La spaimele de tip eshatologic se adaugă acum tot felul de

calamităţi: epidemii, foamete, semne funeste (comete, eclipse etc.)9. Prezenţa Diavolului se face peste tot simţită. Creştinii îşi explică aceste flageluri prin mulţimea păcatelor. Singura apărare era penitenţa şi ajutorul sfinţilor şi al relicvelor lor. Penitenţele sunt de tipul

4 Vezi despre toate aceste inovaţii în lucrarea lui W.C. Bark, pp. 80 sq.

5 Cf. Hugh Trevor-Roper, The Rise ofChristian Europe, pp. 98 sq.

6 Cf. Cari Stephenson, Medlaeval Feudalism, pp. 1-14.

7 De exemplu, remiterea inelului nupţial, importanţa messei „missel" care grupează laolaltă rugăciunile etc.

8 O alcătuire mai adecvată a clerului, studiul adâncit al unei limbi latine corecte, diversele reforme ale monahismului după modelul benedictin etc.

9 Vezi textele reproduse de Georges Duby, L'An Mii, pp. 105 sq.

celor pe care şi le impun muribunzii10. Pe de altă parte, episcopii şi abaţii îşi dau osteneala să adune lumea în jurul moaştelor, „pentru reîmpăcare şi pentru instituirea sfintei credinţe", după cum scrie călugărul Raoul Glaber. Cavalerii rostesc, cu mâna pe moaşte, jurământul păcii. „Nu voi năvăli în nici un fel într-o biserică [...]. Nu voi lovi preotul sau călugărul [...J. Nu voi răpi boul, vaca, porcul, oaia [...]. Nu voi robi ţăranul sau ţăranca [...]" etc.11. „Răgazul lui Dumnezeu" (= „treve de Dieu") impunea încetarea luptei în săptămânile sfinţite din calendarul liturgic.

Pelerinajele colective — la Ierusalim, la Roma şi la Sfântul lacob de Compostella — iau un mare avânt. Raoul Glaber interpretează „călătoria sfântă" la Ierusalim ca pe o pregătire pentru moarte şi o promisiune a mântuirii; marele număr de pelerini anunţă venirea lui Antichrist şi „apropierea sfârşitului acestei lumi"12.

Dar, din 1033, Anul O Mie de la Răstignirea lui lisus Hristos, creştinii simt ca penitenţele şi purificările lor şi-au atins ţelul. Raoul Glaber evocă semnele privind binecuvântarea divină: „cerul începu să râdă, se înseninǎ şi se înviorǎ de vânturi prielnice [...]. Toată faţa pământului se înveli cu o verdeaţă plăcută şi belşugul de roade alungă toată foametea [...]. Numeroşi bolnavi se lecuiră în aceste adunări în care se aduseseră atâţia sfinţi [...]. Cei de faţă întindeau mâinile spre Dumnezeu şi strigau într-un glas: Pace! Pace! Pace!"13, în acelaşi timp, vedem unele eforturi de regenerare a Bisericii, mai ales în mănăstirea benedictină de la Cluny. Peste tot în Occident se refac sanctuarele, se reînnoiesc bazilicile, se descoperă noi moaşte etc. Călătoriile misionare spre nord şi est se înmulţesc. Dar şi mai semnificative sunt schimbările ce au loc în cult, în parte datorită presiunilor pietăţii populare. Celebrarea euharistică câştigă o importanţă excepţională. Călugării sunt împinşi să se preoţească ca să participe la „facerea trupului şi sângelui lui Hristos", ca „să înmulţească în lumea vizibilă" partea de sacru14. Venerarea Crucii se intensifică deoarece Crucea e văzuta ca semnul prin excelenţă al umanităţii lui Hristos. Această exaltare a lui „Dumnezeu întrupat"15 va fi completată de devoţiunea faţă de Fecioară.

Complexul religios cristalizat în jurul spaimelor şi nădejdilor legate de Anul O Mie anticipează oarecum crizele şi creaţiile ce vor caracteriza următoarele cinci secole.

267. Asimilarea şi reinterpretarea tradiţiilor precreştine: regalitatea sacră, cavalerii

Pentru majoritatea triburilor germanice, regalitatea avea o origine şi un caracter sacru:

întemeietorii dinastiei descindeau din zei, mai ales din Wodan16. „Norocul" regelui era dovada, prin excelență, a naturii lui sacre. Suveranul însuşi celebra sacrificiile de recoltă şi de izbândă în război; el era un intermediar charismatic între popor şi divinitate. Părăsit de „noroc", adică de zei, regele putea fi detronat sau omorât, cum s-a întâmplat în Suedia cu Domaldr, în urma

10 „La Anul Una Mie, Biserica din Occident acceptă, în sfârşit, vechile credințe cu privire la prezența morților, la supraviețuirea lor nevăzută, cu puțin deosebită de existența lor trupească"; G. Duby, ibid., p. 76.

11 Vezi textul jurământului la G. Duby, pp. 171 sq.

12 Test reprodus de G. Duby, p. 179.

13 Vezi textul în G. Duby, pp. 183-84.

14 G. Duby, p. 219.

15 Vezi textele citate de G. Duby, pp. 216 sq.

16 Majoritatea regilor anglo-saxoni se socoteau deschizând din Wodan; cf. documentele citate de William A. Chaney, The Cult ofKingship in Anglo-Saxon England, pp. 32 sq., suveranii scandinavi descind din zeul Yngwi, asimilat lui Frey; după Lai de Rig, Heirndal (sau Rig) ar fi strămoşul tuturor regilor (ibid., p.19). Despre regalitatea la vechii germani, vezi Hixtoire, voi. II, pp. 446-447.

unui şir de recolte dezastruoase17. Chiar după convertirea la creştinism, genealogia suveranilor — adică apartenența lor la seminția lui Wodan — a păstrat o importanță hotărâtoare18.

Ca şi în alte părți, ierarhia eclesiastică se va strădui să integreze aceste credințe în istoria sfântă a creştinismului. Astfel, anumite genealogii regale îl proclamau pe Wodan drept fiu al lui Noe, născut în Arcă, sau urmaş descins dintr-o verişoară a Fecioarei19. Regii căzuți în bătălie — chiar regii păgâni — erau asimilați martirilor sfinți. Suveranii creştini au păstrat, cel puțin în parte, prestigiul magico-religios al strămoşilor lor: ei atingeau binecuvântând semințele viitoarelor recolte, îşi puneau mâinile pe creştetul bolnavilor şi al copiilor20. Ca să descurajeze venerarea movilelor funerare regale, suveranii au început să fie îngropați în biserici.

Dar cea mai originală revalorizare a moştenirii păgâne a fost atribuirea titlului de Christus Domini, „Uns al Domnului". Regele devine astfel inviolabil; orice complot împotriva persoanei sale este socotit un sacrilegiu. De acum înainte, prestigiul religios al Suveranului nu mai derivă din originea sa divină, ci din încoronarea sa, care îl proclamă „Unsul lui Dumnezeu"21. „Un rege creştin este trimis al lui Hristos în mijlocul poporului său", afirmă un autor din secolul al Xl-lea. „Prin înțelepciunea unui rege, poporul ajunge fericit (gesaelig), bogat şi triumfător"22; în exaltarea „Unsului lui Dumnezeu" se poate recunoaşte încă vechea credință păgână. Totuşi, regele nu mai este decât ocrotitorul consacrat al poporului şi al Bisericii; funcția sa de mediator între oameni şi Dumnezeu este exercitată de aici înainte de autoritatea eclesiastică.

Un proces analog de influență şi simbioză se poate urmări şi în ce priveşte cavaleria. Tacit descrie pe scurt inițierea militară la vechii germani; în mijlocul luptătorilor înarmați, strânşi cu toții laolaltă, una din căpetenii, sau tatăl, remite tânărului luptător scutul şi sulița, încă din adolescență, el se antrenează cu însoțitori (comites) conduşi de o căpetenie (princeps), dar numai în urma

acestei ceremonii colective tânărul este recunoscut luptător şi membru al tribului. Pe câmpul de luptă, adaugă Tacit, este ruşinos pentru un conducător să fie întrecut în vitejie; iar pentru tovarăşii săi este ruşinos să fie mai puţin viteji decât conducătorul. Cel care supravieţuieşte unui princeps şi se retrage de pe câmpul de luptă se dezonorează pentru toată viaţa. A-şi apăra căpetenia este datoria sfântă a oricăruia din tovarăşii săi de luptă. „Căpeteniile luptă pentru victorie; tovarăşii luptă pentru căpetenia lor." în schimbul acestui sacru serviciu, căpetenia le asigură hrană şi echipamentul de luptă şi le oferă o parte din prada cucerită23.
Această instituţie s-a păstrat după convertirea triburilor germanice la creştinism; ea stă la baza feudalismului24 şi a cavalerismului, în 791, Ludovic, fiul mai mare al lui Caroi Magnul, care nu avea decât 13 ani, a primit de la tatăl său spada de războinic. După 47 de ani, Ludovic îi acordă, la rândul său, fiului său de 15 ani „armele virile, spada". Aşa a început învestirea, ritual iniţiatic specific cavaleresc.
Este dificil de precizat originea acestei instituţii care a jucat un rol considerabil în istoria militară, socială, religioasă şi culturală a Occidentului. Oricum, cavaleria n-a putut să-şi dobândească forma sa „clasică" decât după introducerea în Franţa, în secolul al IX-lea, a unor
17 Vezi Ynglingasaga, cap. 15 (18); cf, ibid., cap. 43(47), povestea ultimului urmaş al Ynglingilor, sacrificat lui Othin din cauza unor proaste recolte. Alte exemple la W. Chaney, p.86.
18 Din cele opt genealogii ale casei regale englezeşti, şapte suiau până la Wodan; W. Chaney, p. 29.
19 Vezi exemplele citate de W. Chaney, p. 42.
20 Cf. Marc Bloch, Leş rois thaumaîurges, passim.; W. Chaney, pp. 86 sq.
21 Ceea ce implică supunerea suveranului faţă de episcop.
22 Principes d'un regime politique chretien, tratat atribuit arhiepiscopului Wulfstone (mort în 1023); citat de W. Chaney, p.257.
^ Germania, 13-14. Despre iniţierile militare ale vechilor germani, vezi § 175.
24 Feudalismul poate fi definit ca o asociere a vasalităţii cu fieful (adică veniturile unui teren administrat în numele seniorului).

cai înalţi şi solizi, în stare să poarte cavaleri în armură (cathafracii). Deşi virtutea esenţială a cavalerului fusese de la început loialitatea faţă de seniorul său25, orice cavaler mai trebuia să-i ocrotească pe săraci şi mai ales să apere Biserica. Ceremonia învestirii comporta binecuvântarea armelor (spada era pusă pe altar ctc.). Dar, aşa cum vom vedea, influenţa Bisericii, mai ales din secolul al Xll-lea, devine cu adevărat importantă.
După o perioadă de ucenicie şi de încercări, mai lungă sau mai scurtă, se proceda la ceremonia publică a învestiturii. Seniorul prezenta în mod ritualic scutierului armele: spada, lancea, pintenii, cămaşa lungă de zale şi scutul. Scutierul stătea înaintea naşului său de botez, cu mâinile împreunate, adesea îngenuncheat şi cu capul aplecat. La sfârşit, seniorul îi aplica o puternică lovitură cu pumnul sau palma peste gât. Originea şi semnificaţia acestui rit — „la colee" — sunt controversate încă.
Instituţia cavalerismului atinge perfecţiunea în secolul al Xl-Jea şi în a doua jumătate a secolului

al Xll-lea. Declinul începe din secolul al XlII-lea şi după secolul al XlV-lea cavaleria nu mai este decât un ceremonial şi un titlu de noblețe, în mod paradoxal, mai ales în perioada aceasta de declin şi decadență, cavalerismul devine obiectul a numeroase creații culturale, a căror origine şi semnificație religioasă se lasă uşor descrifrate (§ 270).
Instituția sumar descrisă de Tacit avea, desigur, o dimensiune religioasă: promovarea tânărului vestea desăvârşirea inițierii lui militare; loialitatea absolută față de senior constituia, în fond, un comportament religios. Convertirea la creştinism a dat loc la numeroase reinterpretări si revalorizări ale tradițiilor ancestrale; dar ea nu a reuşit să şteargă moştenirea păgână. Vreme de trei secole, Biserica s-a mulțumit cu un rol mai degrabă modest în consacrarea cavalerilor. Dar, începând din secolul al Xll-lea, ceremonia se desfăşoară, cel puțin în aparență, sub control eclasiastic. După confesiune, scutierul îşi petrecea noaptea în rugăciuni într-o biserică. Dimineața el se împărtăşea şi când primea armele tânărul pronunța nu doar jurământul de a respecta codul cavaleresc26, ci şi o rugăciune.
După prima cruciadă, două ordine cavalereşti au luat ființă în Țara Sfântă, fiecare având rolul de a-i apăra pe pelerini şi a-i îngriji pe bolnavi: al Templierilor şi al Ospitalierilor. De acum înainte, unii călugări adăugau la educația lor religioasă şi o instruire militară de tip cavaleresc. Antecedente ale ordinelor religioase militare se pot găsi în războiul sfânt (j'ihăd) al musulmanilor (§ 265), în inițierile în Misterele lui Mithra (§ 217) şi în limbajul şi metaforele asceților creştini, care se considerau soldați ai unei miliția sacra. Dar trebuie ținut seama şi de semnificația religioasă a războiului la vechii germani (§ 175)27.

268. Cruciadele: eshatologie şi politică

Istoricii şi folosofii secolului Luminilor — de la Gibbon şi William Robertson la Hume şi Voltaire — au caracterizat Cruciadele drept o penibilă deflagrație de fanatism şi nebunie. Această judecată, cumva mai nuanțată, este împărtăşită încă de numeroşi autori contemporani. Totuşi, cruciadele au constituit un fapt de prim ordin în istoria medievală, înainte de începutul cruciadelor, centrul civilizației noastre se găsea la Bizanț şi în țările Califatului arab. înaintea

25 Roland era considerat eroul prin excelență, pentru că respectase necondiționat, cu prețul vieții sale, legile vasalității.

26 Codul cuprindea, potrivit unor izvoare, patru legi: messa zilnică, sacrificarea eventuală a vieții sale pentru stanța credință, ocrotirea Bisericii, apărarea văduvelor, a orfanilor şi a săracilor. Alte versiuni adaugă că un cavaler trebuie „să ajute doamnele şi domnişoarele care au nevoie de sprijinul lui", să „onoreze femeile |... |, să le apere dreptul".

27 Adăugăm faptul că instituirea unei cavalerii religioase se dezvoltă şi în islam; cf. Henry Corbin, En Islam iranian, II, pp. 168 sq.

ultimelor cruciade, hegemonia civilizației trecuse în Europa Occidentală. Istoria modernă s-a născut din această deplasare de centru de greutate28. Dar prețul, foarte ridicat, al acestei hegemonii a Europei Occidentale 1-au plătit mai mult Bizanțul şi popoarele din Europa Orientală. Ceea ce ne va reține vor fi semnificațiile religioase ale cruciadelor. Originea şi structura lor eshatologică au fost bine evidențiate de Paul Alphandery şi Alphonse Dupront. „în centrul

conştiinţei de cruciadă este, atât pentru clerici, cât şi pentru neclerici, datoria de a elibera Ierusalimul [...]. într-o cruciadă se exprimă cel mai puternic ideea unei duble împliniri, a vremilor şi a spaţiului omenesc, în acest sens, spaţial, semnul împlinirii vremilor se traduce prin întâlnirea neamurilor împrejurul oraşului sfânt şi matrice a lumii, Ierusalimul"29.
Caracterul eshatologic se accentuează pe măsură ce creşte numărul semieşecurilor şi al derutelor din cruciadele baronilor şi împăratului. Prima cruciadă, şi cea mai spectaculoasă, cerută de împăratul bizantin Alexis şi de papa Urban I, a fost predicată în 1095 de Petru Eremitul. După multe aventuri (masacrarea evreilor din târgurile de pe Rin şi de pe Dunăre, întâlnirea celor trei oştiri france la Constantinopol), cruciaţii traversează Asia Mică şi, în ciuda geloziei şi intrigilor dintre conducători, cuceresc Antiohia, Tripoli, Edessa şi, în sfârşit, Ierusalimul, însă peste o generaţie aceste cuceriri erau pierdute şi Sfântul Bernard predică o a doua cruciadă, la Vezelay, în 1145. O mare armată, condusă de regii Franţei şi Germaniei, soseşte la Constantinopol; dar în scurtă vreme este nimicită la Iconium şi Damasc.
A treia cruciadă, proclamată de împăratul Frederic Barbarossa la Maienza în 1188, este imperială şi mesianică. Regele Franţei, Filip August, şi suveranul englez, Richard Inimă-de-Leu, răspund la apel, dar fără „entuziasmul şi grăbirea unuia ca Barbarossa"30. Cruciaţii cuceresc oraşul Sfântului loan de Acera şi ajung în faţa Ierusalimului, apărat de Saladin, sultanul legendar al Egiptului şi Siriei. Şi de această dată, cruciada se termină cu un dezastru, împăratul îşi pierde viaţa într-un oraş din Armenia; Filip August se reîntoarce în Franţa ca să-1 submineze pe aliatul său, regele Angliei. Rămas singur în faţa Ierusalimului, Richard Inimă-de-Leu dobândeşte de la Saladin permisiunea ca oastea sa să se închine la Sfântul Mormânt.
Unii contemporani explicau neputinţa capetelor încoronate de a elibera Ierusalimul prin nevrednicia celor mari şi bogaţi. Nefiind în stare să facă penitenţă, prinţii şi nobilii nu vor putea dobândi împărăţia lui Dumnezeu, aşadar nici Ţara Sfântă. Aceasta aparţine săracilor, aleşilor cruciadei. „Eşecul tentativelor imperiale, garantate însă de legenda mesianică, atesta clar că opera de eliberare nu putea să aparţină puternicilor pământului."31 Când Inocenţiu al III-lea proclamă cruciada a IV-a (1202-1204), el scrie personal o epistolă lui Foulques de Neuilly, apostolul săracilor, „una din cele mai remarcabile figuri ale istoriei Cruciadelor", după cum precizează Paul Alphandery. Foulques îi critica violent pe bogaţi şi pe nobili şi propovăduia penitenţa şi reforma morală drept condiţie esenţială a cruciadei. Dar el moare în 1202, când cruciaţii erau deja angajaţi în aventura care face din cruciada a IV-a una din cele mai penibile episoade ale istoriei europene, într-adevăr, animaţi de ambiţii materiale şi roşi de intrigi, cruciaţii, în loc să se îndrepte spre Ţara Sfântă, ocupă Constantinopolul, masacrează o parte a populaţiei şi jefuiesc tezaurele oraşului. Regele Baudoin de Flandra e proclamat împărat latin al Bizanţului şi Thomas Morosini patriarh al Constantinopolului.
Este inutil să zăbovim asupra semivictoriilor şi multelor dezastre ale ultimelor cruciade. E destul să menţionăm că, în ciuda excomunicării Papei, nepotul lui Barbarossa, împăratul

28 Steven Runciman, A History ofthe Crusades, voi.I, p. IX.

29 A. Dupront, „Croisades et eschatologie", p. 177.

30 Paul Alphandery şi A.Dupront, La chretiente et l'idee de la Croisade, II, p.19. „Nu de ideea succesului expediţiei se înflăcărează Filip August, ci de aceea a regatului pe care îl va lăsa în

urma sa" (ibid.).
31 Ibid., p. 40.

Frederic al II-lea, soseşte în Ţara Sfânta în 1225 şi obţine de la sultan Ierusalimul, unde s-a încoronat rege şi a rămas vreme de 15 ani. însă, în 1244, Ierusalimul căzu în mâinile mamelucilor şi n-a mai fost recucerit niciodată. Mai multe expediţii sporadice au fost întreprinse până la sfârşitul secolului, dar fără nici un rezultat.
Desigur, cruciadele au deschis Europei Occidentale Orientul şi au făcut posibile contactele cu islamul. Dar schimbările culturale ar fi putut avea loc fără aceste expediţii sângeroase. Cruciadele au întărit prestigiul papalităţii şi au contribuit la progresul monarhiilor în Europa de Vest. Dar au slăbit Bizanţul, permiţând turcilor să se împlânte adânc în Peninsula Balcanică şi au înveninat raporturile cu Biserica de Răsărit, în plus, conduita sălbatică a cruciaţilor i-a ridicat pe musulmani împotriva tuturor creştinilor şi numeroase biserici, care supravieţuiseră unei dominaţii musulmane de şase secole, au fost acum distruse.
Cu toate acestea, în ciuda politizării cruciadelor, această mişcare colectivă a păstrat întotdeauna o structură eshatologică. Dovada o avem, între altele, în cruciadele copiilor care irup brusc, în 1212, în Franţa de Nord şi în Germania. Spontaneitatea acestor mişcări pare în afară de orice îndoială;,,nimeni nu le-a stârnit, nici din afară, nici din ţară", afirmă un martor contemporan32. Copii, „caracterizaţi — faptul este, pe drept cuvânt, extraordinar — prin vârsta lor fragedă şi totodată prin sărăcia lor, mici păstori, mai ales"33, încep să mărşăluiască şi săracii li se alătură. Sunt poate în jur de 30 000 care înaintează în procesiune, cântând. Când sunt întrebaţi încotro merg, răspund: „La Dumnezeu". După un cronicar contemporan, „intenţia lor era să traverseze marea şi să obţină ceea ce regii şi puternicii pământului nu reuşiseră: cucerirea mormântului lui Hristos"34. Clerul se opusese acestei înrolări a copiilor. Cruciada franceză se termină catastrofic: sosiţi la Marsilia, ei se îmbarcă pe şapte vase mari, dar două din cele şapte corăbii sunt surprinse de furtună şi eşuează şi toţi călătorii sunt înghiţiţi de mare. Cât priveşte celelalte cinci corăbii, cei doi armatori criminali le duc la Alexandria, unde îi vând pe copii căpeteniilor sarazine şi neguţătorilor de sclavi.
Cruciada „germană" prezintă aceeaşi schemă. O cronică contemporană arată că în 1212 „a apărut un copil, numit Nicolaus, care a adunat în jurul lui o mare mulţime de copii şi femei. El afirmă că, la porunca unui înger, trebuie să-i ducă la Ierusalim ca să răscumpere crucea Mântuitorului şi că marea se va deschide în faţa lor, lăsându-i să treacă, aşa cum s-a întâmplat altădată cu poporul israelit"35. De altfel, această mare mulţime de copii şi femei nu avea arme. Plecaţi din jurul Coloniei, ei coboară pe Rin, traversează Alpii şi ating nordul Italiei. Unii ajung la Genova şi Pisa, dar sunt împinşi îndărăt. Cei care reuşesc să ajungă la Roma sunt siliţi să recunoască faptul că nici o autoritate nu-i susţine. Papa le dezavuează planul şi tinerii cruciaţi fac calea întoarsă. Aşa cum arată un cronicar în Annales Carbacenses, „ei s-au întors flămânzi şi desculţi, unul câte unul, în tăcere". Nimeni nu-i ajutase. Un alt martor scrie: „Mare parte din ei zăceau morţi de foame prin târguri, în pieţe, şi nimeni nu-i îngropa"36.
Pe bună dreptate, P. Alphandery şi A.Dupront au recunoscut în aceste mişcări tema copilului ales,

frecventă în pietatea populară. Este totodată mitul Inocenților, exaltarea copilului de către lisus, precum şi reacția populară împotriva cruciadei baronilor, aceeaşi reacție care transpare în legendele ce au ca temă pe aşa-numiții „Tafurs" ai primelor cruciade37. „Recucerirea Locurilor
nibid., p. 118. 33/ta/., p. 119.
34 Reinier, citat de P. Alphandery şi A. Dupront, op. cit,, p. 120.
35 Annales Scheftneariensis, text citat de P. Alphandery şi A.Dupront, p. 123. % Texte citate de P. Alphandery şi A. Dupront, p. 127.
37 „Tafurs" (= vagabonzii) erau săracii care, înarmați doar cu cuțite, măciuci, topoare, îi urmaseră pe cruciați; cf. Morman Cohn, The Pursuii ofthe Millenium, pp. 67 sq.

Sfinte mai poate fi aşteptată doar de la o minune — şi minunea nu mai poate avea loc decât
... . w . . tt^y
pentru cei mai curați, copiii şi săracii .
Eşecul cruciadelor n-a nimicit nădejdile eshatologice. în scrierea sa De Monarchia Hispanica (1600), Tommaso Campanella îl implora pe regele Spaniei să finanțeze o nouă cruciadă împotriva Imperiului otoman şi să întemeieze, după victorie, monarhia universală. Treizeci şi opt de ani mai târziu, în Ecloga închinată lui Ludovic al XIII-lea şi Anei de Austria pentru celebrarea naşterii viitorului Ludovic al XlV-lea, Campanella profețeşte recuperatio Terrae Sanctae, precum şi renovatio saeculi. Tânărul rege va cuceri întreaga Lume în o mie de zile, răpunând monştrii, adică învingând regatele păgânilor şi eliberând Grecia. Mahomed va fi alungat din Europa; Egiptul şi Etiopia vor redeveni creştine, tătarii, persanii, chinezii şi întregul Orient vor trece la creştinism. Toate neamurile vor forma o singură creştinătate şi acest univers regenerat va avea un centru: Ierusalimul. „Biserica, scrie Campanella, a început la Ierusalim şi la Ierusalim va reveni, după ce va fi fost înconjurat lumea."39 în tratatul său La prima e la seconda resurrezione, Tommaso Campanella nu mai socoteşte, precum Sfântul Bernard, cucerirea Ierusalimului drept o etapa către Ierusalimul ceresc, ci ca o instaurare a împărăției mesianice40.

269. Semnificația religioasă a artei romanice şi a iubirii curteneşti

Perioada Cruciadelor este şi epoca celor mai grandioase creații spirituale. Este epoca apogeului artei romanice şi a avântului artei gotice, a dezvoltării poeziei erotice şi religioase, a romanelor ciclului arthurian şi al lui Tristan şi Isolda; este epoca triumfului scolasticii şi al misticii, epoca fundării celor mai strălucite universități, a ordinelor călugăreşti şi a predicatorilor itineranți. Totodată, este epoca unei proliferări excepționale a mişcărilor ascetice şi eshatologice, în majoritatea lor în marginea ortodoxiei sau deschis heterodoxe.

Nu poate fi vorba să zăbovim, aşa cum ar merita, asupra tuturor acestor creații. Să amintim însă, deocamdată, că cei mai mari teologi şi mistici (de la Sfântul Bernard, 1090-1153 până la Meister Eckhardt, 1260-1327), precum şi cei mai însemnați filosofi (de la Anselmus din Canterbury, 1033-1109, până la Toma din Aquino, cea 1223-1274), şi-au împlinit opera în această perioadă traversată de crize şi marcată de transformări care vor modifica radical profilul spiritual al Occidentului. Să amintim, de asemenea, întemeierea, în 1084, a Ordinului călugărilor din Chartres, şi în 1098, la Citeaux lângă Dijon, a Ordinului Cistercienilor, urmate de ordinul

călugărilor stabiliți în 1120 la Premontre. O dată cu ordinele întemeiate de Sfântul Dominic (l 170-1224) şi Sfântul Francisc din Assisi (l 182-1221), aceste organizații monahale vor juca un rol decisiv în viața religioasă şi intelectuală din următoarele patru secole.
Să încercăm să trasăm pe scurt câteva structuri din universul simbolic propriu societății medievale de după criza milenaristă. Să precizăm mai întâi că, la începutul secolului al Xl-lea, o nouă schemă a societății tinde să se impună. Adresându-se regelui său, către 1027, episcopul Adalbert din Laon îi aminteşte că „obştea credincioşilor formează un singur trup; instituția statului trei trupuri, însă [...] Casa lui Dumnezeu, socotită una, este împărțită, aşadar, în trei: o parte din credincioşi se roagă, alta luptă, a treia munceşte. Aceste trei părți ce coexistă nu
38 P. Alphandery şi A. Dupront, op.cit., p, 145.
39 Nota lui Campanella la versul 207 al Eclogei sale, citată de A. Dupront, „Croiscules et eschatologie", p. 187.
40 Ediție critică de Romano Amerio (Roma, 1955), p. 72; A. Dupront, op. cit., 189.

suferă să fie despărțite [...]. Astfel, acest triplu ansamblu este, în fapt, unu, şi aşa a triumfat legea şi lumea şi-a aflat pacea"41.
Această schemă aminteşte tripartiția societăților indo-europenc, strălucit studiată de Georges Dumezil (cf. § 63). Ceea ce ne interesează, în primul rând, este simbolismul religios, mai exact creştin, care transpare din această clasificare socială. Realitățile profane participă de fapt la sacru. Această concepție este proprie tuturor culturilor tradiționale; ca să dăm un exemplu cunoscut, ea informează arhitectura religioasă de la începuturile sale şi se regăseşte în structura bazilicilor creştine (cf. simbolismul bisericilor bizantine, p. 63). Arta romanică preia şi dezvoltă acest simbolism. Catedrala este o imago muncii. Simbolismul cosmologic organizează şi, totodată, sacralizează Lumea. Universul este văzut dintr-o perspectivă sacrală, fie că e vorba de pietre, floră sau faună, fie că e vorba de om42.
Regăsim, într-adevăr, toate modurile de a exista în Cosmos şi toate aspectele privind viața şi munca oamenilor, precum şi personajele şi întâmplările istoriei sacre, îngerii, monştrii, demonii. Ornamentația catedralelor constituie un repertoriu inepuizabil de simboluri cosmice (soarele, zodiacul, calul, arborele vieții etc.), alături de teme biblice şi fabuloase (diavolul, dragonii, fenixul, centaurii etc.) sau didactice (muncile fiecărui anotimp etc.)43. S-ar putea distinge două universuri opuse: pe de o parte, ființe urâte, diforme, monstruoase, demonice44 iar, pe de altă parte, Hristos-Rege în glorie, Biserica (reprezentată ca femei) şi Fecioara care capătă, în secolul al Xll-lea, un loc considerabil în pietatea populară. Această opoziție e reală şi obiectivul ei e evident. Dar geniul artei romanice constă tocmai în imaginația ei arzătoare şi în voința de a reuni într-un unic ansamblu toate modalitățile de a exista în lumea sacră, în cea profană sau în cea imaginară.
Ceea ce ne interesează pe noi nu e doar importanța acestei iconografii în instruirea religioasă a poporului, ci şi rolul ei în trezirea şi avântul imaginației şi, prin urmare, al gândirii simbolice. Contemplarea unei atari iconografii fabuloase îl familiariza pe creştin cu numeroase universuri simbolice religioase şi parareligioase. Credinciosul pătrundea treptat într-o lume de valori şi

semnificaţii care, pentru unii, ajungea mai „reală" şi mai de preţ decât lumea experienţei obişnuite.
Imaginile, gesturile şi comportamentele ceremoniale, naraţiunile epice, poezia lirica şi muzica au însuşirea de a-1 introduce pe subiect într-o lume paralelă şi de a-i permite experienţe psihice şi iluminări altminteri inaccesibile, în societăţile tradiţionale, această însuşire e dată de dimensiunea religioasă, sau parareligioasă, a creaţiilor literare şi artistice45. Nu intră în sarcina noastră sa prezentăm aici creaţiile trubadurilor şi doctrina lor despre iubirea curtenească. Să remarcăm totuşi că inovaţiile radicale pe care ele le comportă, şi mai ales exaltarea Femeii şi a amorului cxtraconjugal, nu interesează doar istoria culturii. Nu trebuie să uităm poziţia inferioară a femeii în societatea medievală, interesele financiare sau politice care hotărau căsătoriile, conduita brutală sau indiferentă a soţilor. „Adevăratul Amor", descoperit şi exaltat în secolul al Xll-lea, implică o cultură superioară şi complexă, ba chiar o mistică şi o asceză care nu se puteau deprinde decât în preajma unor femei rafinate şi instruite.
41 Vezi textul în G. Duby, L'An MU, pp. 71-75. în secolul al Xl-lea, această schemă „traduce o remodelare a societăţii: un cler dominat de modelul monastic si de opus Dei; o aristocraţie militară; o elită economică de ţărani defrişatori care cuceresc prin muncă dreptul de promovare ideologică; Jacques Le Goff, în Histoire des religions, voi. 11, p. 817. Vezi şi cartea aceluiaşi, Poiir une autre Moyen Age, pp.80,90 si G. Duby, Leş trois ordres ou l'imaginaire dujeodalisme, pp. 62 sq. şi passim.
42 M. M. Davy, Initiation ă la symbolique romane, p.19.
43 Cf. M. M. Davy, op. cit., pp. 209 sq.
44 Care îl iritau pe Sfântul Bernard: „Ce înseamnă în mănăstirile noastre aceşti monştri ridicoli, aceste frumuseţi oribile şi aceste orori frumoase?" Apologia, XII, 29, citat de M. M. Davy, p.210.
45 Aşa cum a arătat psihologia adâncurilor, acelaşi proces, deşi sărăcit şi degradat, e atestat în societăţile contemporane desacralizate.
De la Mahomed la epoca Reformelor
534
Se întâlneau asemenea femei erudite, mai ales la Poitiers, în castelul vestitei Alienor (sau Elinor) de Acvitania, nepoată a primului trubadur cunoscut, Guillaume de Poitiers (1071-1127), şi regină, pe rând, a Franţei şi apoi a Angliei. Sute de prinţi, baroni şi cavaleri, precum şi ducese şi contese au fost „educate" în acest mediu cultural, privilegiat, prezidat de fiica lui Alienor, Mărie de Champagne. Exista acolo chiar o Curte a Dragostei, tribunal sui-generis, căruia i se cunoaşte Codul şi se ştiu mai multe cazuri judecate46. „Femeile simţeau că îi pot instrui pe bărbaţi, exercitându-şi puterea într-un chip nou şi delicat. Bărbaţii trebuiau să fie captivaţi, călăuziţi, educaţi. Alienor arată drumul către Beatrice"47.
Tema poemelor era întotdeauna dragostea, exprimată într-o formă convenţională, deopotrivă exaltantă şi enigmatică. Doamna (în provensală dompna) era căsătorită, conştientă de valoarea şi preocupată de reputaţia (pretz) ei. Este motivul pentru care secretul juca un rol hotărâtor, îndrăgostitul era despărţit de Doamna sa prin numeroase tabuuri sociale şi emotive. Celebrând calităţile Doamnei sale, poetul trebuia să-şi evoce propria solitudine, suferinţele, dar şi nădejdile: să o zărească, fie şi din depărtare, să-i atingă hainele, să dobândească o sărutare etc.

Această îndelungată etapă de inițiere amoroasă constituie, deopotrivă, o asceză, o pedagogie şi un ansamblu de experiențe spirituale. Descoperirea Femeii ca model şi exaltarea frumuseții fizice şi a virtuților ei spirituale îl proiectau pe îndrăgostit într-o lume paralelă de imagini şi simboluri în care condiția sa profană era progresiv transformată. O asemenea transformare avea loc chiar dacă, în anumite cazuri, poetul primea dăruirea totală a Doamnei sale48. Căci această posesie era încoronarea unui ceremonial elaborat, călăuzit deopotrivă de asceză, elevație morală şi pasiune.

Caracterul ritual al acestui scenariu erotic este incontestabil. El poate fi asemuit, pe de o parte, cu tehnicile sexuale tantrice (cf. cap. XL), care pot fi înțelese atât la propriu, în contextul fiziologiei subtile, sau pe un plan pur spiritual; pe de altă parte, el este comparabil cu devoția anumitor şcoli vişnuite (cf. ibid.),m care experiența mistică este ilustrată tocmai prin dragostea unei femei căsătorite, Radha, pentru tânărul zeu Krşna. Exemplul din urmă este deosebit de semnificativ. Mai întâi, el confirmă autenticitatea şi valoarea mistică a „dragostei-pasiune"; el ne ajută, în plus, să deosebim unio mystica din tradiția creştină (folosind terminologia nupțială, i.e. căsătoria sufletului cu Hristos) de cea specifică tradiției hinduiste care, tocmai pentru a sublinia absolutul instaurat de experiența mistică şi desolidarizarea totală de societate şi de valorile ei morale, foloseşte nu doar imaginile unei instituții venerabile prin excelență, căsătoria, ci şi acelea ale opusului ei, adulterul.

270. Ezoterismul şi creațiile literare: trubadurii, Pedeli d'Amore, ciclul Graalului

în dragostea curtenească se exaltă, pentru prima dată după gnosele din secolele II şi III, demnitatea spirituală şi valoarea religioasă a Femeii49. Potrivit părerii multor savanți, trubadurii

46 Păstrat în De ane amandi de Andre Le Chapelain. Acest mic tratat a fost tradus şi comentat de J.Laffite-Houssat, Troubadours et Cours d'Amour, pp. 43-65.

47 Friederich Heer, The Medieval World, p.174.

48 Vezi documentarea şi analiza critică a lui Moshe Lazar, Amour courtois et „Fin'Amors" dans la litterature du XII siecle. De altfel, Mărie de Champagne precizase fără echivoc diferența dintre unirea conjugală şi unirea îndrăgostiților: „Iubiții se înțeleg în mod desăvârşit şi fără gândul la răsplată. Soții trebuie, din datorie, să se supună unul altuia si să nu-şi refuze unul altuia nimic".

49 Numeroase texte gnostice exaltă Mama divină, concepută ca „Tăcere mistică", Duh Sfânt, înțelepciune. „Eu sunt Gândirea ce locuieşte în Lumina care exista înainte de toate. Eu lucrez în fiecare făptură f...]. Sunt Unul invizibil în Tot..."

535

Catolicismul apusean de la Carol cel Mare la Gioacchino da Fiore

din Provence s-au inspirat din modelul poeziei arabe din Spania, care glorifica femeia şi amorul spiritual pe care îl suscita50. Dar trebuie ținut, de asemenea, seama de elementele celtice, gnostice şi orientale, redescoperite sau reactualizate în secolul al XH-lea. Pe de altă parte, credința în Fecioară — care domina epoca — sacraliza indirect femeia. Peste un secol, Dante (1265-1321) va merge şi mai departe: Beatrice — pe care o cunoscuse ca adolescentă şi o regăsise ca soție a unui nobil florentin — este divinizată. Poetul o proclamă superioară îngerilor şi sfinților, neatinsă de păcat, comparabilă aproape Fecioarei. Ea devine noua mediatoare între umanitatea reprezentată prin Dante şi Dumnezeu. Când Beatrice este gata să apară în Paradisul terestru, o voce clamează: „Veni, sponsa, del Libano" (Purg., XXX, II), vestitul pasaj din

Cântarea Cântărilor (IV, 8), pasaj adoptat de Biserică, dar intonat numai întru lauda Fecioarei sau a Bisericii înseşi51. Nu cunoaştem alt exemplu atât de strălucit de divinizare a unei femei, în mod vădit, Beatrice reprezenta teologia, aşadar misterul mântuirii. Dante scrisese Divina Comedie ca să-1 mântuiască pe om, aducându-i acestuia transformarea nu cu ajutorul teoriei, ci înspăimântându-şi şi fascinându-şi cititorul cu viziunile Iadului şi ale Raiului. Fără să fi fost singurul, Dante ilustrează în chip exemplar concepția tradițională, după care arta, poezia, mai ales, este mijlocul privilegiat nu numai de a comunica o metafizică şi o teologie, ci şi pentru a-1 trezi şi mântui pe om.

Funcția soteriologică a Dragostei şi a Femeii este clar proclamată de o altă mişcare, aparent numai literară, dar care comporta o gnosă ocultă şi probabil o organizare de tip inițiatic. Este vorba de Pedeli d'Amore52, ai cărei reprezentanți sunt atestați începând cu secolul al XH-lea, atât în Provența şi Italia, cât şi în Franța şi Belgia. Pedeli d'Amore constituie o oaste secretă şi spirituală, având drept scop cultul „Femeii unice" şi inițierea în misterul „dragostei". Toți utilizau un „limbaj ascuns" (parlar cruz), pentru ca doctrina lor să nu devină accesibilă pentru „la gente grossa", aşa cum a spus unul dintre cei mai vestiți dintre Pedeli, Francesco da Barberino (1264-1348). Un altfedele d'amore, Jacques de Baisieux, prescrie în poemul său, C'estdesfiez d'Amours, „că nu trebuie dezvăluite sfaturile Amorului, ci învăluite cu grijă"53. Că inițierea prin Dragoste era de ordin spiritual, lacques de Baisieux însuşi o afirmă, interpretând sensul cuvântului Amor:

„A senefie en sa pârtie
Sans, et mor senefie mort;
Or l'assemblons, s'aurons sans mort."54

[„A înseamnă în a lui parte Fără, şi mor înseamnă moarte; De le-mpreuni ai: fără moarte.11]

(text citat de Elaine Pagels, The Gnostic Gospels, pp. 65 sq.)- într-un poem gnostic, Tunetul, Duh desăvârşit, o putere feminină rosteşte: „Eu sunt cea dintâi şi cea din urmă [...]. Eu sunt soția şi fecioara [...]. Eu sunt mama şi fiica" etc. (iMf.,p.66).

50 Vezi, mai ales, Men£ndez Pidal, Poesia araba y poesia europea; Garcia Gomez, „La lirica hispano-âraba y la aparicidn de la lirica românce" si lucrările citate de Claudio Sânchez Albonioz, „El Islam de Espana y el Occidente", pp. 178-179, n. 56.

51 în altă parte (Purgat., XXXIII.10 sq j, Beatrice îşi aplică sieşi vorbele lui Hristos: „Puțin şi nu mă veți mai vedea şi încă puțin şi mă veți vedea iarăşi" (loan, 16:16).

52 Cf. Luigi Valii, // linguaggio segreto di Dante e dei Pedeli d'Amore; R. Ricolfi, Studii su i „Pedeli d'Amore", voi. I. ^ „D"Amur ne doivent reveler/Les consiaux, mais tres bien celer..." (C'est desfiez d'Amours, \. 499—500, citat de
R. Ricolfi, op.cit., pp. 68-69), 54 Citat de R. Ricolfi, p. 63.

Femeia simbolizează intelectul transcendent, înțelepciunea. Dragostea pentru o femeie trezeşte pe adept din letargia în care lumea creştină a căzut din pricina indignității spirituale a Papei, într-adevăr, se întâlneşte în textele grupării Pedeli d'Amor e aluzia la o „văduvă care nu este văduvă": Madonna Intelligenza, rămasă „văduvă" pentru că soțul ei, Papa, dedicându-se exclusiv problemelor trecătoare, e mort pentru viața spirituală.

Nu este vorba, de fapt, de o mişcare eretică, ci de o grupare care nu mai recunoştea papilor prestigiul de şefi spirituali ai creştinătății. Nu se ştie nimic despre riturile inițiatice ale grupării, dar ele trebuie să fi existat, deoarece Fedeli d'Amare formau o miliție şi țineau întruniri secrete.
De altfel, începând cu secolul al XH-iea, secretele şi arta de a le disimula se impun în medii destul de deosebite, „îndrăgostiții, la fel ca şi sectele religioase, îşi au propriul limbaj secret şi membrii micilor cercuri ezoterice se recunosc între ei prin semne şi simboluri, prin culori şi parole tainice."55 „Limbajele secrete", precum şi proliferarea personajelor legendare şi enigmatice şi a aventurilor prodigioase constituie în ele însele fenomene parareligioase. Avem dovada acestui fapt în romanele Mesei Rotunde, elaborate în secolul al Xll-lea, în jurul figurii regelui Arthur. Noile generații înrâurite — direct ori indirect — de Alienor de Acvitania şi Mărie de Champagne nu mai prețuiau vechile Chansons de Geste. Locul lui Caro! Magnul este luat acum de legendarul rege Arthur. Tematica bretonă („La matiere de Bretagne ") punea la dispoziția poeților o serie întreagă de personaje şi legende în mare parte de origine celtică56, dar susceptibile de a asimila elemente eterogene — creştine, gnostice, islamice.
Chretien de Troyes, un poet proteguit de Mărie de Champagne, e cel care a declanşat fascinația generală pentru ciclul arthurian. Se ignoră aproape totul despre el, dar se ştie că a început să scrie către 1170 şi că a compus cinci lungi romane în versuri, între care cele mai celebre sunt Lancelot, Erec şi Perceval. Din perspectiva cercetării noastre, s-ar putea spune că romanele Mesei Rotunde întemeiază o nouă mitologie, în sensul că ele dezvăluie audienței „istoria sacră" şi modelele exemplare ce trebuie să călăuzească comportarea cavalerilor şi a îndrăgostiților. Să adăugăm că mitologia cavalerismului a avut o influență culturală mai importantă decât istoria sa propriu-zisă.
De la început se remarcă numărul şi importanța elementelor arhaice, mai precis a motivelor inițiatice. Este vorba întotdeauna de o Căutare („Quete") lungă şi dramatică de obiecte miraculoase, ce implică, printre altele, pătrunderea eroului în lumea cealaltă. Putem descifra în regulile de admitere în rândul cavalerilor unele dintre probele de intrare într-o confrerie secretă de tip Mănnerbund. Perceval trebuie să petreacă o noapte într-o capelă alături de un cavaler mort; când tună el vede o mână neagră ce stinge singura făclie aprinsă57. Este exemplul tipic de veghe nocturnă inițiatică. încercările pe care le înfruntă eroul sunt nenumărate: el trebuie să traverseze un pod; acest pod e păzit de lei sau de monştri, în plus, la intrarea în castel veghează zâne, demoni, capcane. Toate aceste scenarii amintesc trecerea în lumea cealaltă, coborârile primejdioase în Infera; când atari călătorii sunt întreprinse de către ființe vii, ele fac întotdeauna parte dintr-o inițiere. Asumându-şi riscurile unei asemenea coborâri în Infern, eroul urmăreşte cucerirea nemuririi sau un alt țel la fel de ieşit din comun. Nenumăratele încercări suferite de personajele ciclului arthurian se afiliază aceleiaşi categorii: la sfârşitul „căutării" lor, eroii reuşesc să vindece miraculoasa boală a Regelui şi, făcând aceasta, regenerează „Țara Pustie" (Gâşte Pays) sau acced ei înşişi la Suveranitate.
55 F. Heer, The Mediaeval World, p. 258.
56 Arthur, Regele-Pescar, Perceval, Lancelot; tema ,,Gâşte Pays", obiecte miraculoase de pe lumea cealaltă etc.
57 Vezi analiza lui Jean Marx, La legende arthurienne el le Graal, p. 281.
537

Se regăsesc aici anumite elemente creştine, nu întotdeauna în context ortodox. Regăsim mai ales mitologia onoarei cavalereşti şi, uneori împinsă până la paroxism, exaltarea Femeii58. Toată această literatură, înțesată de motive şi scenarii inițiatice, este prețioasă pentru cercetarea noastră, fie şi numai pentru succesul ei de public. Faptul că se ascultau cu încântare istorii dramatice în care clişeele inițiatice reveneau cu insistență arată, ni se pare, că asemenea întâmplări răspundeau unei nevoi profunde a omului medieval.
Trebuie, de asemenea, ținut seama de intenția autorilor de a transmite, prin intermediul operei lor, o anumită tradiție ezoterică, aşa cum au făcut Pedeli d'Amore, sau un mesaj având drept scop „trezirea" cititorului, după modelul fixat mai târziu de Dante. Este cazul cu simbolismul şi scenariul Graalului, temă ignorată de primele romane, de origine bretonă, ale ciclului arthurian. Abia spre 1180, Graalul îşi face apariția la Chretien de Troyes. Aşa cum a arătat J. Vendryes, „nu există în nici o literatură celtică, oricât de bogată, nici o povestire care să fi putut servi de model compunerilor atât de diverse pe care literatura noastră medievală le-a dezvoltat plecând de la acest subiect" (tema Graalului)59. Totuşi, nu Chretien de Troyes este acela care prezintă istoria cea mai completă şi mitologia cea mai coerentă a Graalului, ci un cavaler german, Wolfram von Eschenbach. în Parzival-ul său, scris între 1200 şi 1210, Wolfram admite că a urmat informațiile unui oarecare Kyot le Provensal. Structura lucrării este diversă: cărțile III-XII şi o parte din cartea a XlII-a se întemeiază pe Chretien, dar în cartea a XlV-a, Wolfram îşi arată dezacordul cu ilustrul său predecesor, probabil pentru că era dezamăgit de maniera în care Chretien tratase tema Graalului. Ceea ce este surprinzător în romanul lui Wolfram este numărul şi importanța elementelor orientale60. Tatăl lui Parzival, Camuret, a slujit în armata califului din Bagdad. Unchiul său, pustnicul Trevrizent, a călătorit în tinerețe în Asia şi Africa. Nepotul lui Parzival va fi preotul loan, celebrul şi misteriosul Preot-Rege care domneşte în „India". Primul care ar fi scris povestea Graalului şi i-ar fi comunicat-o lui Kyot ar li fost înțeleptul „păgân" (evreu musulman) Flegetanis.
E admis îndeobşte azi că Wolfram von Eschenbach dispunea de o informație exactă şi destul de întinsă asupra realităților orientale, din Siria si Persia până în India şi China. El le dobândise probabil de la cruciați şi de la negustorii italieni întorşi din Orient61. Pentru demersul nostru de fața, mai prețioase sunt miturile, credințele şi riturile legate de Graal, prezentate sau numai evocate de Wolfram62. Spre deosebire de Chretien de Troyes, Wolfram exaltă demnitatea şi rolul lui Amfortas, Regele-Pescar. Acesta este şeful unui ordin cavaleresc numit Templeisen care, ca şi acela al Templierilor, a făcut legământ de castitate. Ei sunt aleşi de Dumnezeu şi îşi asumă misiuni primejdioase. Douăzeci şi cinci de nobile doamne slujesc Graalul.
De curând, doi cercetători americani au derivat termenul graal (cupă, vază, crater) din vocabula greacă krater63. Această etimologie are meritul că explică funcția răscumpărătoare a Graalului. în tratatul al patrulea din Corpus Hermeticum, citim într-adevăr: „Dumnezeu a
58 De exemplu, în Lancelot de Chretien de Troyes. în ce priveşte frumoasa şi tragica poveste a lui Tristan şi a Isoldei, ea constituie, după R.S. Loomis, „de departe cea mai populară poveste de dragoste din Evul Mediu" (The Development of Arthurian Românce, p. 90).
59 J.Vendryes, „Le Graal dans le cycle breton ", p. 74.

60 De altfel, 60% din text are ca loc de acțiune Orientul.
61 Vezi Hermann Goetz, „Der Orient der Kreuzzuge in Wolframs Parzival". După acest autor, romanul comportă informații noi şi importante pentru istoria artelor; de exemplu, ceea ce Wolfram spune despre drumul mătăsii din China (cu un secol înainte de Marco Polo), despre palatele califilor târzii din Bagdad şi despre stupă din Kanişka etc.
62 Chiar etimologia celor trei nume enigmatice — Kyot, Flegetanis şi Trevrizent — e semnificativă; vezi Starea problemelor, § 270.
63 Henry şi Renee Kahane, The Krater an the Graal. Hermetic Sources ofthe Parzival, pp. 13 sq. Ipoteza a fost acceptată de Henry Corbin, En Islam iranien, II, pp. 143-154.

umplut cu înțelegere un crater mare, pe care 1-a trimis pe pământ şi a tocmit un crainic care să strige oamenilor aceste cuvinte: Afundă-te, tu cel ce poți în acest mare vas, tu care crezi că vei urca din nou spre Cel ce a trimis acest crater pe pământ, tu care ştii pentru ce te-ai născut. Toți care au luat aminte la aceste cuvinte şi s-au botezat în botezul înțelegerii, aceia au câştigat cunoaşterea (gnosa) şi au devenit oameni desăvârşiți, pentru că au primit înțelegerea"64.
Influența hermetistă asupra lui Parzival pare plauzibilă deoarece, în secolul al XII-lea, ca urmare a traducerii masive a lucrărilor arabe, hermetismul începe să fie cunoscut în Europa65, în ce priveşte funcția initiatică a gnosei, revelată în textele hermetice, am examinat-o în alt capitol al lucrării de față (cf. § 210); vom avea, de altfel, ocazia să revenim asupra ei.
Pe de altă parte, într-o lucrare publicată în 1939, învățatul parsi, Şir Jahangîr C. Coyajee, remarcase analogia dintre Graal şi Lumina regală iraniană, xvarenah (cf. p. 201), precum şi asemănările dintre legenda lui Arthur şi aceea a fabulosului rege Kay Khosraw66. La rândul său, Henry Corbin a comparat cu multă pertinență cele două ansambluri — iranian şi occidental — de scenarii, instituții cavalereşti şi înțelepciuni inițiatice, evitând totuşi ipoteza contactelor istorice propusă de Coyajee67. între numeroasele asemănări, sa semnalăm structurile celor două Cavalerii Spirituale şi ocultările lui Kay Khosraw şi ale regelui Arthur68. Să adăugăm că, în ciclul de compuneri posterioare lui Wolfram von Eschenbach, Lohengrin, fiul lui Parzival, însoțit de toată cavaleria, duce Graalul în India.
Oricare ar fi interpretarea generală dată lucrărilor lui Wolfram von Eschenbach şi ale continuatorilor lui, este evident că simbolismul Graal ului şi scenariile în care el apare reprezintă o nouă sinteză spirituală, în care se pot identifica tradiții diverse, în spatele interesului plin de pasiune pentru Orient se descifrează dezamăgirea adâncă produsă de cruciade, aspirația către o toleranță religioasă care ar fi încurajat apropierea de islam, nostalgia unei „cavalerii spirituale", după modelul adevăraților Templieri (acei Templeisen ai lui Wolfram)69. Că este vorba de o sinteză, integrarea simbolurilor creştine (euharistia, Lancea) şi prezența elementelor de origine hermetică o dovedesc din plin. Chiar independent de validitatea etimologiei propuse de H. şi R.Kahane (Graal-Krater), redescoperirea hermetismului prin intermediul traducerilor arabe e neîndoielnică. Or, hermetismul alexandrin permitea speranța unei inițieri prin intermediul gnosei, adică al înțelepciunii imemoriale şi universale (speranță ce va cunoaşte apogeul în timpul Renaşterii italiene; cf. § 310).

Aşa cum e cazul cu toată literatura arthuriană, c imposibil de ştiut dacă încercările inițiatice suferite de cavaleri corespundeau sau nu unor ritualuri propriu-zise. Tot astfel, ar fi zadarnic să credem că s-ar putea, cu ajutorul documentelor, să se confirme sau infirme transferul Graalului în „India" sau altundeva în Orient. Ca şi insula Avalon, unde s-a retras Arthur, sau miraculosul tărâm Shambala din tradiția tibetană, Orientul în care a fost transferat Graalul aparține geografiei mitice. Ceea ce importă este simbolismul ocultării Graalului; el exprimă inaccesibilitatea unei tradiții secrete începând de la un anumit moment istoric.

64 Corpus Hermeticum, IV, 3-6, traducere de J. Festugiere, voi. I, p. 50.

65 Cf. Kahane, op. cit., pp. 130 sq.

66 Cf. Şir Jahangîr C. Coyajee, în Journal ofthe K.R. Cama Institute, pp. 37-194; această apropiere a fost acceptată de Jean Marx, La legende arthurienne, p. 244, n. 9.

67 H. Corbin, En Islam Iranien, II, pp. 155-210.

68 Cf. H. Corbin, ibid., pp. 177 sq.

69 Templierii, deveniți principalii bancheri ai epocii Cruciadelor, acumulaseră bogății considerabile; în plus, ei se bucurau de un mare prestigiu politic. Ca să pună mâna pe averile lor, regele Filip al IV-lea le-a înscenat, în 1310, un proces ruşinos, acuzându-i de imoralitate şi erezie. Doi ani mai târziu, papa Clement al V-lea suprimă definitiv Ordinul Templierilor.

Mesajul spiritual al scenariului elaborat în jurul Graalului continuă să stârnească imaginația şi reflecția contemporanilor noştri. Pe scurt, mitologia Graalului face parte din istoria religioasă a Occidentului, chiar dacă, aşa cum se întâmplă adesea, ea se confundă cu istoria utopiei.

271. Gioacchino da Fiore : o nouă teologie a Istoriei

Născut către 1135 în Calabria, Gioacchino da Fiore îşi consacră, după o călătorie în Țara Sfântă, viața lui Dumnezeu: intră într-o mănăstire benedictină, unde ajunge abate. Multă vreme se străduieşte să-şi încorporeze abația în Ordinul Cistercienilor; când în 1188, au fost în sfârşit acceptați, Gioacchino şi grupul său de credincioşi părăsise de-acum Corazzo. în 1192, el întemeiază o nouă misiune la Sân Giovanni di Fiore.

Gioacchino a avut relații cu puternicii vremii: a avut întrevederi cu trei papi (şi toți 1-au sfătuit să-şi scrie „profețiile") şi s-a întâlnit cu Richard Inimă-de-Leu (căruia i-a prevestit, între altele, naşterea lui Antichrist). La moartea sa, la 30 martie 1202, abatele da Fiore era una din figurile cele mai cunoscute şi mai prețuite din lumea creştină. El avea însă şi duşmani puternici, care, aşa cum vom vedea, au izbutit să-1 deprecieze. Opera lui, întinsă dar dificilă, e constituită dintr-o serie de tratate de exegeză, având ca obiect o nouă interpretare a Scripturii70, însă, datorită legendei răspândite în jurul profețiilor lui Gioacchino da Fiore, nenumărate texte apocrife încep să circule sub numele lui.

Totuşi, Gioacchino declina titlul de profet. El îşi recunoştea numai darul de a descifra semnele lăsate de Dumnezeu în istorie şi conservate în Scripturi. A revelat el însuşi izvorul care 1-a dus la înțelegerea istoriei sfinte: câteva momente de iluminare dăruite de Dumnezeu (o dată în ajunul Paştelui71, a doua oară de Rusalii). După Gioacchino, două numere — 2 şi 3 — domină şi caracterizează epocile din istoria universală72: cele două Testamente, cele două seminții alese de

Dumnezeu (evreii şi păgânii) şi cele trei persoane ale Treimii. Cea dintâi epocă (el utilizează termenul status), aceea a Vechiului Testament, a fost dominată de Dumnezeu Tatăl şi religia ei se caracterizează prin teama pe care o inspiră autoritatea absolută a Legii. A doua epocă, marcată de prezența Fiului, este perioada Noului Testament şi a Bisericii sanctificate prin grația divină; nota specifică a religiei sale este credința. Această epocă va dura 42 de generații, de circa 30 de ani fiecare (la fel cum, după Matei — l : 1-17 — s-au scurs 42 de generații între Avraam şi lisus Hristos). După calculele lui Gioacchino, epoca a doua se va încheia în 1260, în zorii celei de a trei epoci — dominate de Sfântul Duh —, când viața religioasă va cunoaşte plenitudinea dragostei, bucuria şi libertatea spirituală. Dar înainte de instaurarea celui de al treilea sîatus, Antichrist va domni vreme de trei ani şi jumătate, iar credincioşii vor avea de înfruntat cele din urmă şi cele mai groaznice încercări73. Un papă sfânt, împreună cu viri spirituales — două cete de credincioşi, cea a predicatorilor şi cea a solitarilor contemplativi — vor rezista atacului. Prima epocă a fost dominată de bărbații căsătoriți, a doua de preoți, a treia va fi călăuzită de călugări spirituali, în epoca întâi va prima munca; în a doua ştiința şi disciplina; al treilea status va acorda cea mai înaltă prețuire contemplației.

70 Cele mai importante au fost publicate în Veneția, la începutul secolului al XVI-lea: Concordia novi ac veteris Testamenti (sau Liber Concordiae), Exposito in Apocalypsim şi Psalterium decern chordarum.

71 Text reprodus de Bernard McGinn, Visions ofthe End, p. 130.

72 Cf. Marjorie Reeves, The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study of Joachimism, pp. 7-11. 7:5 E vorba de un scenariu bine cunoscut în apocaliptica evreiască şi creştină.

Desigur, această schemă ternară a istoriei universale şi raporturile ei cu Trinitatea sunt mai complexe, căci Gioacchino ține totodată seama de serii binare (de pildă, evenimentele însemnate din istoria creştinismului sunt prefigurate în Vechiul Testament). Dar originalitatea interpretării sale este incontestabilă, întâi de toate, contrar opiniei Sfântului Augustin, abatele consideră că, după un anumit număr de încercări, istoria va cunoaşte o epocă de beatitudine şi libertate spirituală. Prin urmare, desăvârşirea creştină este înaintea noastră, în viitorul istoric (idee pe care nici o teologie ortodoxă nu o putea accepta). Este vorba într-adevăr de istorie şi nu de eshatologie, după cum o dovedeşte, între altele, faptul că epoca a treia va cunoaşte şi ea degenerescenta, distrugerea şi ruina, căci perfecțiunea incoruptibilă se va revela numai după Judecata de Apoi.

Aşa cum era de aşteptat, caracterul concret, istoric, al epocii a treia a suscitat atât opoziția eclesiastică, precum şi entuziasmul şi fervoarea poporului. Gioacchino face parte dintr-o mare mişcare de reformă a Bisericii, activă începând din secolul al Xl-lea. Se aştepta o adevărată transformare — o reformatio mundi — şi nu o reîntoarcere la trecut74. Această mişcare nu respingea instituțiile tradiționale — instituția papală, sacramentele, preoția —, dar le acorda un rol mai modest. Funcția şi puterea papilor erau, prin ea, fundamental modificate75. Sacramentele nu mai par indispensabile în biserica viitoare, dominată de Sfântul Duh76. Cât priveşte preoții, ei

nu vor dispărea, dar conducerea Bisericii va aparține călugărilor, viri spirituales. Conducere, de altfel, pur spirituală, şi nu o dominare asupra instituțiilor externe ale Bisericii77.
Abatele considera că în epoca a treia lucrarea lui Hristos va fi desăvârşită de Sfântul Duh. Dar o asemenea concepție nu anula oare rolul central al lui Hristos în istoria mântuirii? în orice caz, importanța acordată de Gioacchino, în Biserica viitoare, dominației spiritualului asupra instituțiilor era în neta opoziție cu forțele care au triumfat în secolul al XlII-lea. Din acest punct de vedere, concepția lui Gioacchino constituia o critică radicală a Bisericii din veacul său78. Abatele da Fiore prevestise întemeierea a două ordine noi, şi acela întemeiat de Francisc din Assisi reflectă probabil ideile lui Gioacchino. într-adevăr, franciscanii credeau că Sfântul Francisc — prin existența lui exemplară (sărăcie, modestie, dragoste pentru toate făpturile) — a realizat în timpul vieții sale un nou „avent" al lui Hristos. Un mare scandal a izbucnit la Paris în 1254, când franciscanul Gerard de Borzo Sân Domingo a publicat sub titlul Introducere la Evanghelia veşnică trei texte ale abatelui calabrez, adăugându-i prefață şi comentarii. El proclama că autoritatea Bisericii catolice se apropia de sfârşit şi că în curând (1280) va apărea noua biserică spirituală, aceea a Sfântului Duh. Teologii Universității din Paris au profitat de acest prilej neaşteptat ca să denunțe erezia şi pericolul Ordinului de cerşetori. De altfel, de câtăva vreme Gioacchino nu mai erapersotma grata pe lângă papi. în 1215, doctrina sa despre Trinitate a fost condamnată în toată regula. După „scandalul" Evangheliei veşnice, papa Alexandru al IV-lea condamnă, în 1263, ideile de bază ale abatelui.
Totuşi, acesta mai are încă admiratori de talie, ca Dante, care îl aşază în Paradis. Manuscrisele operelor sale sunt multiplicate şi circulă cam peste tot în Europa Occidentală. Direct sau indirect, gioacchinismul a influențat comunitățile fraticelJilor, pe begarzi şi beguine, şi schema gioacchinită o regăsim în lucrările lui Arnold de Villanova şi ale discipolilor lui79. Mai târziu,
74 Cf. McGinn, Visions ofthe End, p. 129.
75 McGinn, „Apocalypticiam in the Middle Ages ", p. 282, rectificând opinia lui M. Reeves, The Influence of'Prophec\, pp.395-397.
76 McGinn, „Apocalypticism", p. 282; cf. bibliografia citată în n. 82.
77 Este motivul pentru care o jumătate de veac după moartea lui Gioacchino călugării spirituali franciscani au fost foarte uimiți că nu li se acorda libertatea să practice „viața nouă".
78 Mc. Ginii, Visions ofthe End, p. 129.
79 Cf. M. Reeves, The Influence ofProphecy, pp. 175-241.

spre sfârşitul secolului al XVI-lea şi începutul secolului al XVII-lea, primele generații de iezuiți descoperă importanța concepției gioacchinite despre cel de al treilea status. Ei simțeau într-adevăr efectul dramei din timpul lor, apropierea luptei hotărâtoare împotriva Răului (identificat cu Martin Luther!)80. Se pot decela anumite prelungiri neaşteptate ale ideilor profetului calabrez la Lessing,în Die Erziehung des Menschengeschlechts. Filosoful dezvoltă teza revelației continue şi progresive împlinindu-se într-o a treia epocă81. Ecoul ideilor lui Lessing a fost considerabil; prin intermediul saint-simonienilor 1-au influențat probabil pe Auguste Comte şi teoria lui despre cele trei stadii. Fichte, Hegel, Schelling au fost marcați, chiar dacă din pricini deosebite, de ideea lui

Gioacchino despre o a treia epocă iminentă, care va regenera şi desăvârşi Istoria.
80 M. Reeves, ibid., pp. 274 sq.
81 Lessing concepea, e adevărat, această a treia perioadă ca un triumf al raţiunii, graţie educaţiei; dar ea nu înseamnă mai puţin, prin aceasta, o desăvârşire a revelaţiei creştine. El se referă cu simpatie şi admiraţie la „anumiţi entuziaşti din secolele XIII şi XIV", a căror singură eroare a fost aceea de a fi proclamat prea devreme „noua evanghelie veşnică"; cf. Karl Lowith, Meaning in History, p. 208.

Capitolul XXXV

TEOLOGII SI MISTICI MUSULMANE

272. Fundamentele teologiei majoritare

Aşa cum am văzut (p. 523), unitatea comunităţii musulmane ('ummă) a fost pierdută ca urmare a rupturii dintre sunnism (întemeiat pe Sunna, „practica tradiţională") şi şiism, care se revendica de la primul calif „adevărat", 'Alî. în plus, „foarte devreme, el (islamul) s-a diversificat într-o pluralitate uimitoare de secte sau şcoli, care s-au combătut şi uneori chiar condamnat reciproc, fiecare prezentându-se ca deţinătoare prin excelenţă a adevărului revelat; multe dintre ele au dispărut în decursul istoriei şi noi dispariţii rămân încă posibile: totodată însă multe (şi adesea cele mai vechi) au subzistat până în zilele noastre cu o remarcabilă vitalitate, hotărâte sa se perpetueze şi să continue să îmbogăţească prin aporturi noi tezaurul de credinţe şi de idei lăsate de strămoşii lor"1.

Sunnismul a reprezentat, şi reprezintă încă, islamul majoritar. El se caracterizează, întâi de toate, prin importanţa acordată interpretării literale a Coranului şi a tradiţiei şi prin rolul fundamental al Legii — Sân'a. Dar domeniul Legii musulmane este mai larg decât sistemele juridice de tip occidental. Pe de o parte, Sari'a reglează nu numai raporturile credinciosului cu obştea şi cu statul, ci şi cu Dumnezeu şi propria conştiinţă. Pe de altă parte, ea reprezintă expresia voinţei divine, aşa cum a fost revelată de Mahomed. Pentru sunnism, de fapt, Legea şi teologia sunt solidare. Sursele lor sunt: interpretarea Coranului; sun na sau tradiţia ce se întemeiază pe activitatea şi cuvintele Profetului; 'igmă' sau consensul mărturiilor aduse de tovarăşii lui Mahomed, precum şi de urmaşii lor; 'igîihăd sau reflecţia personală atunci când Coranul sau sunna tac. însă unii autori numără, printre izvoarele Legii, raţionamentul analogic (qiyăs) şi consideră 'igtihăd metoda prin care se înfăptuieşte acest raţionament.

Pentru scopul ce ne-am propus în această lucrare ar fi inutil să analizăm cele patru şcoli de jurisprudenţă recunoscute drept canonice de comunitatea sunnită2. Toate şcolile au folosit metoda raţională numai kalăm, termen arab însemnând „cuvânt, discurs", care a sfârşit prin a defini teologia3. Cei mai vechi teologi sunt mu'taziliţii, grupare de gânditori formată, în prima jumătate a secolului al II-lea, de la Hegira la Basra. Doctrina lor s-a impus repede; ea a devenit chiar, pentru o vreme, teologia oficială a islamului sunnit. Din cele cinci teze fundamentale ale mu'taziliţilor, cele mai importante sunt primele două: 1) Tawhld (unitatea divină): „Dumnezeu este unul, nimic nu-i este asemănător; el nu este nici corp, nici individ,

1 Henri Laoust, Leş schismes dans L'Islam, pp. V-VI.
2 Este vorba de şcolile hanafită, malikită, hanbalită si şcoala şafeită. Un scurt expozeu privind întemeietorii şi cei mai iluştri reprezentanţi ai acestor şcoli a dat Toufic Fahd, L'Islam ei Ies

sectes islamiques, pp. 31 sq.
•* Vezi, mai ales, lucrarea monumentală a lui H.A. Wolfscm, Philosophy of the Kalăm. Amintim, de asemenea, că vocabula mutakallim, -„cel ce vorbeşte", a dat naştere termenului mutakallimum, „cei ce se ocupă de ştiinţa to/ăw-ului", „teologii". Pentru unii filosofi ca al-Fărăbî sau Averroes, „mutakalUmum sunt mai ales apologeţi preocupaţi nu atât de un adevăr demonstrat sau demonstrabil, cât de a susţine cu resursele dialecticii lor teologice articolele credoului religios tradiţional" (Henry Corbin, Histoire de la philosophie islamique, pp. 152-153).

nici substanţă, nici accident. El este dincolo de timp. El nu poate sălăşlui într-un loc sau într-o fiinţă; el nu este obiect al vreunuia din atributele sau calificările făpturilor create. Nu este nici condiţionat, nici determinat, nici născând, nici născut [...]. El a creat lumea fără vreun arhetip stabilit şi fără ajutor"4. Ca un corolar, mu'taziliţii neagă atributele divine şi susţin că: 1) Coranul a fost creat; 2) justiţia divină, implicând liberul arbitru, îl face pe om responsabil de faptele sale.
Următoarele trei teze se referă mai ales la probleme de morală individuală şi de organizare politică a comunităţii.
La un moment dat, după ridicarea califului al-Ma'mun, — care îmbrăţişa cu totul mu'tazilis-mul proclamându-1 politică de stat —, comunitatea sunnită a cunoscut o criză deosebit de gravă. Unitatea a fost salvată de al-As'arî (260/873-324/935)5. Deşi a urmat teologia mu'tazilită până la vârsta de patruzeci de ani, al-As'arî a părăsit-o public în Marea Moschee din Basra şi şi-a consacrat restul vieţii efortului de a împăca diversele tendinţe care se înfruntau în interiorul sunnismului. împotriva literaliştilor, al-As'arî admite valoarea demonstraţiei raţionale, dar critică supremaţia absolută a raţiunii, aşa cum o profesau mu'taziliţii. După Coran, credinţa în gayb (invizibilul, suprasensibilul, misterul) este indispensabilă în viaţa religioasă. Or, gayb transcende demonstraţia raţională. Tot împotriva mu'taziliţii or, al-As'arî admite că Dumnezeu posedă atributele şi numele menţionate în Coran, dar fără „să se întrebe cum"; el lasă „faţă în faţă, fără mediere, credinţa şi raţiunea". Tot aşa, Coranul este increat, ca Discurs dumnezeesc etern, şi nu „enunţ omenesc manifestat în timp"6.
Deşi n-a fost scutită de critici, formulate mai ales de mu'taziliţi şi literalişti, şcoala as'arîtă a dominat timp de secole aproape întreg islamul sunnit. între contribuţiile sale cele mai importante, analiza aprofundată a raporturilor dintre raţiune şi credinţă merită o menţiune specială. O aceeaşi realitate spirituală poate fi atinsă atât prin credinţă, cât şi prin raţiune; este vorba totuşi, în fiecare caz, de un mod de percepţie ale cărui condiţii sunt atât de deosebite încât nu se pot nici confunda, nici substitui unul altuia, nici face abstracţie de unul pentru a-1 reţine pe celălalt7. Şi totuşi, conchide Corbin, făcând faţă simultan atât mu'taziliţilor, cât şi literaliştilor, as'arîsmul rămâne în fapt pe terenul acestora8.
Pe acest teren este greu să se dezvolte exegeza spirituală a Revelaţiei, pentru a se trece de la sensul exoteric la cel ezoteric.
273. Şiismul şi hermeneutica ezoterică
Islamul, la fel ca iudaismul şi creştinismul, este o „religie a Cărţii". Dumnezeu s-a revelat în Coran prin heraldul său, îngerul, care i-a dictat Profetului Rostirea divină. Din punct de vedere

legal şi social, cei cinci „Stâlpi ai Credinţei" (cf. p. 522) constituie esenţialul vieţii religioase. Totuşi, idealul musulmanului este să înţeleagă sensul „autentic" al Coranului, adevărul de ordin ontologic (exprimat prin termenul haqlqă). Profeţii, şi mai cu seamă ultimul dintre ei, Mahomed, au enunţat în cărţile lor inspirate, Legea Divină, sari'a. Dar textele sunt susceptibile de interpretări diverse, începând cu cea mai evidentă, interpretarea literală. Potrivit ginerelui lui Mahomed, 'Alî, primul imam, „nu există verset coranic care să nu aibă patru

4 Al-a.v'arî, tradus de H. Corbin, op. cit., p. 158. Vezi expozeul lui H.A. Wolfson, Philosophy oj'ihe Kalăm, pp. 129 sq., cf. şi H. Laoust, op. cit., s.v. mu'tazilisme, mu'tazilite.

5 Vezi H.A. Wolfson, op. cit., pp. 248 sq. etc.; H. Laoust, pp. 127 sq., 200 sq.

6 H. Corbin, op. cit., pp. 165 sq.

7 Ibid., p. 177. Vezi şi Fazlur Rahman, Islam, pp. 91 sq., H.A. Wolfson, op. cit., pp. 526 sq.

8 H. Corbin, p. 177. „Dacă as'arîsmul a supravieţuit atâtor atacuri şi critici, trebuie să admitem că conştiinţa islamului sunnit s-a recunoscut în el" (p. 178).

sensuri: exoteric (zăhir), ezoteric (bătin), limita (hadd), proiectul divin (mortala'}. Sensul exoteric caracterizează lectura orală; cei ezoteric înţelegerea interioară, limita înseamnă enunţurile care stabilesc ce este permis şi ce nu; proiectul divin este ceea ce îşi propune Dumnezeu să realizeze în om, prin fiecare verset"9. Această concepţie este specifică şiismului, dar este împărtăşită de numeroşi mistici şi teosofi musulmani. După cum scrie un mare filosof iranian, Năsir-e Kosharaw (secolul V/XI): „religia pozitivă (sari'a) este aspectul exoteric al Ideii (haqlqa) şi Ideea este aspectul ezoteric al religiei pozitive... Religia pozitivă este simbolul (mltăl); Ideea este simbolizatul (mamYw/)"10.

„Ideea", haqlqa, presupune, pentru a fi făcută accesibilă credincioşilor, maeştri iniţiatori. Pentru şiiţi, maeştrii iniţiatori, ghizii spirituali, prin excelenţă, sunt Imamii1'. într-adevăr, una din cele mai vechi exegeze spirituale ale Coranului se află în învăţătura ezoterică dată de Imami discipolilor lor. Această învăţătură a fost fidel transmisă şi constituie un corpus impunător (douăzeci şi şase de tomuri în ediţia Majlisl). Exegeza practicată de Imami şi de autorii şiiţi se bazează pe complementaritatea a doi termeni-cheie: tanzil şi ta'wll. Primul desemnează religia pozitivă, litera Revelaţiei descinse din Cer la dictarea îngerului. Dimpotrivă, ta'wll întoarce la origini, adică la sensul adevărat, originar, al textului sacru. După un tratat ismailian (cf. § 274), ta'wll înseamnă „a face ca un lucru să se întoarcă la originea sa. Cel ce practică ta'wll este deci unul ce abate enunţul de la aparenţa lui exterioară (exoterică, zăhir) şi îl face să se întoarcă la adevărul lui, haqlqa"^2.

Contrar opiniei ortodocşilor, şiiţii consideră că după Mahomed începe un nou ciclu, walăya („prietenie, ocrotire"). „Prietenia" lui Dumnezeu revelă profeţilor şi Imamilor semnificaţiile secrete ale Cărţii şi ale tradiţiei şi prin aceasta îi face capabili să-i iniţieze pe credincioşi în misterele divine. „Sub acest aspect, şiismul este gnosa islamului. Ciclul vvalăya-ei este deci ciclul Imamului care succede Profetului, adică la lui bătin succedând lui zăhir, al lui haqlqa succedând lui sari'a" (H.Corbin, op. cit., p. 46). în fond,primii Imami voiau să menţină echilibrul între religia pozitivă şi „Idee", fără să disocieze bătin de zăhir. Dar împrejurările au împiedicat

păstrarea acestui echilibru şi, prin urmare, unitatea şiismului.
Să amintim pe scurt istoricul atât de dramatic al mişcării şiite. Pe lângă persecuţia politică a califilor omeiazi şi adversitatea învăţaţilor Legii, şiismul a avut mult de suferit şi din pricina disensiunilor interioare, a numeroaselor secte şi schisme. Deoarece şeful religios suprem era Imamul, adică un urmaş direct al lui 'Alî, la moartea celui de al Vl-lea Imam, Ga'far al- Şadîq (mort în anul 148/765), izbucneşte criza. Fiul acestuia, Ismâ'îl, deja învestit de tatăl său, moare prematur. O parte din credincioşi se raliază fiului lui Ismâ'îl, Muhammad ibn Ismă'îl, pe care îl consideră cel de ai VII-lea Imam. Alţi credincioşi recunoscuseră ca al VlI-Iea Imam pe fratele lui Ismă'îl, Musă Qăzim, învestit şi el de Ga'far. Linia lui s-a continuat până la cel de al XH-lea Imam, Muhammad al-Mahdl, dispărut în mod misterios în anul 260/874, la vârsta de cinci ani, chiar în ziua când murea tânărul său tată, penultimul Imam13. Aceştia sunt şiiţii duodecimani
9 Tradus de Henry Corbin, Histoire de la philosophie islam'ujue, p. 30. Cf. teoria celor patru sensuri din teologia creştină medievală (sensul literal, alegoric, moral şi anagogic).
10 Traducerea lui H. Corbin, ibid., p. 17. După un hadît, considerat ca aparţinând Profetului însuşi, Coranul are o aparenţă exterioară, precum şi o adâncime ascunsă, un sens exoteric şi un sens ezoteric; la rândul lui, acest sens ezoteric cuprinde un alt sens ezoteric, şi aşa mai departe, până la şapte sensuri ezoterice; cf. H. Corbin, p. 21.
11 Amintim că termenul arab Imam desemna la început pe cel ce conducea rugăciunea publică, i.e. Califul. La şiiţi, în afara rolului său de şef spiritual, Imamul reprezintă cea mai înaltă demnitate politico-religioasă.
12 Kalăm-e Pir, tradus de H. Corbin, ibid., p. 27.
13 Despre dispariţia celui de al XH-lea Imam şi consecinţele ei (mai ales de ordin spiritual), vezi Henry Corbin, En Islam iranien, voi. IV, pp. 303-389. Această dispariţie marchează începutul „micii ocultări", care va ţine 10 ani, timp în care Imamul ascuns va comunica de mai multe ori cu anumiţi mesageri. Cum el n-a desemnat un succesor, în 329/940 începe Marea Ocultare sau istoria secretă a Imamului al Xll-lea.
545
Teologii şi mistici musulmane
sau Imănîya, care sunt şi cei mai numeroşi, în ce priveşte numerele 7 şi 12, ele au fost mult comentate de teozofii celor două ramuri şiite14.
Din punct de vedere legal, deosebirile faţă de ortodoxia sunnită sunt următoarele: 1) căsătoria temporară şi 2) permisiunea de a-ţi ascunde opiniile religioase într-o perioadă de persecuţii, înnoirile aduse de cele două ramuri ale şiismului sunt evidente mai ales pe plan teologic. Am văzut importanţa ezoterismului şi gnosei. După unii teologi sunniţi, precum şi după unii autori occidentali, tocmai datorită învăţăturii secrete a Imamilor, mai multe concepţii străine (mai ales gnostice şi iraniene) au pătruns în islamul şiit; de exemplu, ideea de emanaţie divină în etape succesive şi legătura Imamilor cu acest proces; metempsihoză; unele teorii cosmologice şi antropologice etc. Amintim totuşi că fenomene similare se întâlnesc în sufism (silfi) (§ 275), înKabbala (§ 289) şi în istoria creştinismului. Ceea ce trebuie pus în evidenţă în toate cazurile nu este faptul în el însuşi, anume împrumutul de idei şi metode spirituale străine, ci reinterpretarea şi articularea acestora în sistemele care 1-au asimilat.

în plus, poziția Imamului a stârnit criticile ortodoxiei majoritare, mai ales când anumiți şiiți şi-au asemănat maeştrii cu Profetul. Am citat mai sus (p. 512, n. 2) câteva exemple de inevitabilă mitologizare suferită de biografia lui Mahomed. Le-am putea cu uşurință multiplica: din creştetul tatălui său iradia o lumină (aluzie la lumina „gloriei mahomedane"); Profetul era Om Desăvârşit ('insăn kămil] devenit intercesor între Dumnezeu şi oameni. Un hadlt consemnează că Dumnezeu i-ar fi spus lui Mahomed: „Dacă n-ai fi existat n-aş fi zidit sferele lumii!" Să adăugăm că pentru numeroase confrerii mistice obiectivul final al adeptului era unirea cu Profetul.

Dar pentru sunniți Imamul nu putea fi pus alături de Mahomed. Sunniții recunoşteau desăvârşirea şi noblețea lui 'Alî, dar respingeau ideea că n-ar mai exista alți urmaşi legitimi în afara lui şi a casei sale. Sunniții negau mai ales ideea că Imamul este inspirat de Dumnezeu, ba chiar că este o manifestare a Sa[15].

într-adevăr, şiiții recunoşteau în 'Alî şi în descendenții lui o părticică a Luminii divine, dar fără să se înțeleagă prin asta ideea de întrupare. Mai exact, s-ar putea spune că Imamul este o epifanie divină, o teofanie (regăsim o credință similară, însă fără raportare la Imam, la anumiți mistici). Prin urmare, pentru şiiții doudecimani, ca şi pentru ismailiți, Imamul devine intermediar între Dumnezeu şi credincioşi. El nu se substituie Profetului, dar îi desăvârşeşte opera şi îi împărtăşeşte prestigiul. Concepție îndrăzneață şi originală, căci ea lasă deschis viitorul experienței religioase. Grație walăya-e.\, „prietenii lui Dumnezeu", Imamul poate descoperi si revela credincioşilor lui dimensiuni încă nebănuite ale islamului spiritual.

274. Ismailismul şi exaltarea Imamului; Marea Resurecție; Mahdî

Ismailismul abia acum începe să fie studiat, grație mai ales lucrărilor lui W. Ivanow. Din vremea începuturilor, au rămas puține texte. După moartea Imamului Ismă'îl, tradiția vorbeşte despre trei Imami ascunşi, în 487/1094, comunitatea ismailită se împarte în două: „răsăritenii" (adică cei din Persia), care aveau drept centru domeniul religios din Alamut (castel-fortăreață în munții din sud-vestul Mării Caspice) şi „apusenii", adică cei din Egipt şi Yemen. Economia

14 E cazul să menționăm o a treia ramură, zaydiții, numiți astfel după cel de al V-lea Imam, Zayd (mort în 724). Aceştia sunt mai puțin numeroşi şi mai apropiați de sunnism; de fapt, ei nu acordă Imamilor virtuți supranaturale, cum o fac mai cu seamă ismailiții (cf. § 274).

15 Nussairiții din Siria, de filiație ismailită, îl considerau pe 'Alî superior Profetului; unii chiar I-au zeificat. Dar această idee e respinsă de şiiți.

lucrării de față nu ne permite o analiză, fie şi sumară, a ansamblului înglobând cosmologia, antropologia şi eshatologia ismailită[16]. Să precizăm doar că, potrivit autorilor ismailieni, trupul Imamului nu este din carne; ca şi cel al lui Zarathustra, trupul lui este conceput dintr-o rouă cerească absorbită de părinții lui. Gnosa ismailiană înțelege prin „divinitatea" (lăhuî) Imamului „naşterea lui spirituală", care îl transformă în stâlp de sprijin al „Templului de Lumină", templu pur spiritual. „«Divinitatea» Imamatului său înseamnă acel corpus mysîicwn compus din toate felurile de lumină ale adepților săi" (H. Corbin, op. cit., p. 134).

Şi mai îndrăzneață este doctrina ismailismului reformat de la Alamut[17]. în ziua a 17-a a lunii Ramazan din anul 559 (8 aprilie 1164), Imamul a proclamat, în fața credincioşilor săi, Marea

Resurecție. „Ceea ce implica proclamarea aceasta era nimic mai puțin decât întronarea unui islam pur spiritual, eliberat de orice tendință legalitară, de orice servitute a Legii, o religie personală pentru că îngăduia să fie descoperit şi trăit sensul spiritual al revelațiilor profetice" (ibid., p. 139). Cucerirea şi distrugerea castelului-fortăreață de la Aiamut de mongoli (în 654/1251) nu a lichidat mişcarea; islamul spiritual s-a perpetuat, camuflat, în confreriile sufiste.

Potrivit ismailismului reformat, persoana Imamului are întâietate asupra aceleia a Profetului. „Ceea ce şiismul duodeciman consideră termenul final al unei perspective eshatologice, ismailismul îl şi înfăptuieşte «în prezent», prin anticiparea unei eshatologii văzute ca o insurecție a Spiritului împotriva oricărei servituti" (H. Corbin, op. cit., p. 142). Imamul fiind Omul Desăvârşit sau „Chipul lui Dumnezeu", cunoaşterea sa este „singura cunoaştere a lui Dumnezeu accesibilă omului". După Corbin, în propozițiile următoare vorbeşte însuşi Imamul cel Veşnic: „Profeții trec şi se schimbă. Noi însă suntem Oamenii Veşnici" . „Oamenii lui Dumnezeu nu sunt Dumnezeu; totuşi nu pot fi despărțiți de El" (op. cit., p. 144). Prin urmare, numai Imamul cel Veşnic, ca teofanie, poate face posibilă o ontologie; fiind Cel revelat, el este ființa pur şi simplu. El este Persoana Absolută, Fața Divină veşnică, Atributul Divin suprem care este Numele Suprem al lui Dumnezeu, în forma lui pământeană, el este epifanie a Verbului Suprem, purtătorul de Adevăr al tuturor vremilor, manifestare a Omului Etern care arată Chipul lui Dumnezeu (ibid., pp. 144-145).

La fel de semnificativă este credința că, la om, cunoaşterea de sine presupune cunoaşterea Imamului (e vorba, bineînțeles, de o cunoaştere spirituală, de „întâlnirea", într-un mundus imaginalis, cu Imamul ascuns, nevăzut, inaccesibil simțurilor). Un text ismailian afirmă: „Cel ce moare fără să-şi fi cunoscut Imamul, moare asemeni ignoranților". Pe bună dreptate, H.Corbin vede în rândurile care urmează mesajul suprem, poate, al filosofici ismailiene: „Imamul a zis: Eu sunt cu prietenii mei oriunde aceştia mă caută, pe munte, în câmpie şi în deşert. Cel căruia i-am revelat Esența mea, cunoaşterea mistică de mine însumi, acela nu mai are nevoie de apropierea mea fizică. Aceasta este Marea înviere" (citat ibid., p. 149).

Imamul nevăzut a jucat un rol hotărâtor în mistica ismailiților şi în alte ramuri şiite. Concepții similare, trebuie să o spunem, privind sfințenia, ba chiar „dumnezeirea" maeştrilor spirituali, se întâlnesc şi în alte tradiții religioase (India, creştinismul Evului Mediu, hasidismul).

Trebuie să arătăm că imaginea fabuloasă a Imamului ascuns a fost adeseori asociată cu mitul eshatologic despre Mahdi, literal, „Călăuza" (adică „Cel călăuzit de Dumnezeu"). Termenul

16 Se vorbeşte despre Principiul sau Orânduitorul primordial, despre Taina Tainelor, despre purcederea Ființei de la Inteligența dintâi, despre Adam spiritual, despre cele două ierarhii — cerească şi pământească —, în care, după expresia lui H. Corbin, „una o simbolizează pe cealaltă" etc.; cf. H. Corbin, Hixtoire, pp. 110-136, unde sunt rezumate studiile citate în bibliografia noastră (§ 274). Istoria ismailismului e prezentată de H. Laoust, Leş schismes dans l'Islam, pp.140 sq., 184 sq.

17 Castelul-i'ortăreață de la Alamut şi ismailismul reformat au produs în Occident o adevărată legendă privind „Asasinii" (termen ce ar deriva, după Sylvestre de Sacy, de la hssăsln, pentru că se presupunea că adepții lor luau hasls). Despre aceste legende, vezi L. Olschki, Marco Polo's Asia, pp. 368 sq., şi alte lucrări consemnate de noi în Tabloul problemelor, § 274.

nu se găseşte în Coran şi numeroşi autori sunniți 1-au aplicat unor personaje istorice18. Dar ceea ce a izbit cel mai mult imaginația a fost prestigiul lui eshatologic. Pentru unii, Mahdl era lisus (Tsă), dar majoritatea teologilor îl văd ca un descendent din familia Profetului. Pentru sunniți, Mahdl, deşi declanşează o renovatio universală, el nu este călăuza neabătută, aşa cum îl proclamă şiiţii; aceştia din urmă 1-au identificat pe Mahdl în persoana celui de al XH-lea Imam.
Ideea ocultării şi reapariției lui Mahdl la capătul vremilor a jucat un rol însemnat în pietatea poporului şi în crizele milenariste. După o sectă (a musulmanilor Kăisanîya), Mahdî ar fi fost Muhammad ibn al-Hanafîya, fiu al lui 'Alî cu o altă soție decât Fatma. Deşi în viață încă, el zace într-un mormânt, pe muntele Radwă, de unde credincioşii săi îl aşteaptă să se reîntoarcă. La fel ca şi în alte tradiții, apropierea sfârşitului vremii se vesteşte printr-o radicală decădere a oamenilor şi prin semne specifice: Ka'ba va dispărea, foile Coranului vor deveni albe, cei ce vor rosti numele lui Allah vor fi ucişi etc, Epifania lui Mahdî va inaugura, pentru musulmani, o eră a dreptății şi belşugului cum nu s-a mai văzut pe pământ. Stăpânirea lui Mahdî va dura cinci, şapte sau nouă ani. Evident, aşteptarea ivirii lui va atinge o mare încordare în vremi de dezastru. Numeroşi şefi politici au încercat să dobândească puterea (şi adesea au dobândit-o), proclamându-se Mahdî19.
275. Sufism, ezoterism, experiențe mistice
Sufismul reprezintă dimensiunea mistică cea mai cunoscută a islamului şi una din cele mai importante tradiții de esoterism musulman. Etimologic, substantivul arab şufi pare să derive de la ş uf, „lână", aluzie la mantia de lână pe care o poartă sufiştii. Termenul se răspândeşte începând din secolul III (IX). Potrivit tradiției, strămoşi spirituali ai sufismului se găseau între tovarăşii lui Mahomed; de exemplu, Salmăn al-Fărisî, bărbierul persan care locuia în casa Profetului şi care a devenit modelul adopțiunii spirituale şi al inițierii mistice, precum şi Uways al-Qaranî, căruia Mahomed le lăudase devoțiunea20. Se cunoaşte mult mai puțin originea tendințelor ascetice21; ele se precizează probabil sub dinastia Omeiazilor. într-adevăr, un mare număr de credincioşi erau dezamăgiți de indiferența religioasă a califilor, preocupați doar de continua expansiune a Imperiului22.
Primul ascet mistic este Hasan al-Başrî (mort 110/728), celebru pentru pietatea şi adânca sa tristețe; căci el se gândea tot timpul la Ziua Judecății. Un alt contemplativ, Ibrâhîm ibn Adham, a definit cele trei faze ale ascezei (zuhd): 1) a renunța la lume; 2) a renunța la bucuria de a şti că ai renunțat la lume; 3) a realiza atât de profund lipsa de importanță a lumii încât aceasta nici nu mai e luată în considerare23. Răbî'a (moartă 185/801), o sclavă eliberată de stăpânul ei, introduce în sufism dragostea pură şi absolută față de Dumnezeu, îndrăgostitul
18 Vezi referințele în articolul lui D.B. Macdonald, Shorter Encyclopaedia of Islam, p. 310. între prezentările cele mai competente şi mai detaliate ale legendelor şi credințelor privind figura lui Mahdî, cf. Ibn Haldun, The Muqaddimah (traducere de Fr.Rosenthal), voi.II, pp. 156-206).
19 Cf., de exemplu, Mahdî-ul din Sudan, învins de Lord Kitchener în 1885.
20 Vezi L. Massignon, „Salman Pâk el Ies premices de l'Islam iranien "; Anne-Marie Schimmel, Mysiical Dimensiona of Islam, pp. 28 sq.
21 în secolul III de la Hegira, majoritatea şuților erau căsătoriți; peste încă două secole cei

căsătoriți nu mai constituiau decât o minoritate.
22 Mai târziu, numeroşi sufi au identificat „guvernarea" cu „răul"; cf. Schimmel, p. 30. Trebuie ținut, de asemenea, seama de influența monasticismului creştin; cf. Marijan Mole, Leş mysliques musulmans, pp. 8.
23 Cf. A.-M. Schimmel, ibid., p. 37.

lucrării de față nu ne permite o analiză, fie şi sumară, a ansamblului înglobând cosmologia, antropologia şi eshatologia ismailită16. Să precizăm doar că, potrivit autorilor ismailieni, trupul Imamului nu este din carne; ca şi cel al lui Zarathustra, trupul lui este conceput dintr-o rouă cerească absorbită de părinții lui. Gnosa ismailiană înțelege prin „divinitatea" (lăhut) Imamului „naşterea lui spirituală", care îl transformă în stâlp de sprijin ai „Templului de Lumină", templu pur spiritual. „«Divinitatea» Imamatului său înseamnă acel corpus mysticwn compus din toate felurile de lumină ale adepților săi" (H. Corbin, op. cit., p. 134).
Şi mai îndrăzneață este doctrina ismailismului reformat de la Alamut17. în ziua a 17-a a lunii Ramazan din anul 559 (8 aprilie 1164), Imamul a proclamat, în fața credincioşilor săi, Marea Resurecție. „Ceea ce implica proclamarea aceasta era nimic mai puțin decât întronarea unui islam pur spiritual, eliberat de orice tendință legalitară, de orice servitute a Legii, o religie personală pentru că îngăduia să fie descoperit şi trăit sensul spiritual al revelațiilor profetice" (ibid., p. 139). Cucerirea şi distrugerea castelului-fortăreață de la Alamut de mongoli (în 654/1251) nu a lichidat mişcarea; islamul spiritual s-a perpetuat, camuflat, în confreriile sufiste.
Potrivit ismailismului reformat, persoana Imamului are întâietate asupra aceleia a Profetului. „Ceea ce şiismul duodeciman consideră termenul final al unei perspective eshatologice, ismailismul îl şi înfăptuieşte «în prezent», prin anticiparea unei eshatologii văzute ca o insurecție a Spiritului împotriva oricărei servituti" (H. Corbin, op. cit., p. 142). Imamul fiind Omul Desăvârşit sau „Chipul lui Dumnezeu", cunoaşterea sa este „singura cunoaştere a lui Dumnezeu accesibilă omului". După Corbin, în propozițiile următoare vorbeşte însuşi Imamul cel Veşnic: „Profeții trec şi se schimbă. Noi însă suntem Oamenii Veşnici" . „Oamenii iui Dumnezeu nu sunt Dumnezeu; totuşi nu pot fi despărțiți de El" (op. cit., p. 144). Prin urmare, numai Imamul cel Veşnic, ca teofanie, poate face posibilă o ontologie; fiind Cel revelat, el este ființa pur şi simplu. El este Persoana Absolută, Fața Divină veşnică, Atributul Divin suprem care este Numele Suprem al lui Dumnezeu, în forma lui pământeană, el este epifanie a Verbului Suprem, purtătorul de Adevăr al tuturor vremilor, manifestare a Omului Etern care arată Chipul lui Dumnezeu (ibid., pp. 144-145).
La fel de semnificativă este credința că, la om, cunoaşterea de sine presupune cunoaşterea Imamului (e vorba, bineînțeles, de o cunoaştere spirituală, de „întâlnirea", într-un mundm imaginalis, cu Imamul ascuns, nevăzut, inaccesibil simțurilor). Un text ismailian afirmă: „Cel ce moare fără să-şi fi cunoscut Imamul, moare asemeni ignoranților". Pe bună dreptate, H.Corbin vede în rândurile care urmează mesajul suprem, poate, al filosofiei ismailiene: „Imamul a zis: Eu sunt cu prietenii mei oriunde aceştia mă caută, pe munte, în câmpie şi în deşert. Cel căruia i-am revelat Esența mea, cunoaşterea mistică de mine însumi, acela nu mai are nevoie de apropierea

mea fizică. Aceasta este Marea înviere" (citat ibid., p. 149).
Imamul nevăzut a jucat un rol hotărâtor în mistica ismailiților şi în alte ramuri şiite. Concepții similare, trebuie să o spunem, privind sfințenia, ba chiar „dumnezeirea" maeştrilor spirituali, se întâlnesc şi în alte tradiții religioase (India, creştinismul Evului Mediu, hasidismul).
Trebuie să arătăm că imaginea fabuloasă a Imamului ascuns a fost adeseori asociată cu mitul eshatologic despre Mahdl, literal, „Călăuza" (adică „Cel călăuzit de Dumnezeu"). Termenul
16 Se vorbeşte despre Principiul sau Orânduitorul primordial, despre Taina Tainelor, despre purcederea Ființei de la Inteligența dintâi, despre Adam spiritual, despre cele două ierarhii — cerească şi pământească —, în care, după expresia lui H. Corbin, „una o simbolizează pe cealaltă" etc.; cf. H. Corbin, Histoire, pp. 110-136, unde sunt rezumate studiile citate în bibliografia noastră (§ 274;. Istoria ismailismului e prezentată de H. Laoust, Leş schismes dans l'Islam, pp.140 sq., 184 sq.
17 Castelul-fortăreață de la Alamut şi ismailismul reformat au produs în Occident o adevărată legendă privind „Asasinii" (termen ce ar deriva, după Sylvestre de Sacy, de la hssăsln, pentru că se presupunea că adepții lor luau hasls). Despre aceste legende, vezi L. Olschki, Marco Polo's Asia, pp. 368 sq., şi alte lucrări consemnate de noi în Tabloul problemelor, § 274.
547
Teologii şi mistici musulmane
nu se găseşte în Coran şi numeroşi autori sunniți 1-au aplicat unor personaje istorice18. Dar ceea ce a izbit cel mai mult imaginația a fost prestigiul lui eshatologic. Pentru unii, Mahdi era lisus ('Isă), dar majoritatea teologilor îl văd ca un descendent din familia Profetului. Pentru sunniți, Mahdi, deşi declanşează o renovatio universală, el nu este călăuza neabătuta, aşa cum îl proclamă şiiții; aceştia din urmă 1-au identificat pe Mahdl în persoana celui de al XH-lea Imam.
Ideea ocultării şi reapariției lui Mahdî la capătul vremilor a jucat un rol însemnat în pietatea poporului şi în crizele milenariste. După o sectă (a musulmanilor Käisanîya), Mahdî ar fi fost Muhammad ibn al-Hanafîya, fiu al lui 'All cu o altă soție decât Fatma. Deşi în viață încă, el zace într-un mormânt, pe muntele Radwă, de unde credincioşii săi îl aşteaptă să se reîntoarcă. La fel ca şi în alte tradiții, apropierea sfârşitului vremii se vesteşte printr-o radicală decădere a oamenilor şi prin semne specifice: Ka'ba va dispărea, foile Coranului vor deveni albe, cei ce vor rosti numele lui Allah vor fi ucişi etc. Epifania lui Mahdî va inaugura, pentru musulmani, o eră a dreptății şi belşugului cum nu s-a mai văzut pe pământ. Stăpânirea lui Mahdî va dura cinci, şapte sau nouă ani. Evident, aşteptarea ivirii lui va atinge o mare încordare în vremi de dezastru. Numeroşi şefi politici au încercat să dobândească puterea (şi adesea au dobândit-o), proclamându-se Mahdî19.
275. Sufism, ezoterism, experiențe mistice
Sufismul reprezintă dimensiunea mistică cea mai cunoscută a islamului şi una din cele mai importante tradiții de esoterism musulman. Etimologic, substantivul arab su.fi pare să derive de la şiif, „lână", aluzie la mantia de lână pe care o poartă sufiştii. Termenul se răspândeşte începând din secolul III (IX). Potrivit tradiției, strămoşi spirituali ai sufismului se găseau între tovarăşii lui Mahomed; de exemplu, Salmăn al-Fărisî, bărbierul persan care locuia în casa Profetului si care a devenit modelul adopțiunii spirituale şi al inițierii mistice, precum şi Uways al-Qaranî, căruia Mahomed le lăudase devoțiunea20. Se cunoaşte mult mai puțin originea tendințelor ascetice21;

ele se precizează probabil sub dinastia Omeiazilor. într-adevăr, un mare număr de credincioşi erau dezamăgiţi de indiferenţa religioasă a califilor, preocupaţi doar de continua expansiune a Imperiului22.
Primul ascet mistic este Hasan al-Başrî (mort 110/728), celebru pentru pietatea şi adânca sa tristeţe; căci el se gândea tot timpul la Ziua Judecăţii. Un alt contemplativ, Ibrăhîm ibn Adham, a definit cele trei faze ale ascezei (zuhd): 1) a renunţa la lume; 2) a renunţa la bucuria de a şti că ai renunţat la lume; 3) a realiza atât de profund lipsa de importanţă a lumii încât aceasta nici nu mai e luată în considerare23. Râbî'a (moartă 185/801), o sclavă eliberată de stăpânul ei, introduce în sufism dragostea pură şi absolută faţă de Dumnezeu, îndrăgostitul
18 Vezi referinţele în articolul lui D,B. Macdonald, Shorter Encyclopaedia of Islam, p. 310. Intre prezentările cele mai competente şi mai detaliate ale legendelor şi credinţelor privind figura lui Mahdî, cf. Ibn Haldun, The Muqaddimah (traducere de Fr.Rosenthal), voi.II, pp. 156-206).
19 Cf., de exemplu, Mahdî-ul din Sudan, învins de Lord Kitchener în 1885.
20 Vezi L. Massignon, „Salmăn Păk et Ies premices de l'lslam iranien "; Anne-Marie Schimmel, Mysiical Dimensiona of Islam, pp. 28 sq.
21 în secolul III de la Hegira, majoritatea sufilor erau căsătoriţi; peste încă două secole cei căsătoriţi nu mai constituiau decât o minoritate.
22 Mai târziu, numeroşi sufi au identificat „guvernarea" cu „răul"; cf. Schimmel, p. 30. Trebuie ţinut, de asemenea, seama de influenţa monasticismului creştin; cf. Marijan Mole\ l^es mystiques musulmans, pp. 8.
23 Cf. A.-M. Schimmel, ibid.. p. 37.

nu trebuie să se gândească nici la Paradis, nici la Infern. Răbî'a este prima dintre sufi care vorbeşte despre gelozia lui Dumnezeu. „O, tu, Speranţa mea, Odihna mea şi Desfătarea mea, inima mea nu mai poate să iubească pe altul în afară de Tine!"24 Rugăciunea nocturnă devine pentru Răbî'a o conversaţie continuă şi plină de dragoste cu Dumnezeu25. Totuşi, aşa cum au arătat cercetările recente26, Ga'far al-Şadîq, al Vl-lea Irnam (mort 148/765) şi unul din marii maeştri ai sufismului vechi, definise deja experienţa mistică în termeni de dragoste divină („un foc divin care mistuie omul cu totul"), ceea ce demonstrează solidaritatea dintre şiism şi prima fază a sufismului.
într-adevăr, dimensiunea ezoterică a islamului (băţlri), specifică şiismului, a fost la început identificată în sunna cu sufismul. După Ibn Haldun, „sufii erau saturaţi de teoriile şiite". Tot astfel, şiiţii îşi considerau doctrinele lor drept izvorul şi inspiraţia sufismului27.
Oricum, experienţele mistice şi gnosele teozofice se inserau cu dificultate în Islamul ortodox. Musulmanul nu îndrăznea să conceapă un raport intim, de dragoste spirituală cu Allah. Pentru el, era de ajuns să se abandoneze lui Dumnezeu, să se supună Legii şi să adauge tradiţia (sunna) la învăţătura Coranului. Mândri de erudiţia lor teologică şi de abilitatea de a stăpâni legile, teologii 'ulâma' se considerau unicele căpetenii religioase ale comunităţii. Or, sufii erau violent antiraţionalişti; pentru ei adevărata cunoaştere religioasă era dobândită printr-o experienţă personală, ducând la o unire temporară cu Dumnezeu, în ochii acestor 'ulăma', consecinţele

experienţei mistice şi interpretările date de sufi ameninţau înseşi temeiurile ortodoxiei islamice.
Pe de altă parte, „calea" sufismului implică în chip necesar existenţa „discipolilor", cu o iniţiere şi o lungă instruire sub conducerea unui maestru. Această legătură excepţională între maestru şi discipoli duce repede la venerarea sayh-ului şi la cultul sfinţilor. După cum scrie al-HugvIri, „să ştii că principiul şi temeiul sufismului şi cunoaşterea de Dumnezeu se sprijină pe sfinţenie"28.
Aceste inovaţii îi nelinişteau pe 'ulăma' şi nu doar pentru că îşi vedeau ştirbită ori ignorată autoritatea. Pentru teologii ortodocşi, sufii erau suspecţi de erezie, într-adevăr, aşa cum vom vedea, se pot decela în sufism elemente — considerate defăimătoare şi nefaste — din neoplatonism, gnosă şi maniheism. Bănuiţi de erezie, unii sufi — precum Zu 1-Nun egipteanul (mort 245/859) şi Al-Nurî (mort 295/907) — au fost aduşi la judecată în faţa califului, iar marii maeştri al-Hallăg şi Sohrawardî au murit executaţi (cf. §§ 277, 280). Toate acestea i-au silit pe sufi să-şi comunice experienţele şi concepţiile numai unor discipoli siguri şi într-un cadru restrâns de iniţiaţi.
Totuşi, mişcarea a continuat să se dezvolte, căci ea satisfăcea instinctele religioase ale poporului, instincte parţial îngheţate de învăţătura abstractă şi impersonală a ortodocşilor şi care aflau o uşurare în atitudinea religioasă mult mai emoţională şi mai personală a sufilor29. într-adevăr, în afară de instruirea iniţiatică rezervată discipolilor, maeştrii sufi încurajau concertele spirituale publice. Cântările religioase, muzica instrumentală (fluiere din trestie, chimvale, tobe), dansurile sacre, repetarea neobosită a numelui lui Dumnezeu (dikr), mişcau atât poporul, cât şi elitele spirituale. Vom cerceta ceva mai încolo simbolismul şi funcţia muzicii

24 Traducere de Margaret Smilh, Răbî'a the Mystic, p. 55.

25 Vezi textul tradus, ibid., p. 27.

26 Cf. Paul Nwyia, Exegese coranique et langage mystique, pp. 160 sq.

27 Cf. S. H. Nasr, „Shi'ism and sufism", p. 105 sq. Trebuie, de asemenea, ţinut seama de faptul că, în primele secole ale islamului, era greu de precizat dacă un autor era sunnit ori şiit; ibid., pp.106-107. Ruptura dintre şiism si sufism s-a produs când anumiţi maeştri sufi au prezentat o nouă interpretare a iniţierii spirituale şi a „prieteniei divine" (vezi mai jos). Sufismul şiit dispare, începând din secolele III/IX, şi nu mai reapare decât în secolele VII/XII.

28 Kasnf al-Manjub, traducere de R.A. Nicholson, p, 363; Cf. H.A. Gibb, Mohammedanism, p. 138.

29 H.A. Gibb, Mohammedanism, p.135.

şi a dansului sacru (§ 288). Dikr seamănă cu o rugăciune a creştinilor de rit ortodox din Răsărit, monologistos, care consta din repetarea continuă a numelui lui Dumnezeu şi al lui lisus30. Aşa cum vom vedea mai departe (§ 283), tehnica rugăciunii de tip dikr (la fel ca şi practica isihastă) prezintă, începând din secolul al XTII-lea, o morfologie extrem de complexă, implicând o „fiziologie mistică" şi o metodă de tip Yoga (anumite poziţii corporale, o disciplină a respiraţiei, manifestări cromatice şi acustice etc.), ceea ce face plauzibilă ideea unor influenţe indiene. Cu timpul însă, si cu câteva excepţii, oprimarea exercitată de teologii 'ulăma' dispare. Chiar cei mai intransigenţi dintre persecutori au sfârşit prin a recunoaşte excepţionala contribuţie a silfilor la

expansiunea şi înflorirea spirituală a islamului.

276. Câţiva maeştri sufì: de la Zu 1-Nun la Tirmîdî

Egipteanul Zu 1-Nun (mort în 245/859) cunoştea deja arta de a-şi disimula experienţele mistice. „O, Doamne! De faţă cu oamenii te numesc «Stăpânul meu!», dar când rămân singur îţi spun «Iubirea mea!»" Potrivit tradiţiei, Zu 1-Nun a fost cel dintâi care a formulat opoziţia dintre ma'rifa, cunoaşterea intuitivă („experienţa") a lui Dumnezeu şi '//m, cunoaşterea discursivă. „Cu fiecare clipă ce trece, gnosticul devine mai modest, căci fiecare clipă îl apropie de Dumnezeu [... J. Gnosticii nu se socot a fi prin ei înşişi, ci în măsura în care există ei există în Dumnezeu. Gesturile lor sunt provocate de Dumnezeu, rostite prin gura lor" etc31 .Trebuie să remarcăm talentul literar ieşit din comun al lui Zu 1-Nun. Lungile sale imnuri lăudând slava lui Dumnezeu au inaugurat valorizarea mistică a poeziei.

Persanul Abu Yazîd Bistâmî (mort în 260/874), unul din cei mai controversaţi mistici ai islamului, nu a scris cărţi. Dar discipolii au transmis esenţialul învăţăturii sale sub formă de povestiri şi de maxime. Printr-o asceză deosebit de severă şi printr-o meditaţie concentrată asupra esenţei lui Dumnezeu, BistămI a dobândit „anihilarea" de sine (fană'), pe care el a formulat-o primul; tot el a fost primul care şi-a descris experienţele mistice cu termenul de mî'râg (ascensiunea nocturnă a lui Mahomed: cf. § 261). Realizase „solidarizarea" şi, pentru o clipă cel puţin, credea el, unitatea absolută dintre cel iubit, cel ce iubeşte şi iubirea însăşi, în stare de extaz, Bistâmî rostise „locuţiuni teopatice", vorbind ca şi cum ar fi fost Dumnezeu. „Cum ai ajuns să faci asta? — M-am despuiat de mine ca un şarpe de pielea sa; mi-am contemplat şinele esenţial: şi, iată, eu eram El!" Sau: „Dumnezeu s-a uitat la toate conştiinţele din întregul Univers şi a văzut că toate erau vide de El; numai în mine el s-a zărit în întreaga sa plenitudine"32.

După atâţia alţi orientalişti, Zaehner a interpretat experienţa mistică a lui BistâmJ, ca rezultat al unei influenţe indiene, şi anume a vedantismului lui Sarikara33. Dată fiind importanţa acordată ascezei şi tehnicilor meditaţiei, ne-am gândit mai degrabă la Yoga. Oricum ar fi, unii mari maeştri se îndoiau că Bistâmî ar fi realizat unirea cu Dumnezeu. După Gunayd, el ar fi „rămas la început, n-a atins starea desăvârşită şi ultimă". Al-Hallăg 1-a considerat „ajuns în pragul rostirii divine" şi credea că „de la Dumnezeu, fără îndoială, îi veneau acele cuvinte", dar calea

10 Această rugăciune este menţionată cu mai multe secole înainte de dikr, de numeroşi Părinţi (sfinţii Nil, Cassian, loan Scărarul etc.); ea era practicată mai ales de isihaşti.

•" Vezi Margaret Smith, Readings frum the Mystics of Islam, nr.20. Cf. şi Anne-Marie Schimnici, op. cit., pp. 43 sq.

•'2 Traducerea lui L. Massignon, Lexique technique de la mystique musulmane, pp.276 sq. V e/i şi G.Anawati şi Louis Gardet, Mystique musulmane, pp. 32-33, 110—115.

•w R.C. Zaehner, Hindu and Muslim Mysticism, pp. 86-134.

i-ar fi fost barată de obstacolul „eului". „Bietul Abu Yazîd", zicea el, nu a ştiut cum să recunoască, nici cum să înfăptuiască unificarea sufletului său cu Dumnezeu34.

Abu al-Qăsim al-Gunayd (mort în 298/910) a fost adevăratul maestru al sufilor din Bagdad. El a lăsat numeroase tratate de teologie şi mistică preţioase, mai ales prin analizele experienţelor

spirituale ducând la absorbirea sufletului întru Dumnezeu, în doctrina sa, Gunayd a sublimat importanța stăpânirii de sine (sahw) pe care el o opunea beției spirituale (sukr) practicate de Bistămî. După experiența extatică ce anihilează individualitatea, trebuie dobândită o „a doua stăpânire", în care omul redevine conştient de el însuşi şi în care atributele sale îi sunt restituite, transformate şi spiritualizate de prezența lui Dumnezeu. Obiectivul final al misticului nu este „anihilarea" (fană'), ci o viață nouă întru Dumnezeu (baqă', „ceea ce rămâne").

Convins că experiența mistică nu poate fi formulată într-o terminologie raționalistă, Gunayd interzicea discipolilor să vorbească despre ea noninițiaților (îl respingea pe al-Hallăg tocmai pentru că ar fi contravenit acestui comandament). Tratatele şi scrisorile lui sunt redactate într-un fel de „limbaj secret", inaccesibil unui cititor ne familiarizat cu terminologia lui35.

Un alt maestru iranian, Husayn Tirmîdî (mort în 285/898), a fost poreclit al-Haklm, „filosoful", pentru că a folosit, primul dintre sufi, filosofia elenistică. Autor prolific (vreo 80 de mici tratate), Tirmîdî este cunoscut mai ales pentru Pecetea sfințeniei (Hătam al-walăya)36, în care dezvoltă terminologia sufistă aşa cum o cunoaştem de atunci încoace. Şeful ierarhiei sufiste este qutb („stâlpul") sau gawt („ajutorul"). Treptele sfințeniei descrise de el nu constituie o ierarhie a iubirii; ele se referă la gnosa şi iluminările celui ce merge pe calea sfințeniei. Cu Tirmîdî, insistența asupra gnosei devine mai explicită, netezind astfel calea speculațiilor teosolice ulterioare37.

Tirmîdî a insistat cu pertinență asupra noțiunii de walăya („prietenia" divină, inițiere spirituală). Se pot deosebi două trepte: o walăya generală, acordată tuturor credincioşilor, şi o walăya particulară, rezervată unei elite spirituale, „apropiații lui Dumnezeu, care se întrețin şi comunică cu El, pentru că sunt cu El într-o stare de unire efectivă şi de transcendență". Or, remarcă Henry Corbin, „noțiunea unei duble walăya este postulată şi stabilită, în primul rând, de doctrina şiită"38. Analizând legătura dintre walăya şi profeție, Tirmîdî vorbeşte despre superioritatea primeia dintre ele, pentru că este permanentă şi nu e legata de un moment anume ca profeția. Intr-adevăr, ciclul profeției se încheie cu Mahomed, în timp ce ciclul lui walăya durează până la sfârşitul veacurilor39. c

277. Al-Hallăg, mistic şi martir

Născut în 244/857 în sud-vestul Iranului, al-Hallăg (=Husayn ibn Manşur) a primit învățătura a doi maeştri spirituali înainte de a întâlni, la Bagdad, pe vestitul şeic al-Gunayd şi a devenit discipolul său (în 264/877). Al-Hallăg a plecat în pelerinaj la Mecca, unde a practicat postul şi tăcerea şi a încercat primele extaze mistice. „Duhul meu s-a împreunat cu Spiritul Divin precum moscul cu ambra, precum vinul cu apa curată"40. La întoarcerea din hagg, al-Hallăg

34 Massignon, op. cit., p. 280; G.C. Anawati şi L. Garclet, op. cit., p. 114.

35 A.-M. Schimmel, op. cit., pp. 57 sq. Vezi şi R.C. Zaehner, op. cit., pp. 135-161.

36 Lista capitolelor se găseşte în L. Massignon, Lexique technique, pp. 289-292.

37 A.-M. Schimmel, op. cit., p. 57.

38 Henry Corbin, Histoire de la philoxophie islamique, p. 274. Vezi şi S .H. Nasr, Sh'ixme andSufixm (= Sufi Essays), pp. 110 sq.

39 H.Corbin (op. cit., p. 275) remarcă analogia acestei doctrine cu profetologia şiită.

40 Dlwăn, traducerea lui L. Massignon, p. XVI.

e îndepărtat de Gunayd, rupe legăturile cu majoritatea sufilor din Bagdad şi părăseşte oraşul pentru patru ani. Când, mai târziu, îşi începe prima propovăduire publică, el îi înfurie nu numai pe tradiţionalişti, ci si pe sufişti, care îl învinovăţesc că descoperă „secrete" neiniţiaţilor. I se mai reproşează că „face minuni"' (ca Profeţii), spre deosebire de alţi şeici care nu-şi arătau puterile decât celor iniţiaţi. Al-Hallăg leapădă atunci haina sufi şi începe să se amestece cu norodul41.
întovărăşit de 400 de discipoli, al-Hallăg întreprinde, în 291/905, al doilea pelerinaj al său. El pleacă apoi pentru o lungă călătorie în India, în Turkestan, până spre frontierele Chinei. După al treilea pelerinaj la Mecca, unde a rămas doi ani, al-Hallăg se instalează definitiv la Bagdad (294/908) şi se dedică propovăduirii publice (cf. Massignon, Passion, I, pp. 268 sq.). El proclamă că scopul ultim al oricărei fiinţe umane este unirea mistică cu Dumnezeu, săvârşită prin dragoste ('isq). în extaz, el rosteşte vestitele cuvinte „Eu sunt Adevărul (= Dumnezeu)", cuvinte ce i-au atras condamnarea. De astă dată, al-Hallăg coalizase împotriva lui pe învăţătorii Legii (care îl acuzau de panteism), pe oamenii politici (care îi reproşau agitarea mulţimilor), precum si pe sufi. Ceea ce surprinde este dorinţa lui al-Hallăg de a muri anatemizat. „Vrând să-i determine pe credincioşi să curme acest scandal, ucigând pe acela ce se socotea una cu Divinitatea, el le strigă în moscheea-catedrală de la al-Manşur. «Dumnezeu v-a îngăduit sângele meu: omorâţi-mă. Nimic nu e mai grabnic pentru lumea musulmană decât uciderea mea»"42.
Acest straniu comportament al lui al-Hallăg aminteşte de malămafiyya, grup de contemplativi care, de dragul lui Dumnezeu, căutau blamul (malăma) coreligionarilor lor. Ei nu purtau haina de lână a sufilor si învăţau să-şi ascundă experienţele mistice; în plus, îi provocau pe credincioşi prin comportamentul lor excentric şi în aparenţă neevlavios43. Fenomenul este, de altfel, cunoscut la anumiţi călugări creştini ai Răsăritului începând din secolul VI si are paralelisme si în India meridională.
Arestat în 301/915, şi după aproape nouă ani de închisoare44, al-Hallăg a fost executat în 309/922. Au fost martori care au auzit aceste ultime cuvinte din gura condamnatului: „Extaticului îi este îndestul când în el numai Unicul său se mărturiseşte" (cuvânt cu cuvânt: „important pentru extatic este că Unicul îl reduce la unitate")45.
Opera sa scrisă ni s-a păstrat doar în parte; fragmente dintr-un comentariu la Coran, câteva scrisori, un anumit număr de maxime şi poeme, precum şi un mic tratat Kltăb al-tawăsm, în care al-Hallăg se ocupă de unitatea divină şi vorbeşte despre profetologie46. Poemele sunt impregnate de o intensă nostalgie a unirii ultime cu Dumnezeu, întâlnim adesea expresii împrumutate din opera alchimică (cf. Passion, III, 369 sq.) sau referiri la sensul secret al alfabetului arab.
Din toate aceste texte şi din anumite mărturii inventariate, editate şi analizate pe larg de Louis Massignon, reiese integritatea credinţei lui al-Hallâg şi veneraţia sa pentru Profet. „Calea" lui al-Hallăg nu preconiza distrugerea persoanei umane, ci căuta suferinţa ca să înţeleagă „dragostea înflăcărată" ('isq), adică esenţa lui Dumnezeu şi misterul Creaţiei. Propoziţia „Eu sunt Adevărul!" nu implică deloc panteismul (cum a fost acuzat de unii), căci al-Hallăg afirma
41 L. Massignon, La passion d'al-Hallăj (ediţia a 2-a), voi. I, pp. 177 sq. 42DZw«n, p.XXI.
^ Mai târziu, anumite grupări de malămafiyya au împins dispreţuirea regulilor până la practicarea

orgiei. Vezi textele traduse de M. Mole, Leş mystiques musulmans, pp. 73-76.
44 Traducere de L. Massignon, Dlwăn, pp. XXI-XXU.
45 Vezi L. Massignon, Passion, voi. l, pp. 385 sq. (învinuirea), 502 sq. (procesul), 607 sq. (martirajul).
46 O listă completă si mult comentată în L. Massignon, Passion, I. pp. 20 sq.; III, pp. 295 sq.

mereu transcendenţa lui Dumnezeu şi faptul că unirea spiritului uman cu Dumnezeu are loc numai în cazuri cu totul excepţionale şi rare, în experienţele extatice47.
Concepţia „unirii transformatoare" enunţată de al-Hallâg este destul de exact rezumată de un teolog ostil, în ciuda prezentării saie tendenţioase. Potrivit acestui autor, „HaJJăg a susţinut că acel care îşi supune trupul riturilor, îşi dedică inima actelor de pietate, se privează de plăceri şi e stăpân pe sufletul său, interzicându-şi dorinţele, se ridică în acest chip până la treapta «celor apropiaţi» (de Dumnezeu), în faza următoare, el continuă să străbată treptele depărtării până când natura sa este purificată de tot ce este trupesc. Apoi [...] coboară în el acel Spirit al lui Dumnezeu, care 1-a născut pe lisus, fiul Măriei. Atunci, el devine «ceJ căruia orice lucru i se supune (Muta)», şi nu mai vrea decât ceea ce pune în lucrare porunca lui Dumnezeu; orice faptă a sa e de aici înainte un act al lui Dumnezeu şi orice poruncă ce vine de la el este porunca Domnului"48.
După martirizarea sa, sfinţenia lui al-Hallăg n-a încetat să tot crească în întreaga lume musulmană49. Importantă a fost, de asemenea, influenţa sa postumă asupra sufilor şi asupra unei anumite teologii mistice.
278. Al-Gazzălî şi concilierea dintre Kalăm şi sufism
Martiajul lui al-Hallâg a avut, între alte consecinţe, pe aceea de a-i obliga pe sufi să demonstreze, în manifestările lor publice, că practica lor nu contrazice nicidecum învăţătura ortodoxă. Unii îşi camuflau experienţele mistice şi ideile teologice printr-un comportament excentric. Este, de pildă, cazul lui Siblî (247/861 — 334/945), prietenul care a stat de vorbă cu al-Hallăg la Jocul de osândă cu privire la unio mystica şi care i-a supravieţuit 23 de ani. Pentru ca să se arate cât mai ridicol, Siblf se compara adesea cu o broască râioasă. Prin paradoxele şi efuziunile sale poetice, el izbutea să-şi facă un „privilegiu de imunitate" (L. Massignon). El spunea: „Cel ce îl iubeşte pe Dumnezeu pentru actele sale de graţie este un politeist". O dată, Siblî le-a cerut discipolilor săi să-1 părăsească, deoarece, oriunde s-ar afla, zicea el, nu va înceta să fie împreună cu ei şi să-i ocrotească50.
Un alt mistic, iranianul Niffarî (mort în 354/865) a folosit şi el paradoxul, evitând însă preţiozitatea lui Siblî. El a fost, probabil, cel dintâi care a proclamat că rugăciunea este un dar divin. „Eu sunt acela care dăruiesc; dacă nu aş fi răspuns la rugăciunea ta, nu te-aş fi îndemnat să o faci."51
în secolul următor martiriului lui al-Hallăg, mai mulţi autori au prezentat doctrina şi practicile sufismului. Să reţinem teoria, devenită clasică, a „etapelor" sau „staţiilor" (tnacjămâf) şi a „stărilor" ('ahwăl) de-a lungul „căii" (ţarlqd). Se pot distinge trei etape principale: aceea a novicelui (murld), aceea a celui ce progresează (sălik) şi aceea a omului desăvârşit (kămil). La sfatul şeicului său, novicele trebuie să practice mai multe exerciţii ascetice, începând cu căinţa şi

sfârşind cu acceptarea senină a tot ce ți se întâmplă. Asceza şi învățătura constituie

47 Teologia lui al-Hallăg a fost analizată de L. Massignon, Passion, III, pp. 9 sq. (teologia mistică), pp. 63-234 (teologia dogmatică). Pentru un expozeu succint, vezi A.-M. Schinimel, op. cit., pp. 71 sq.

48 Text tradus de L. Massignon, Passion, III, p.48.

49 Vezi, în introducerea)a Dîwău, pp.XXXVII-XLV, scurta expunere a iui L. Massignon despre reîncorporarea treptată a iui al-Hallâg în comunitatea musulmană.

50 Vezi (extele citate de A.-M .Schimnici, Mystical Dimensions of Islam, pp. 78 sq.

51 Ibid., pp.S'O sq. A.-M. Schimnici subliniază asemănarea cu vestita frază a lui Pascal.

o luptă interioară cu grijă supravegheată de maestru, în vreme ce rnaqămăt, „stațiile", „etapele", sunt rezultatul unui efort personal, „stările" sunt un dar gratuit al lui Dumnezeu52.

Trebuie să amintim că în secolul III/IX mistica musulmană cunoştea trei teorii privind unirea divină. „Unirea e concepută: a) ca o conjuncție ('ittisăl sau wişăl) care exclude ideea unei identități dintre spirit şi Dumnezeu; sau ca o identificare ('ittihâd) care comportă ea însăşi două sensuri diferite: unul, sinonim cu cel precedent, altul evocând doar o unire de natură; sau c) ca o locuire (hulul); Spiritul Divin locuieşte, fără să-şi amestece natura, în sufletul purificat al credinciosului, învățații islamului oficial nu admit decât unirea în sens de 'ittisăl şi resping cu marc violență ideea de (/iw/w/)"53.

Cel care a reuşit, grație prestigiului său, să facă sufismul acceptabil pentru ortodoxia islamică a fost vestitul teolog al-Gazzălî. Născut în 451/1059 în Persia Orientală, Abu Hamid al-Gazzălî a studiat kalăm-ul şi a devenit profesor la Bagdad. El a studiat apoi temeinic sistemele lui Fărăbî şi Avicenna, inspirate de filosofia greacă, pentru ca să le critice şi respingă în tratatul său Respingerea filosofilor54. în urma unei crize religioase, al-Gazzălî părăseşte învățământul în 1075 si călătoreşte în Siria, vizitează Ierusalimul şi o parte din Egipt. Studiază iudaismul şi creştinismul; de altfel, cercetătorii au recunoscut în opera lui anumite influențe creştine. Vreme de doi ani, în Siria, urmează disciplina ascetică a sufilor. După o absență de zece ani, al-Gazzălî revine la Bagdad şi reia pentru puțină vreme cariera de profesor. Dar după scurt timp se retrage împreună cu discipolii săi în oraşul natal, unde întemeiază un seminar (madrasa) şi o „mănăstire" de sufi. Numeroasele lui lucrări îl făcuseră de mult celebru, dar el a continuat să scrie. A murit în 505/1111, venerat de toți.

Nu se ştie cine a fost maestrul spiritual al lui al-Gazzăll şi despre tipul inițierii pe care a primit-o. Dar nu ne putem îndoi de faptul că el a descoperit insuficiența teologiei oficiale (kalăm) ca urmare a unei experiențe mistice. Cum scrie, de altfel, cu umor: „Cei ce sunt atât de învățați în anumite forme rare de divorț nu pot să spună un singur cuvânt despre lucrurile cele mai simple, cum ar fi sensul sincerității față de Dumnezeu sau al încrederii în El."55 După convertirea sa mistică si inițierea în sufism, Gazzălî a înțeles că învățătura sufilor nu trebuie să rămână secretă, restrânsă la o elită spirituală, ci să devină accesibilă tuturor credincioşilor.

Autenticitatea şi vigoarea experienței lui mistice56 sunt confirmate de cea mai importantă lucrare a sa, Reînvierea ştiințelor religioase. Este o summa în patruzeci de capitole, în care Gazzălî

analizează pe rând probleme rituale, obiceiuri, mesajul Profetului, „cele ce duc la pieire" şi cele ce duc la mântuire. Tocmai în această ultimă secțiune, al-Gazzălî discută unele aspecte ale vieții mistice, însă el se străduieşte să păstreze totdeauna calea de mijloc, completând Legea şi tradiția prin învățătura sufistă, dar neacordând primat experienței mistice. Datorită acestei poziții, Reînvierea ştiințelor religioase a dobândit o poziție neegalată şi a fost adoptată de teologii ortodoxiei islamice.

Autor enciclopedic şi fecund, al-Gazzălî era şi un mare polemist, totodată; el atacă fără încetare ismailismul şi toate tendințele gnostice. Totuşi, în unele scrieri ale sale, speculațiile mistice în jurul Luminii trădează o structură gnostică.

52 Numărul lor diferă. Un autor, citat de Anawati, numeşte zece,între care dragostea, teama, speranța, dorința, liniştea, contemplația, certitudinea; cLMystique musulmane, pp.42sq. Vezi textele traduse şi comentate de L.Gardet şi G.-C. Anawati, ibid., pp.125-180 şi de S.H. Nasr, Sufi Essays, pp. 73-74, 77-83.

•^ Mystu/ue musulmane, p. 43.

54 Această vestită „Respingere" a fost şi ea respinsă de Averroes (cf., § 280).

55 Citat de A .-M. Schimnici, p. 95.

56 După convertirea sa, al-Gazzălî scrie o autobiografie spirituală, Eliberarea de eroare, dar tară să reveleze experiențele sale personale; accentul este pus în special pe critica filosofilor.

După numeroşi cercetători, al-Gazzălî a eşuat în planul lui de a „reînvia" gândirea religioasă a islamului. Oricât de strălucit ar fi, aportul lui nu izbuteşte deloc să prevină anchiloza care va înțepeni două sau trei secole mai târziu gândirea religioasă musulmană57.

279. Primii metafizicieni; Avicenna; filosofia în Spania musulmană

Traducerea lucrărilor filosofice şi ştiințifice greceşti a trezit şi susținut, fără îndoială, gândirea filosofică în islam. Către mijlocul secolului III/IX, alături de disputele teologice, încep să se impună scrieri depinzând direct de Platon ori Aristotel (cunoscuți, de altfel, din interpretări neoplatonice). Primul filosof ale cărui opere au supraviețuit parțial este Abu Yusuf al-Kindl58 (185/796-260/873 cea). El admitea, desigur, cunoaşterea de ordin supranatural acordată de divinitate Profeților; considera însă că, în principiu cel puțin, gândirea umană e capabilă să descopere prin propriile sale mijloace adevărurile revelate.

Reflecția în jurul acestor două tipuri de cunoaştere — umană (adică cea practicată de antici) şi revelată (mai ales prin Coran) — îi pune lui al-Kindî o seric de probleme care vor deveni esențiale în filosofia musulmană. Să reținem printre cele mai importante: posibilitatea unei exegeze metafizice (adică raționale) a Coranului şi tradiției (hadiî); identificarea lui Dumnezeu cu Ființa în sine şi Cauza Primă; Creația înțeleasă ca având o cauză deosebită atât de cauzele naturale, cât şi de emanația neoplatonielenilor; şi, în fine, nemurirea sufletului individual.

Unele din aceste probleme sunt discutate şi rezolvate de o manieră îndrăzneață de un profund filosof, dublat de un mistic, al-Fărâbî (250/872-339/950). El a fost primul care a încercat să apropie meditația filosofică şi islamul. Al-Fărâbî studiase ştiințele naturale (în linia aristotelică de abordare), logica şi teologia politică. El a dezvoltat, de asemenea, o imagine a „Cetății Ideale",

inspirată din Platon, şi îl descrie pe „Prinţul" exemplar, împodobit cu toate virtuţile umane şi filosofice, ca un „Platon îmbrăcat în mantia profetului Mohamed"59. S-ar zice că, prin intermediul teologiei politice, al-Fârăbî a arătat urmaşilor lui cum trebuie să fie raporturile filosofici cu religia. Metafizica lui se întemeiază pe deosebirea dinte esenţa şi existenţa lucrurilor create: existenţa este un predicat, un accident al esenţei. Pe bună dreptate, H. Corbin aminteşte că această teză a făcut epocă în istoria metafizicii. La fel de originală este teoria despre Inteligenţă şi despre cortegiul Inteligenţelor. Dar al-Fărăbî a manifestat un pasionat interes pentru mistică şi a utilizat în scrierile lui terminologia sufică.

Aşa cum o recunoaşte el însuşi, tânărul Avicenna a izbutit să înţeleagă Metafizica lui Aristotel graţie unei lucrări a lui al-Fărăbî. Născut în apropierea oraşului Buchara în 370/980, Ibn Sînâ a devenit celebru în Occident sub numele de Avicenna când unele din operele sale s-au tradus în secolul al XH-lea în limba latină. Precocitatea şi cultura sa n-au mai fost egalate. Marele său Canon a dominat vreme de secole medicina europeană şi se mai foloseşte încă în Orient. Scriitor neobosit (bibliografia lui numără 292 titluri), Ibn Sînă a redactat, între altele, comentarii la Aristotel, o summa (Kităb al~sîfâ') tratând despre metafizică, logică şi fizică, două lucrări în care îşi prezintă filosofia60, fără să mai vorbim de o enormă enciclopedie în douăzeci de

S7 G.-C. Ana waţi, op. cit., p .51. Ve/i,de asemenea, o critică severă a Iui al-Gazzăll la R.C. Zaehner, Himlu and Musiim My.sticism, pp. 126 sq. Dar H. Corbin a arătat că, de altfel, creativitatea filosofică nu a încetat o dală cu moartea lui Averroes (l 198); filosofia a continuat să se dezvolte în Orient, mai ales în Iran, în tradiţiile diferitelor şcoli, precum si prin opera lui Sohrawardî.

^ în Occident era cunoscut prin câteva lucrări traduse în cursul evului mediu în limba latină: De intellectu, De quinc/ue essentiis etc.

59 Citat de H. Corbin, Histoire de laphilosophie islamique, p. 230.

60 Le. livre des directives et remarques &\ Le livre de science, traduse de A.M.Goichon. Cu privire la traducerile franceze ale altor opere ale lui Avicenna, vezi mai jos.

volume, care, cu excepţia a câtorva fragmente, a dispărut când Ispahanul a fost cucerit de Mohamed din Ghazna. Tatăl şi fratele său erau ismailiţi; cât despre Ibn Şină însuşi, potrivit părerii lui H. Corbin (p. 239), el aparţinea probabil şiismului duodeciman. A murit la 57 de ani (în 428/1637), lângă Hamada, unde îşi întovărăşise suveranul.

Avicenna admite şi prelungeşte metafizica esenţei elaborată de al-Fârâbî. Existenţa este rezultatul Creaţiei, adică al „gândirii divine gândindu-se pe sine, şi această cunoaştere pe care Fiinţa Divină o are etern despre ea însăşi nu este alta decât Prima Emanaţie, Primul noîis sau Prima Inteligenţă"61. Din Inteligenţa a doua derivă Sufletul care mişcă Primul Cer; din a treia corpul eterat al acestui Cer, si aşa mai departe. Rezultatul sunt cele Zece Inteligenţe „heruvimice" (Angeli intelectuales) şi Sufletele celeste (Angeli caelestes), „care nu au nicidecum facultăţi sensibile, ci numai Imaginaţie în stare pură" (H. Corbin, p. 240).

A zecea Inteligenţă, desemnată ca Inteligenţa agentă sau activă, joacă un rol important în cosmologia lui Avicenna, căci de la ea purcede lumea „pământească"62 şi mulţimea sufletelor

omeneşti63. Deoarece este o substanţă indivizibilă, imaterială şi incoruptibilă, sufletul supravieţuieşte morţii trupului. Avicenna era mândru că a putut să demonstreze, cu argumente filosofice, nemurirea sufletelor individuale, deşi sunt create. Pentru el, principala funcţie a religiei este asigurarea fericirii fiecărei fiinţe umane, însă adevăratul filosof este totodată un mistic, căci el se consacră iubirii de Dumnezeu şi caută adevărurile interioare ale religiei. Avicenna menţionează de mai multe ori tratatul său asupra „filosofici orientale", din care n-au rămas decât scurte referinţe, aproape toate cu privire la viaţa de după moarte. Experienţele lui vizionare constituie materia a trei Povestiri mistice^; este vorba de călătoria extatică într-un Orient mistic, efectuată sub conducerea îngerului care luminează calea, temă ce va fi reluată deSohrawardi(§281).

Economia acestei lucrări ne constrânge să trecem repede peste primii teozofi şi mistici din Andaluzia. Să-1 menţionăm pe Ibn Massara (269/883-319/931), care, în cursul călătoriei sale în Orient, a avut contacte cu cercurile ezoterice şi în cele din urmă s-a retras cu câţiva discipoli într-o sihăstrie de lângă Cordoba. Ibn Massara e acela care a organizat prima confrerie mistică secretă din Spania arabă. Graţie unor lungi fragmente citate de Ibn Arabi s-a putut reconstitui în linii mari doctrina sa, gnostică şi neoplatonică, deopotrivă.

Tot la Cordoba, s-a născut Ibn Hazm (403/1013-454/1063), om de legi, gânditor, poet şi autor al unei istorii critice a religiilor şi a sistemelor filosofice. Celebra sa carte de poeme Colierul porumbiţei are ca izvor de inspiraţie mitul platonician din Banchetul. S-a remarcat analogia teoriei sale asupra iubirii cu acea „Voioasă Ştiinţă" a primului trubadur, Guillaume al IX-lea de Acvitania65. Mult mai important este tratatul privind religiile şi filosofiile. Ibn Hazm descrie diversele tipuri de sceptici şi de credincioşi, insistând asupra acelora care au păstrat cel mai bine conceptul Unităţii Divine (tawhlct) şi textul original al Revelaţiei.

Gânditorul Ibn Bagga (Avempace, cum e numit de scolastica latină), care a trăit în secolul V/XII, este cu deosebire important pentru înrâurirea pe care a avut-o asupra lui Averroes şi Albert Magnus. El a comentat mai multe tratate de Aristotel, dar principalele sale lucrări metafizice au rămas neterminate. Să arătăm că termeni, precum solitarul şi străinul, folosiţi cu precădere de Ibn Bagga, nu sunt altceva decât două vocabule specifice gnosei mistice

61 Procesul este descris în La metaphyslque du Shifă (IX, 6), traducere de G.-C. Anawati.

62 Vezi A.M. Goichon, LJ> livre des directives, p. 430 sq.

63 După H. Corbin (p. 243), din pricina acestei „Inteligenţe active", cu rol si figură de înger, a fost pus sub semnul întrebării ceea ce s-a numit „avicennismul latin".

64 Traduse si comentate cu pertinenţă de Henry Corbin, Avicenne et le recit visionnaire.

65 Vezi A.R. Nyk.1, A Book containing the Risăla.

islamice66, în ceea ce-1 priveşte pe Ibn Tufayl din Cordoba (secolul V/XII), el stăpânea întreaga erudiţie enciclopedică a vremii; totuşi, faima lui şi-o datorează unui „roman filosofic" intitulat Hayy Ibn Yakzân, tradus în ebraică în secolul al XH-lea, dar rămas necunoscut scolasticilor latini. Contemporan cu Sohrawardî (§ 281), Ibn Tufayl din Cordoba ne reaminteşte cu acest roman de „filosofia orientală" şi de povestirile iniţiatice ale lui Avicenna. Acţiunea romanului se

desfăşoară pe rând, pe două insule. Prima insulă e locuită de o obşte care practică o religie cu totul exterioară, călăuzită după o Lege rigidă. Un contemplativ, Absăl, se hotărăşte să emigreze pe cealaltă insulă. El întâlneşte acolo pe unicul locuitor al insulei, Hayy Ibn Yakzăn, un filosof care descoperise de unul singur toate legile vieții şi tainele spiritului. Dorind să aducă la cunoştința oamenilor învățătura divină, Hayy şi Absăl se duc iarăşi în prima insulă. Dar ei înțeleg repede că societatea omenească este de nevindecat şi se reîntorc în sihăstrie, „întoarcerea în insula pustie înseamnă oare că lupta dintre filosofic şi religie este exasperantă si fără soluție?"67

280. Ultimii şi cei mai de seamă gânditori arabi din Andaluzia: Averroes şi Ibn Arabî

Considerat drept cel mai mare filosofjnusulman, Ibn Roşd (Averroes pentru latini) se bucură în Occident de o faimă excepțională, într-adevăr, opera lui este considerabilă: Averroes a comentat cu pricepere majoritatea tratatelor lui Aristotel, căci el voia să restaureze gândirea autentică a Maestrului. E greu de prezentat aici, măcar în linii mari, sistemul său. E de ajuns să amintim că Averroes cunoştea bine Legea islamică; el susținea, aşadar, că orice gânditor trebuie să practice principiile fundamentale ale religiei, aşa cum reies ele din Coran, din had'it şi din 'igmă' (consemus). însă cei înzestrați cu cele mai mari capacități intelectuale aveau obligația sa urmeze o ştiință superioară, adică să studieze filosofia. Teologii nu aveau dreptul să intervină în această activitate, nici să cântărească concluziile filosofici. Totuşi, nici filosofii, nici teologii nu trebuie să dezvăluie vulgului interpretările unor versete neclare ale Coranului. (Aceasta nu implică însă doctrina „adevărului dublu", aşa cum au comentat unii teologi occidentali.)

Solid ancorat în părerile sale, Averroes a criticat cu asprime şi cu ironie Respingerea filosofilor a lui al-Gazzălî (§ 278). în vestita sa Respingere a respingerii (Tahăfiit al-Tahăfut, tradusă în latină sub titlul Destructio Destructionis), Averroes demonstrează că al-Gazzălî n-a înțeles sistemele filosofice şi că argumentele lui îi trădează incompetența, în plus, ei a scos la iveală contradicțiile care există între această scriere şi alte opere ale celebrului poligraf arab.

Averroes a criticat, de asemenea, pe al-Fărâbî şi pe Avicenna, acuzându-i că au părăsit tradiția filosofilor antici ca să le facă pe plac teologilor. Doritor să restaureze o cosmologie pur aristoteliciană, Averroes a respins angelologia avicenniană, cea despre Animae celesîes, şi, prin urmare, lumea imaginilor percepute cu Imaginația creatoare (cf. § 279). Formele nu sunt create de Inteligența activă, aşa cum afirma Avicenna. Materia, în ea însăşi, posedă în latență totalitatea formelor. Dar, întrucât materia este principiul de individuație, individualul se identifică cu coruptibilul şi, prin urmare, imortalitatea nu poate fi decât impersonală^. Această ultimă teză a provocat reacții atât la teologii şi teosofii musulmani, cât şi la gânditorii creştini69.

66 H. Corbin, Hixtoire de la philosophie islumiqm, p. 320. 61 Ibid., p. 333.

68 Vezi analiza critică a lui H. Corbin, op. cit., pp. 340 sq.

69 Primele traduceri latine ale comentariilor lui Averroes la Aristotel au fost efectuate prin anii 1230-1235. Dar „averroismul latin", atât de important în Evul Mediul occidental, reprezintă, de fapt, o nouă interpretare, elaborată în perspectiva Sfântului Augustin.

Averroes a dorit să cunoască pe un tânăr sufi, Ibn Arabî şi, potrivit mărturiei acestuia, în urma discuției cu el a pălit, înțelegând insuficiența propriei sale doctrine. Ibn al-Arabî este unul din

cele mai profunde genii ale sufismului şi una din cele mai singulare figuri din mistica universală. Născut în 560/1165 la Murcia, a studiat toate ştiinţele vremii şi a călătorit fără întrerupere, din Maroc până în Irak, în căutarea şeicilor şi a tovarăşilor de învăţătură. Foarte de timpuriu a avut câteva experienţe supranaturale şi unele revelaţii. Primii lui maeştri au fost două femei: Sams, care avea atunci 95 de ani, şi Patima din Cordoba70. Mai târziu, fiind la Mecca, întâlneşte pe foarte frumoasa fiică a unui şeic şi scrie poemele adunate sub titlul Interpretarea dorinţelor. Inspirate de o arzătoare iubire mistică, poemele lui au fost ades considerate drept pur şi simplu erotice, deşi ele amintesc mai degrabă dragostea lui Dante pentru Beatrice.

Meditând la piatra Ka'ba, Ibn Arabî a avut numeroase viziuni extatice (între altele, aceea privind „tinereţea eternă") şi a avut confirmarea faptului că el însuşi este „pecetea sfinţeniei mahomedane". Una din operele lui cele mai importante, o scriere mistică în 20 de volume, se intitulează, de altfel, Revelaţiile de la Mecca. în 1205, la Moşul, Ibn Arabî a fost iniţiat a treia oară71. Dar, la puţin timp după aceea, la Cairo, în 1206, are dificultăţi cu autorităţile religioase ale oraşului şi se reîntoarce degrabă la Mecca. După alte călătorii, care, de altfel, nu i-au diminuat întru nimic uimitoarea putere de creaţie, Ibn Arabî moare la Damasc, în 638/1240, la optzeci şi cinci de ani.

în pofida poziţiei sale excepţionale în istoria misticii şi metafizicii musulmane (sufii îl numesc „cel mai Mare şeic"), gândirea religioasă a lui Ibn Arabî este încă puţin cunoscută72. Este adevărat că scria cu mare repeziciune, ca stăpânit de o inspiraţie supranaturală. Una din capodoperele sale, Colierul înţelepciunii, recent tradus în engleză, abundă în observaţii strălucitoare, dar e total lipsită de un plan riguros. Cu toate acestea, Colierul reprezintă o sinteză rapidă care ne permite să sesizăm originalitatea gândirii sale şi grandoarea teologiei sale mistice.

Ibn Arabî mărturiseşte: „Cunoaşterea stărilor mistice poate fi dobândită exclusiv prin experienţă; raţiunea umană nu poate s-o definească, nici nu poate accede la ea pe cale deductivă"73. De unde necesitatea ezoterismului: „Acest mod de cunoaştere spirituală datorită sublimităţii sale trebuie ţinut ascuns de majoritatea oamenilor. Căci adâncimile lui sunt greu de atins şi pericolele sunt mari"74.

Conceptul fundamental al metafizicii şi al misticii lui Ibn Arabî este Unitatea Fiinţei, mai exact Unitatea Fiinţei şi a Percepţiei. Altfel spus, Realitatea Totală, nondiferenţiată, constituie modul primordial de a fi al Divinităţii. Animată de Dragoste şi dorind să se cunoască pe Sine, această Realitate Divină se scindează în subiect (cunoscător) şi obiect (de cunoscut). Când vorbeşte despre Realitate în contextul Unităţii Fiinţei, Ibn Arabî întrebuinţează termenul al-haqq (Realul, Adevărul). Când vorbeşte despre realitatea scindată într-un pol spiritual sau intelectual şi un pol cosmic sau existenţial, el îl numeşte pe primul Allah sau Creatorul (al-hăliq) şi pe cel de al doilea Creaţia (halq) sau Cosmosul75.

7() Vezi scrierile sale autobiografice traduse de R.W.J. Austin sub titlul S uf îs of Andaluzia.

71 Cf. Sufls of Andaluzia, p. 157.

72 Cărţile lui sunt şi azi interzise în Egipt si opera, voluminoasă şi dificilă, este insuficient studiată. Cât priveşte traducerile, ele sunt puţine.

73 Leş Revelations mecqoises, text citat de R.W.J. Auslin, Ibn al-Arabî, The Bezels ofWisdom, p. 25.

74 Text citat de R.W.J .Austin, p. 24. în cele ce urmează vom utiliza în special traducerea lui R .W J. Austin (The Bezels ofWisdom) si comentariile sale.
^ The Bezels ofWisdom, p. 153. Ibn Arabî precizează că fiecare pol — spiritual şi cosmic — implică la modul potenţial şi latent celălalt pol.

Spre a expJicita acest proces aJ Creaţiei, Ibn Arabi utilizează de preferinţă tema Imaginaţiei Creatoare şi aceea a Iubirii. Graţie Imaginaţiei Creatoare, formele latente care există în Real sunt proiectate pe pânza iluzorie a alterităţii, astfel încât Dumnezeu se poate percepe pe Sine însuşi ca obiect76. Prin urmare, Imaginaţia Creatoare constituie trăsătura de unire între Realul ca subiect şi Realul ca obiect de cunoaştere, între Creator şi creatură. Chemate la existenţă de Imaginaţia Creatoare, obiectele sunt recunoscute de Subiectul Divin.

A doua temă utilizată de autor spre a ilustra Creaţia este Dragostea, adică nostalgia lui Dumnezeu de a fi cunoscut de creaturile sale. Ibn Arabî descrie mai întâi procesul de zămislire efectuat de Realitatea procreatoare. Dar mai ales Dragostea este aceea care împreunează făpturile. Sciziunea Realului într-un subiect divin şi un obiect creat va duce în cele din urmă la reintegrarea în Unitatea primordială, îmbogăţită de astă data prin experienţa cunoaşterii de Sine11.

Ca făptură creată, fiecare om, în esenţa lui latentă, nu poate fi altceva decât Dumnezeu; ca obiect de cunoaştere a lui Dumnezeu, omul ajută ca divinitatea să se cunoască pe Sine şi, făcând aşa ceva, participă ia Libertatea Divină78. Omul Desăvârşit constituie „istmul" între cei doi poli ai Realităţii. Ei este deopotrivă bărbat, adică reprezentant al Cerului şi al Cuvântului lui Dumnezeu, şi femeie, ca reprezentant al Gliei sau Cosmosului, împreunând în sine Cerul şi Pământul, Omul Desăvârşit dobândeşte, în acelaşi timp, Unitatea Fiinţei79. Sfântul se bucură asemeni lui Dumnezeu de puterea de a crea (himmă), adică poate să realizeze obiectiv propriile sale imagini interioare80. Dar nici un sfânt nu reuşeşte să menţină aceste imagini în chip obiectiv decât pe o durată limitată81. Să adăugăm că pentru Ibn Arabî islamul constituie, esenţialmente, experienţa şi adevărul pe care le poate cunoaşte omul sfânt, ale cărui funcţii mai importante sunt acelea de profet (nabi) si de apostol (rasul).

Ca şi Origen, Gioacchino da Fiore sau Meister Eckhart, Ibn Arabî, deşi a avut discipoli fideli şi competenţi şi a fost admirat de sufişti, nu a reuşit să utilizeze şi să reînnoiască teologia oficială. Spre deosebire însă de cei trei maeştri creştini, geniul lui Ibn Arabî a întărit tradiţia ezoterică musulmană.

281. Sohrawardî şi mistica Luminii

_____— i^UHHUJl

Shihâboddîn Yahyă Sohrawardî s-a născut în 549/1155 ia Sohraward, oraş din nord-vestul Iranului. El a studiat în Azerbaidjan şi la Ispahan, a stat mai mulţi ani în Anatolia şi s-a dus apoi în Siria. Acolo a fost condamnat ca urmare a unui proces intentat de învăţaţii Legii islamice şi dat morţii în 587/1191, la 36 de ani. Numit de istorici şeicul tnaqtul („asasinat"), el e cunoscut de discipoli drept şeicul sahid („martir").

Titlul principalei lui opere, Teosofla răsăriteană (= Hikmatal-Işrăq), defineşte ambiţiosul demers al lui Sohrawardî, anume reactualizarea vechii înţelepciuni iraniene, precum şi a gnosei

hermetice. Avicenna vorbise de o „înțelepciune" sau de o „filosofic orientală" (cf. § 279).
76 Ibid., pp. 28, 121. Vezi mai ales importanta carte a Jui H.Corbin, L'imagination creatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi, în special cap.[I şi III.
77 The Bezels of Wisdom, p. 29.
78 Ibid., pp. 33, 84.
7y H. Corbin, op. cit., cap.IV, 2. Precizăm că, după Ibn Arabî, Omul Desăvârşit constituie un model exemplar, cu greu actualizabil într-o existența omenească.
80 Vezi H. Corbin, op. cit., cap. IV; The Bezels of Wisdom, pp. 36,121,158. R.WJ. Austin (p. 36) aminteşte de meditația tibetană care reuşeşte să materializeze imaginile interioare. Cf. mai jos, § 315.
81 The Bezels, p. 102. Ibn Arabi insistă, de altfel, asupra marilor pericole pe care trebuie să le înfrunte aceia ce au căpătat astfel de puteri; ibid., pp. 37, 158.

Sohrawardî cunoştea ideile vestitului său predecesor. Dar, după el, Avicenna nu putuse realiza această „filosofic orientală", pentru că nu cunoştea principiul, „sursa orientală" însăşi. „A existat la vechii perşi, scrie Sohrawardî, o comunitate de oameni care erau călăuziți de Dumnezeu şi care mergeau pe calea cea dreaptă, învățați-teozofi eminenți, fără asemănare cu Magii (Majus}. Prețioasa lor teozofie a Luminii, despre care ne stau mărturie experiența mistică a lui Platon, ca si a înaintaşilor lui, am reuşit să o reînviez în cartea mea intitulată Teozofia răsăriteană şi, în îndeplinirea acestui proiect, n-a fost nimeni care să mă preceadă"82.
Opera destul de vastă a lui Sohrawardî (49 de titluri) izvorăşte dintr-o experiență personală, o „convertire survenită în tinerețe", într-o viziune extatică, el descoperă o multitudine de „ființe de lumină contemplate cândva de Hermes şi Platon, şi acele raze cereşti, din care izvorăsc Lumina Slavei şi Lumina Suverană (Ray \va Khorreli), anunțate de Zarathustra, acelea spre care o răpire spirituală 1-a înălțat pe regele dreptcredincios, fericitul Kay Khosraw"83. Noțiunea isrăq (splendoarea soarelui în zori) trimite: 1) la înțelepciune, la teozofia care are drept sursă Lumina, şi 2) pornind de aici, la o doctrină întemeiată pe apariția Luminilor inteligibile, 3) dar si la teozofia Răsăritenilor, adică aceea a înțelepților din vechea Persie. Această „splendoare aurorală" este „Lumina Slavei", Xwarenah din Avesta (în persană Khorrah; cf. forma parsi Farr, Farrah). Sohrawardî o descrie ca o iradiație veşnică a Luminii Luminilor din care provine Primul Arhanghel, desemnat prin numele zoroastrian Bahman (Vohit Manah). Această relație între Lumina Luminilor şi Prima Emanație se reîntâlneşte pe toate treptele de evoluție ale Ființei, orânduind în perechi toate categoriile de lucruri create. „Zămislindu-sc unele pe altele din razele şi răsfrângerile lor, ipostazele Luminii ajung roiuri nenumărate. Dincolo de cerul Stelelor Fixe al astronomiei peripateticiene sau ptolemaice, ghicim un număr infinit de universuri mirabile" (H. Corbin, Histoire..., p. 293).
Această lume a Luminilor e prea complexă pentru a o putea prezenta aici84. Să amintim doar că toate modalitățile de existență spirituală şi toate realitățile cosmice sunt create şi cârmuite de diferiți îngeri care au emanat din Lumina Luminilor. Cosmologia lui Sohrawardî e solidară cu o angelologie. Fizica lui aminteşte atât concepția mazdeană a celor două categorii de lucruri reale

— menok (celestul, subtilul) şi getik (densul, terestrul) — cât şi dualismul maniheist (cf. §§215, 233-234). Din cele patru universuri ale cosmologiei sohrawardiene, să reținem importanța lui Malakuî (lumea sufletelor cereşti şi a sufletelor omeneşti) şi a lui mimdus imaginalis, „lumea intermediară între lumea inteligibilă a ființelor de Lumină Pură şi lumea sensibilă; organul care o poate percepe este Imaginația activă"85. Aşa după cum remarcă Henry Corbin, „Sohrawardî este primul, se pare, care a întemeiat o ontologie a acestei lumi intermediare şi această temă va fi reluată şi amplificată de toți gnosticii şi misticii islamului"86.

Narațiunile de inițiere spirituală redactate de Sohrawardî se pot descifra tocmai din perspectiva acestei lumi intermediare. Este vorba de evenimente spirituale care au loc în Malakut, dar care dezvăluie semnificația profundă a unor episoade paralele exterioare. Povestea

82 Text tradus de H. Corbin, En Islam iranien, voi. H: Sohrawardî et Ies platoniciens de Perse, p. 29;cf.,de asemenea, Histoire de la philosophie islamique, p. 287.

83 Text tradus de H.Corbin, Histoire de la pshilosophie... pp. 288-289.0 altă versiune în En Islam iranien, 11, p. 100.

84 Vezi H. Corbin, En Islam iranien, II, pp.81 sq.; Histoire de la philosophie, pp. 293 sq.

85 H. Corbin, Histoire, p. 296.

86 „Importanța sa e pe drept cuvânt capitală. Ea stă pe primul plan al perspectivei ce se deschide devenirii postume a omului. Funcția ei e triplă: prin ea se desăvârşeşte învierea, căci ea este „tărâmul corpurilor subtile", prin ea devin realmente adevărate simbolurile configurate de profeți, ca şi toate experiențele vizionare; prin urmare, prin ea se săvârşeşte ta'wîl, exegeza care „reîndrumă" datele Revelației coranice către propriul lor „adevăr spiritual" (H. Corbin, Histoire, pp. 296-297).

Exilului din Apus*1 este o inițiere prin care discipolul e călăuzit spre Răsăritul său; altfel spus, această scurtă şi de multe ori enigmatică narațiune îl ajută pe „exilat" să se reîntoarcă la Sine. Pentru Sohrawardî şi „teozofii orientali" (hukăma isrăqlyuri), reflexia filosofică se îngemănează cu realizarea spirituală; ei îmbină metoda filosofilor ce caută cunoaşterea pură cu metoda sufilor urmărind purificarea interioară88.

Experiențele spirituale ale discipolului în lumea intermediară constituie, am văzut, o serie de încercări inițiatice suscitate de Imaginația Creatoare. Deşi se situează pe un alt plan, se poate compara funcția acestor povestiri inițiatice cu aceea a romanelor Graalului (§ 270). Amintim, de asemenea, valoarea magico-religioasă a oricărei narațiuni de tip tradițional, adică funcția de poveste exemplară (cf. Hasidismul, § 293). Să mai spunem pentru moment că, la țăranii români, rostirea rituală a poveştilor (la ceas de noapte) apără casa de Diavol şi de duhuri rele. Mai mult încă, ea suscită prezența lui Dumnezeu89.

Aceste câteva sugestii comparative ne permit să înțelegem mai bine atât originalitatea lui Sohrawardî, cât şi vechea tradiție pe care el o continuă. Imaginația creatoare care face posibilă descoperirea lumii intermediare este solidară cu viziunea extatică a şamanilor şi cu inspirația vechilor poeți. Se ştie că epopeea şi un anume tip de basm derivă din călătoriile şi întâmplările extatice în Cer şi mai ales în Infern90. Toate acestea ne ajută să înțelegem, pe de o parte, rolul

literaturii narative în „educația spirituală" şi, pe de altă parte, consecințele, pentru lumea occidentală din secolul XX, ale descoperirii Inconştientului şi a dialecticii Imaginației.
Pentru Sohrawardî, înțeleptul, care excelează deopotrivă în filosofic şi în contemplarea mistică, este adevăratul şef spiritual, stâlpul (quṭb), „în absența căruia lumea n-ar putea dăinui şi a cărui prezență poate fi şi incognito, rămânând necunoscut, ca atare, oamenilor" (H. Corbin, Histoire, pp. 300-301). Or, remarcă H. Corbin, se poate recunoaşte aici una din temele şiite majore, căci „stâlpul stâlpilor" este Imamul. Existența sa incognito implică ideea şiită a ocultării Imamului, precum şi aceea a ciclului walāyat, „profeția ezoterică" succedând „Pecetea Profeților". Recunoaştem, aşadar, acordul între teozofii isrăcfiyun şi teozofii şiiți. „în fapt, scrie H. Corbin, învățații Legii din Alep nu se înşelaseră, în cursul procesului lui Sohrawardî, teza incriminată, care i-a adus în cele din urmă condamnarea, a fost ideea propovăduită de el că Dumnezeu poate oricând, chiar şi în clipa de față, făuri un profet. Chiar dacă nu era vorba de un profet-legislator, ci de o „profeție ezoterică", teza dezvăluia un criptoşiism. Astfel, prin opera sa şi prin martirajul morții sale ca filosof profetic, Sohrawardî a trăit până la capăt tragedia „exilului occidental" (Histoire, p. 301). Totuşi, posteritatea spirituală a lui Sohrawardî — isrăqlyun-ii (- iluminații) — supraviețuieşte, în Iran cel puțin, până astăzi91.
282. Galăl al-Dln-Rumî : muzica, poezia şi dansul sacru
Muhammad Galăl al-Dîn, cunoscut mai ales sub numele de Rumî, s-a născut la 30 septembrie 1207 la Balkh, în oraşul Khorasan. Temându-se de invazia mongolă, tatăl său, teolog şi maestru
87 Tradusă şi comentată de H. Corbin, L'archange empourpre, pp. 265-299. Vezi, ibid., traducerea altor povestiri mistice de Sohrawardî. De asemenea, vezi En Islam iranien, II, pp. 246 sq.
88 în genealogia spirituală pe care Sohrawardî şi-o recunoaşte figurează deopotrivă vechii filosofi greci, înțelepciunea persană, precum şi unii mari maeştri sufi; Histoire, p. 299.
89 Vezi exemplele citate de Ovidiu Bârlea, Folclorul românesc, I (Bucureşti, 1981), pp. 141 sq. Este vorba de o concepție arhaică foarte răspândită; cf. Aspects du mythe, cap.II.
90 Cf. Le Chamanisme (ediția a 2-a), p. 395 sq.
91 Unul din marile merite ale lui Henry Corbin şi ale elevilor lui este acela de a fi început studierea acestei bogate tradiții filosofice, necunoscute încă în Occident.
561
Teologii şi mistici musulmane
sufi, părăseşte oraşul în 1219 şi pleacă în pelerinaj la Mecca. In cele din urmă, familia se stabileşte la Konya. După moartea tatălui său, Galăl al-Dîn, care avea 24 de ani, studiază la Alep şi Damasc. Şapte ani după aceea se întoarce la Konya şi, din 1240 până în 1249, predă jurisprudența şi dreptul canonic. Dar, la 29 noiembrie 1249, un derviş rătăcitor, Shams din Tabrlz, în vârstă de şaizeci de ani, soseşte în oraş. Există mai multe versiuni cu privire la întâlnirea lor. Fiecare dintre acestea relatează, mai mult sau mai puțin dramatic, convertirea lui Rumî: vestitul jurist şi teolog a devenit unul din cei mai mari mistici şi poate cel mai genial poet religios al islamului.
Persecutat de discipolii lui Rumî — care erau geloşi pe ascendentul său asupra maestrului lor — Shams pleacă la Damasc. El consimte apoi sa se reîntoarcă, dar dispare, omorât în taină, la 3

decembrie 1247. Rumî va fi multă vreme neconsolat. El scrie o culegere de ode mistice care poartă numele maestrului dispărut (Dlwăril Shamsl Tabriz), „admirabile cântece «de dragoste şi de jale», operă uriaşă, în întregime dedicată acestei iubiri, pământeşti în aparenţă, dar care în realitate este o ipostază a dragostei divine"92, în plus, Rumî instituie concertul spiritual (samă) pentru cinstirea lui Shams. Potrivit fiului său, Sultan Walad, „Rumî, fără contenire, asculta muzică şi dansa; el nu se odihnea nici ziua, nici noaptea. Fusese un savant, a devenit un poet. Fusese un ascet, a ajuns să fie îmbătat de dragoste, nu de vin: inima celui iluminat nu bea decât din vinul Luminii"93.

Spre sfârşitul vieţii, Rumî 1-a ales pe Husâm-od-Dîn Celebi să le fie cap discipolilor. Datorită în bună măsură lui Celebi, maestrul ajunge să-şi dicteze opera principală, Mathnavl. Până ia moartea sa, în 1273, Rumî i-a dictat lui Celebi distihuri, uneori pe stradă, alteori chiar la baie. Este vorba de o vastă epopee mistică de circa 45 000 de versuri, pe subiecte din Coran şi din tradiţia profetică, ori pe apologuri, anecdote, legende şi teme din folclorul oriental şi mediteranean.

Rumî a întemeiat o confrerie, Ţâriqa mawlăwîya, căci discipolii şi prietenii îi spuneau mawlună, „maestrul nostru" (pronunţat în turcă mevlănd). în Occident, confreria e numită de timpuriu a „dervişilor rotitori", căci în timpul concertului ceremonial (sama) dansatorii se învârteau din ce în ce mai repede în jurul lor şi în cerc împrejurul încăperii, „în ritmurile muzicii, zicea Rumî, este ascuns un secret. Dacă 1-aş dezvălui, el ar nimici lumea", într-adevăr, muzica trezeşte spiritul, făcându-1 să-şi amintească de adevărata lui patrie şi de ţelul final94. „Noi toţi am făcut parte din trupul lui Adam şi am ascultat cândva aceste cântece în Paradis. Deşi apa şi lutul au turnat îndoiala în noi, totuşi ni le mai reamintim întrucâtva"95.

La fel ca muzica şi poezia sacră, dansul extatic se practica de la început în sufism96. După unii sufi, dansul lor extatic ar fi fost o reproducere a dansului îngerilor (vezi textul tradus de Marijan Mole, pp. 215-216). în tarlqa instaurată de Rumî (dar organizată mai ales de Sultan Walad, fiul său), dansul are un caracter cosmic şi teologal. Dervişii sunt îmbrăcaţi în alb (ca într-un linţoliu), îşi pun deasupra o mantie neagră (simbol al mormântului) şi poartă pe cap o tocă de fetru (imagine a pietrei tombale musulmane)97. Şeicul reprezintă un intermediar între Cer şi Pământ. Muzicienii cântă dintr-un flaut de trestie (ney) şi bat din tobe şi din chimvale.

92 Eva de Vitray-Meyerovitch, Rumî et le soufisme, p.20. ^ Tradus de E. Vitray-Meyerovitch, op. cit., p.18.

94 Vezi textele traduse de M. Mole, La danse extatique en islam, pp. 208-213.

^ Mathnav'i, IV, 475-476, traducere de M. Mole p. 239. Amintirea şederii în Paradis şi aşteptarea trâmbiţei Judecăţii de Apoi sunt teme atestate de cea mai veche tradiţie sufi.

96 Vezi studiul lui M. Mole, passim.; cf. criticile teologilor şi chiar ale şuţilor, ibid., pp. 176 sq. etc.

97 Acest simbolism, prezent de la început în samă, este precizat de Dlwăn-u\ marelui poet turc Mehmed Celebi; vezi textul tradus de M. Mole, pp. 248-251. Cu privire la dansul măwlăwi, vezi, de asemenea, textele din Rum! si Sultan Walad, traduse, ibid., pp.238 sq.

încăperea în care se rotesc dervişii înfăţişează Universul, „planetele rotindu-se în jurul soarelui şi în jurul lor. Tobele invocă trâmbiţele Judecăţii de Apoi. Cercul dansatorilor e format din două semicercuri, dintre care unul reprezintă arcul descinderii sau al involuţiei sufletelor în materie şi celălalt arcul ascensiunii sufletelor către Dumnezeu"98. Când ritmul ajunge foarte rapid, şeicul intră în dans şi se învârteşte în centrul cercului, căci el închipuie soarele. „Este momentul suprem al unirii realizate"99. Adăugăm că dansul dervişilor nu duce (decât foarte rar şi doar în arii marginale) la transe psihopatice.

Rolul lui Rumi în regenerarea islamului este imens. Operele sale au fost citite, traduse şi comentate în întreg spaţiul lumii musulmane. Această excepţională popularitate demonstrează încă o dată importanţa creativităţii artistice, mai ales a poeziei, în aprofundarea vieţii religioase. Ca şi alţi mistici, dar cu o ardentă pasională şi cu o forţă poetică inegalabilă, Rumî nu încetează să exalte iubirea divină. „Fără Dragoste, Lumea n-ar fi vie" (Mathnavl, III, 1975). Poezia sa mistică abundă în simboluri din sfera dansului şi a muzicii, în pofida unor influenţe neoplatoniciene, teologia lui este destul de complexă şi, în egală măsură, personală, ataşată tradiţiei şi totuşi plină de îndrăzneală. Rumî insistă asupra necesităţii de a atinge nonfiinţa pentru a putea deveni şi a fi; el face, de altfel, numeroase aluzii la al-Hallâg100.

Existenţa umană se desfăşoară potrivit voinţei şi planului Creatorului. Omul a fost însărcinat de Dumnezeu să fie un intermediar între El şi Lume. Căci nu în zadar Omul a trebuit să parcurgă „drumul de la sământă la raţiune" (Mathnavl, III, 1975). „Din clipa în care vii spre existenţă în lumea aceasta, o scară este ridicată înaintea ta ca să te poţi salva". Omul a fost la început mineral, apoi plantă, apoi animal. „Pe urmă ai fost făcut om, ai fost înzestrat cu cunoaştere, gândire, credinţă." La sfârşit, omul va deveni înger şi casa lui va fi în Cer. Dar nici acesta nu este stadiul final. „Depăşeşte chiar şi condiţia angelică, pătrunde în acest ocean (al Unităţii Divine), pentru ca stropul tău de apă să devină mare întinsă."101 într-un faimos pasaj din Mathnavl (II, 1157), Rumî explică natura originar teomorfă a omului, făcut după chipul lui Dumnezeu: „Imaginea mea rămâne întipărită în inima Regelui: inima Regelui ar fi bolnavă fără imaginea mea [...]. Lumina inteligenţelor izvorăşte din gândirea mea; cerul a fost creat din natura mea originară [...]. Eu am o împărăţie a spiritului [...]. Eu nu sunt născut o dată cu Regele [...]. Dar primesc de la El Lumina sa în teofanie" (traducere de E. de Vitray-Meyerovitch).

283. Triumful sufismului şi reacţia teologilor. Alchimia

După ce a dobândit, graţie teologului al-Gazzălî, acordul învăţaţilor Legii, sufismul a cunoscut o mare popularitate: mai întâi în ţinuturile Asiei Occidentale şi în Africa de Nord, apoi peste tot unde pătrunsese islamul: în India, în Asia Centrală, în Indonezia şi în Africa Orientală. Cu timpul, grupurile restrânse de discipoli trăind în jurul şeicilor devin adevărate Ordine cu nenumărate filiale şi cu sute de membri. Sufii au fost cei mai buni misionari ai islamului. H.A.R. Gibb consideră că eclipsa şiismului s-a datorat popularităţii şi spiritului misionar al sufilor102. Un asemenea succes explică prestigiul lor şi ocrotirea de care s-au bucurat din partea autorităţilor civile.

98 E. de Vitray-Meyerovitch, op. cit., p. 41. Cl.M. Mole, op. cit., pp. 229 sq.

" E. Meyerovitch, p. 42. Vezi descrierea unei ceremonii măwlawlya în M. Mole, op. cit., pp. 229 sq.

100 £f Textele citate de A.-M. Schimmel, Mystical Dimensiona o (Islam, pp. 319 sq.
101 Odes mystiques, II, (= Dlwăn-i Shams-i Tabrîz), traducere de E. de Vitray-Meyerovitch, pp. 88-89. Ve/i ibid., p. 89, fragmentele traduse din Mathnavl, IX, 553 sq., 3637 sq.
102 Cf. H.A.R. Gibb, Mohammedanism, p. 143.
563
Teologii si mistici musulmane
Toleranța teologilor ('idăma') a încurajat împrumutarea unor concepții străine şi utilizarea unor metode exotice. Anumite tehnici mistice sufice au fost adâncite şi modificate în contact cu mediile alogene. E de ajuns să comparăm rugăciunea de tip dikr, practicată de primii sufi (cf. § 275), cu aceea elaborată, cu începere din secolul al XII-lea d.Hr., sub influență indiană. După un autor, „recitarea începe din partea stângă (a pieptului), care este adâncitura în care pâlpâie lampa inimii, candelă a luminii spirituale. Ea continuă, înaintând în partea de jos a pieptului, apoi în partea dreaptă, apoi în partea de sus a pieptului. Se continuă până se revine în poziția inițială". După un alt autor, daklr-ul trebuie „să se ghemuiască la pământ, cu picioarele încrucişate, cu mâinile în jurul picioarelor, cu capul plecat pe genunchi şi ochii închişi. El ridică capul, rostind lă'ilăh în timpul scurs între sosirea capului la nivelul inimii şi aşezarea lui pe umărul drept [...]. Când gura atinge nivelul inimii, se rosteşte cu tărie invocația illă [...]. în fața inimii se rosteşte Allah, cu şi mai apăsată energie..."103. Se pot uşor recunoaşte analogiile cu tehnicile yogico-tantrice, mai ales în exercițiile care suscită fenomene concomitent auditive şi luminoase, prea complexe ca să le prezentăm aici.
Atari influențe nu deformează, cel puțin la adevărații daklri, caracterul musulman al rugăciunii dikr. Mai degrabă dimpotrivă. Numeroase credințe religioase şi metode ascetice s-au îmbogățit prin împrumuturi sau influențe exterioare. S-ar putea spune chiar că, aidoma ca în istoria creştinismului, atari influențe au contribuit la universalizarea islamului, dându-i o dimensiune ecumenică.
Oricum ar fi, e sigur că sufismul a contribuit în mare măsură la înnoirea experienței religioase musulmane, în ce priveşte aportul cultural al sufilor, acesta a fost considerabil, în toate țările islamului se recunoaşte înrâurirea lor în muzică, dans şi mai ales în poezie104.
Dar această mişcare triumfătoare, care a rămas populară până în zilele noastre105, a avut şi consecințe ambigue pentru istoria islamului. Antiraționalismul anumitor sufi devine uneori agresiv şi invectivele lor împotriva filosofilor au făcut deliciul plebei. Pe de altă parte, emotivitatea excesivă, transele şi extazele din timpul şedințelor publice cresc în amploare. Majoritatea maeştrilor sufi s-au opus unor atari exaltări, dar nu au izbutit să le stăvilească, în plus, membrii anumitor ordine, precum acela al dervişilor rătăcitori sau fakirilor (= săracilor), îşi proclamă aptitudinea de a săvârşi miracole, trăind în marginea Legii.
Deşi obligați să tolereze sufismul, teologii 'ulâma' au continuat să pândească elementele străine, mai ales iraniene şi gnostice, care, pătrunzând în învățăturile anumitor maeştri sufi, amenințau, potrivit învățaților Legii, unitatea islamului. (Ca întotdeauna, a fost şi este dificil pentru teologi — şi nu numai pentru teologii musulmani — să recunoască imensa contribuție a misticilor la aprofundarea experienței religioase în rândul maselor, datorită riscului de „erezie", risc, de altfel, existent pentru teologi, la toate nivelurile religioase.) Răspunsul învățaților 'ulăma' a fost

proliferarea instituțiilor madrasa, colegii pentru educația teologică, având statut oficial şi profesori plătiți. Către secolul VIII/XIV, sute de madrasa concentraseră controlul educației superioare în mâinile teologilor106.

103 Texte citate de L. Gardet, „Invocarea numelui divin (dikr) în mistica musulmană", pp.654-655. Despre analogiile cu tehnicile yogico-tantrice, vezi M. Eliade, Le Yoga, pp. 218 sq., 396-397.

104 Vezi, inter alia, textele traduse de A.-M. Schimmel, Mystical Dimensiona of Islam, în special pp. 287 sq. Grație poeziei mistice, mai exact mistico-erotice, un mare număr de teme şi motive nonislamice au pătruns în diferitele literaturi naționale.

105.Vezi A.-M. Schimmel, pp. 403 sq. şi bibliografia citată ibid., în n. 1-7.

106 Vezi observațiile lui H.A.R. Gibb (op. cit., pp. 144 sq., 153 sq.) despre consecințele culturale ale acestui control al educației.

Este păcat că sufismul clasic nu a fost cunoscut în Apus în timpul Evului Mediu107. Eventualele informații indirecte, prin intermediul poeziei erotico-misticc din Andaluzia, n-au constituit un contact autentic între cele două mari tradiții mistice108. După cum se ştie, aportul esențial al islamului a fost transmiterea, în traducere arabă, a operelor filosofice şi ştiințifice ale Antichității şi în primul rând a cărților lui Aristotel.

Să adăugăm însă că dacă mistica sufi a fost ignorată, hermetismul şi alchimia au pătruns în Apus grație scrierilor arabe, dintre care o parte sunt opere originale. După Stapleton, alchimia Egiptului alexandrin s-a dezvoltat mai întâi la Harran, în Mesopotamia. Această ipoteză este controversată, dar ea are meritul de a explica originea alchimiei arabe, în orice caz, unul dintre primii şi cei mai vestiți alchimişti de limbă arabă este Gabîr ibn Hayyăn, celebrul Geber al latinilor. Holmyard consideră că acesta a trăit în secolul II/VIII, şi că a fost elevul lui Ga'far, al Vl-lea Imam. După Paul Kraus, care i-a consacrat o monografie monumentală, e vorba de mai mulți autori (o culegere de aproape 3 000 de titluri circulă sub numele lui!), trăind prin secolele III/IX-IV/X. H. Corbin a evidențiat pertinent mediul şiit si ezoteric în care s-a dezvoltat alchimia lui,, Gabîr". în tr-adevăr, a sa „Știință a Echilibrului" permite să se descopere în fiecare corp raportul care există între manifestat şi ocult (zăhir şi băţin, cxotericul şi ezotericul)109. Se pare totuşi că cele patru tratate Geber, cunoscute în traducerea lor latină, nu sunt opera lui Gabîr.

Primele traduceri din arabă în latină s-au efectuat în Spania, către 1150, de Gerard din Cremona. Un secol mai târziu, alchimia era suficient de cunoscută, căci ea este inclusă în Enciclopedia lui Vincent de Beauvais. Unul din cele mai vestite tratate, Tabula Smaragdina. era extras dintr-o lucrare cunoscută sub titlul Cartea Secretului Creației. La fel de celebre sunt Turba Philosophorum, tradusă din arabă, şi Picatrix, redactată în arabă în secolul al XHI-lea. Este inutil să precizăm că toate aceste cărți, în ciuda substanțelor, instrumentelor şi operațiilor de laborator pe care le descriu, sunt îmbibate de ezoterism şi gnosă110. O seamă de mistici şi maeştri sufi, printre care ai-Hallăg şi, mai ales, Avicenna şi Ibn Arabi, au descris alchimia ca o veritabilă tehnică spirituală. Nu se dispune încă de informații suficiente privind dezvoltarea alchimiei în țările Islamului după secolul al XlV-lea. în Occident, hermetismul şi alchimia vor cunoaşte o

epocă de glorie cu puţin înainte de Renaşterea italiană, şi prestigiul lor mistic îl va fascina încă pe Newton (§ 311).

107 După cum e regretabil că islamul a fost cunoscut în Europa de Sud-Est aproape exclusiv prin intermediul Imperiului otoman, adică al ocupaţiei turceşti.

108 Pe de altă parte, contacte între anumite grupări ezoterice musulmane şi creştine nu sunt excluse. Dar nu putem aprecia urmările lor în istoria religioasă şi culturală a Evului Mediu.

109 Histoire de la philosophie islamique, pp.184 sq., şi mai ales „Le livre du glorieux de Jăbir ibn Hayyăn".

110 yezj Mircea Eliade, Forgerons et alchimistes (ediţia a 2-a, revă/,ută), pp. 119 sq.

Capitolul XXXVI

IUDAISMUL DE LA RĂSCOALA LUI BAR-KOKHBA PÂNĂ LA HASIDISM

284. Cum a fost alcătuită Mişna

Evocând primul război al evreilor împotriva romanilor (70-71) şi dărâmarea templului de către Titus, aminteam un episod care a avut urmări considerabile asupra iudaismului: faimosul Rabbi lokhanan ben Zăceai a izbutit să părăsească ascuns într-un sicriu Iersalimul asediat şi, peste puţin timp, a dobândit învoire de la Vespasian să înfiinţeze o şcoală în satul labneh (în ludeea). Rabbi lokhanan era convins că atâta vreme cât Tor a va fi studiată seminţia lui Israel, deşi zdrobită din punct de vedere militar, nu va dispărea (cf. § 224)l. Ca urmare, Rabbi lokhanan a organizat, sub conducerea unui „Patriarh" (Naşi), un sanhedrin format din 71 de membri, Curte Religioasă şi autoritate de necontestat. Vreme de trei secole, demnitatea de Patriarh a fost transmisă, exceptând o singură dată, din tată în fiu2.

Totuşi, al doilea război cu romanii, declanşat de Bar-Kokhba în 132 d. Hr. şi terminat cu catastrofa din 135 d. Hr., a pus din nou în primejdie identitatea religioasă, ba chiar supravieţuirea poporului evreu, împăratul Hadrian a desfiinţat sanhedrinul şi a interzis, sub ameninţarea cu pedeapsa capitală, studiul Torei şi practicarea actelor de cult. Mai mulţi maeştri evrei, printre care celebrul Rabbi Akiba, au murit sub tortură. Dar împăratul Antonin Pius, care i-a urmat lui Hadrian, redă sanhedrinului — de fapt îi măreşte — autoritatea. De acum înainte, hotărârile sanhedrinului sunt recunoscute de întreaga Diaspora evreiască, în această perioadă — care începe cu discipolii lui lokhanan ben Zăceai şi se termină către anul 200 d. Hr. — au fost elaborate structurile fundamentale ale iudaismului normativ. Principala inovaţie a fost înlocuirea pelerinajelor şi sacrificiilor săvârşite în Templu cu studierea Torei, rugăciunile şi pietatea, acte religioase care se puteau efectua în oricare loc de pe faţa pământului. Continuitatea cu trecutul era asigurată prin studiul Bibliei şi prin respectarea prescripţiilor privind puritatea rituală.

Ca să clarifice, precizeze şi unifice nenumăratele tradiţii orale3 în legătură cu practicile cultuale şi cu interpretările Scripturii, precum şi cu problemele juridice, Rabbi Iuda „Prinţul" (Patriarhul sanhedrinului între cea 175-cca 220) s-a străduit să le colecţioneze şi să le organizeze într-un corpus unic de norme legale. Această vastă compilaţie, numită Mişna („repetare"), conţine materiale elaborate între secolul I î. Hr. şi secolul II d. Hr.4. Lucrarea comportă şase secţiuni: agricultura, sărbătorile, viaţa de familie, legea civilă, prescripţiile sacrificiale şi dietetice si curăţenia rituală.

1 într-adevăr, partida sacerdotală a saducheilor, pierzându-şi, după dărâmarea Templului, rolul şi

rațiunea de a li, conducerea religioasă a revenit învățaților Legii, adică fariseilor şi succesorilor lor, rabinii („maeştrii, învățătorii")- Vezi, inter alia, G.F. Moore, Judaism in the First Centuries ofthe Chrislian Era, I, pp. 83 sq.

2 Vezi Hugo Mantei, Studies in the History ofthe Sanhedrin, în special pp. 140 sq. (mutarea sanhedrinului de la Ibneh la Usha şi în alte părți).

3 Ideea unei „Tora orale", propovăduită de Moise lui losua şi preoților, se reclama de la o veche şi venerabilă tradiție.

4 Unul din marile merite ale recentei cărți a lui Jacob Neusner, Judaism: The Evidence ofthe Mishnah, este acela de a fi identificat şi analizat materialele ce se referă la perioadele de dinainte şi de după cele două războaie cu Roma.

Ea conține unele aluzii la mistica tronului dumnezeiesc, Merkaba (cf. § 288). Nu se întâlneşte, în schimb, nici un ecou al nădejdilor mesianice şi al speculațiilor apocaliptice, atât de populare în epocă (ilustrate, de pildă, în celebrele cărți pseudoepigrafice // Baruch şi IV Ezdrd). Ai impresia că Misna ignoră istoria contemporană sau îi întoarce spatele. (Este vorba, de pildă, de zeciuieli de recoltă ce trebuie duse la Ierusalim; se precizează modul de schimb al monedelor etc.)5 Misna evocă o situație anistorică, exemplară, în care diversele acte de sanctificare a vieții şi a omului se săvârşeau potrivit modelelor legiferate. Munca agricolă e consacrată de prezența lui Dumnezeu şi de activitatea (ritualizată) a omului. „Țara lui Israel e sfințită de legătura ei cu Dumnezeu. Rodul lui Dumnezeu e sfințit de omul care munceşte la porunca Domnului şi de numirile şi despărțirile prin cuvânt ale diverselor ofrande"6.

Tot astfel, în „Secțiunea Sărbătorilor" sunt orânduite, clasate şi numite ciclurile timpului sacru, în strânsă legătură cu structurile spațiului sacru (cf. J. Neusner, pp. 132 sq.). Şi, la fel, în toate celelalte „secțiuni" ale culegerii. E vorba întotdeauna de grija de a preciza, până la cel mai mic amănunt, mijloacele rituale de a se sanctifica opera cosmică şi viața socială, familială şi individuală, dar şi mijloacele de a evita nccurăția şi de a o face inoperantă prin purificări specifice.

Eşti ispitit să apropii această concepție religioasă de credințele şi practicile creştinătății rurale, pe care le-am numit „creştinism cosmic" (cf. § 237). Cu deosebirea că în Misna opera de sfințire se datorează în exclusivitate lui Dumnezeu şi faptelor omului, care împlineşte poruncile lui Dumnezeu. E semnificativ însă că în Misna (şi, evident, în comentariile şi completările sale, pe care le vom menționa îndată) Dumnezeu — până atunci Dumnezeu al istoriei, prin excelență — pare indiferent la istoria imediată a poporului său: pentru moment, mântuirii de tip mesianic i s-a substituit sanctificarea vieții sub îndrumarea Legii.

în fapt, Misna prelungeşte şi completează codul sacerdotal, aşa cum a fost formulat în Levitic. Aceasta înseamnă că simpli credincioşi se comportă oarecum asemeni preoților şi leviților; ei respectă prescripțiile contra necurăției şi se hrănesc acasă aşa cum se hrănesc preoții în Templu. Curăția rituală, respectată în afara zidurilor Templului, îi desparte pe credincioşi de restul omenirii şi le asigură sfințenia. Dacă poporul evreu vrea să supraviețuiască, el trebuie sa trăiască ca un popor sfânt, într-un spațiu sacru şi imitând sfințenia lui Dumnezeu7.

Misna urmărea unificarea şi întărirea rabinismului. Obiectivul ei, în ultimă instanță, era să asigure supraviețuirea iudaismului şi, prin urmare, integritatea poporului evreu peste tot unde era risipit. Aşa cum spune Jacob Neusner, la întrebarea: Ce poate face omul? Misna răspunde: „Ca şi Dumnezeu, omul poate pune lumea în mişcare. Dacă omul vrea ceva nimic nu-i e imposibil [...]. Misna evaluează condiția lui Israel: învins şi fără sprijin şi totuşi în Pământul lui; neputincios şi totuşi sfânt; fără o patrie şi totuşi despărțit de alte neamuri"8.

285. Talmudul. Reacția antirabinică : secta karaiților

Apariția Misnei deschide perioada numită a amoraim-ilor (tălmăcitori sau propovăduitori). Ansamblul alcătuit din Misna şi de comentariile la Misna (Chemară) formează Talmudul (în traducere literală, „învățătura"). Prima redactare, editată în Palestina (220-cca 400) şi cunoscută ca Talmudul din Ierusalim, este mai concentrată si mai scurtă decât Talmudul din

5 Tratatul Maaser Sheni, rezumat de J.Neusner, op. cit., p. 128.

6 Richard S. Sarason, citat de J. Neusner, pp. 130-132.

7 J. Neusner, Judaism, pp. 226 sq.

8 J. Neusner, ibid., pp. 282-283.

567

Iudaismul de la răscoala lui Bar-Kokhba până la hasidism

Babilon (200-650); acesta din urmă numără 8 744 de pagini9. Regulile de purtare (halaga), clasate în Mima, au fost completate în Talmud, prin aggada, colecție de învățături etice şi religioase, de speculații metafizice şi mistice şi chiar de texte folclorice.

Talmudul din Babilon a îndeplinit o funcție hotărâtoare în istoria poporului evreu: el a arătat cum trebuia să se adapteze iudaismul diversității de medii socio-politice ale Diasporei. încă din secolul al III-lea, un maestru din Babilon enunțase acest principiu fundamental: legislația guvernării respective constituie singura lege şi ea trebuie respectată de evrei, în acest fel, legitimitatea autorităților guvernamentale primeşte o ratificare de ordin religios, în ceea ce priveşte legea civilă, membrii comunității sunt obligați să-şi prezinte litigiile în fața Curții evreieşti.

Judecându-1 în ansamblu, şi mai ales prin prisma conținutului şi menirii sale, Talmudul nu pare să acorde importanță speculației filosofice. Totuşi, unii cercetători au evidențiat teologia, simplă şi subtilă, precum şi doctrinele ezoterice şi practicile de ordin inițiatic conservate în Talmud™.

Pentru țelul ce ni l-am propus noi, e de ajuns să trecem rapid în revistă evenimentele care au contribuit la fixarea structurilor iudaismului medieval. Patriarhul, recunoscut oficial ca omolog al unui prefect roman, trimitea soli la comunitățile evreieşti ca să strângă impozitele si să comunice calendarul sărbătorilor, în 359, patriarhul Hillel al II-lea a hotărât să fixeze în scris calendarul, ca să asigure simultaneitatea sărbătorilor în Palestina şi în Diaspora. Măsura şi-a relevat întreaga-i importanță când Patriarhatul din Palestina a fost desființat de romani în 429. Din vremea Sasanizilor încă (226-637), grație toleranței religioase a regilor acestei dinastii, Babilonia a devenit cel mai important centru al Diasporei. Această situație privilegiată s-a menținut şi după cucerirea musulmană. Toate comunitățile evreieşti ale Diasporei orientale recunoşteau supremația lui Gaon, maestru spiritual, arbitru şi căpetenie politică, reprezentant al poporului în fața lui Dumnezeu şi a autorităților. Epoca gaonim-ilor, care a început către 640, a luat sfârşit în 1038. Dar la această dată Talmudul din Babilon era universal recunoscut ca învățătura autorizată a

rabinismului, adică a iudaismului devenit normativ.
Rabinismul s-a propagat prin intermediul şcolilor (de la şcoală primară până la academie, Yeshiva), sinagogilor şi tribunalelor. Cultul sinagogal, care înlocuia sacrificiile din Templu, cuprindea rugăciunile de dimineață şi de după-amiază, profesiunea de credință („Ascultă, Israele, Domnul Dumnezeul nostru, Domnul, unul este!") şi cele optsprezece (apoi nouăsprezece) „binecuvântări", scurte rugăciuni exprimând nădejdile comunității şi ale persoanelor individuale. De trei ori pe săptămână — lunea, joia şi sâmbăta — se citea Scriptura în sinagogă. Sâmbăta şi de sărbători se citea public din Pentateuh şi din Profeți, apoi urmau omiliile rabinilor.
în secolul al IX-lea, un gaon a publicat prima culegere de rugăciuni cu scopul de a fixa ordinea slujbei. Din secolul al VllI-lea a început să se dezvolte în Palestina o nouă poezie sinagogală, care a fost repede acceptată. De atunci şi până în secolul al XVI-lea au fost compuse şi alte poeme liturgice, care au fost şi ele integrate în serviciul sinagogal.
Totuşi, tradiționalismul sever şi radical impus de gaonim a suscitat uneori reacții antirabinice. Unele, inspirate de vechile doctrine sectare din Palestina sau de islamism, au fost prompt reprimate. Dar în secolul al IX-lea apare o mişcare disidentă, condusă de Anan ben Da vid, care a luat repede proporții amenințătoare. Cunoscuți sub numele de karaiți („scripturari",
y Unele legi privind agricultura, curăția şi sacrificiile practicate în Palestina îşi pierd actualitatea în Talmudul din Babilon.
10 Vezi, inter alia, vechea carte (valabilă încă) a lui Solomon Schechter, Aspects ofRabbinic Theology. Major Concepts of Talmud, sau Geheimnis und Geheimhaltung im rabbinischen Judentum, de Gerd A.Wewers. Vezi si numeroasele texte teologice traduse şi comentate de G.F. Moore, Judaism, I, pp. 357-442 etc.

adică cei ce nu recunosc decât autoritatea Scripturii)11, ei respingeau Legea orală (rabinică), socotind-o o creație a oamenilor. Karaiții propuneau cercetarea amănunțită şi critică a BibJiei, pentru a redescoperi doctrina şi legea adevărată: ei cereau, în plus, reîntoarcerea evreilor în Palestina, ca să se grăbească venirea lui Mesia, într-adevăr, sub conducerea Jui Daniel ai-Qumiqi (către anul 850), un grup de karaiți se stabileşte în Palestina şi izbuteşte să-şi răspândească ideile până în Africa de Nord-Vest şi în Spania. Reacția Gaonim-ilor a fost destul de vie; un anumit număr de coduri şi manuale, adeverind şi întărind rabinismul, au fost redactate ca să oprească erezia. Prozelitismul karaiților şi-a pierdut avântul, dar secta a supraviețuit în anumite zone marginale. Totuşi, aşa cum vom vedea îndată, descoperirea filosofici greceşti prin intermediul traducerilor arabe, deşi a stimulat geniul filosofic evreiesc, a încurajat şi unele doctrine extravagante, ba chiar scandaloase. Este de ajuns să amintim că Hiwî al-Balqî, autor sceptic din secolul al IX-lea, a atacat moralitatea Bibliei şi a publicat o ediție expurgată pentru uzul şcolilor...
286. Teologi şi filosofi evrei din Evul Mediu
Filon din Alexandria (13 î.Hr.-54 d.Hr.) s-a străduit să împace revelația biblică cu filosofia grecească, dar a fost ignorat de gânditorii evrei şi n-a avut influență decât asupra teologiei Părinților creştini. Abia în secolele IX şi X, grație traducerilor arabe, evreii au descoperit gândirea grecească şi concomitent metoda musulmană (kalărn) de justificare a credinței prin

rațiune. Primul filosof evreu important, Gaonul Saadia ben losef (882-942), născut şi educat în Egipt, s-a stabilit la Bagdad, unde a condus una din celebrele academii talmudice din Babilonia. Deşi n-a elaborat un sistem şi deşi nu a creat şcoală, Saadia constituie modelul filosofului evreu12, în tratatul său apologetic, Cartea credințelor .y/ a părerilor, redactat în limba arabă, el expune relațiile între adevărul revelat şi rațiune. Amândouă emană de la Dumnezeu, dar Tora este un dar aparte făcut poporului evreu. Lipsit de un stat independent, unitatea şi integritatea seminției evreieşti se mențin exclusiv grație supunerii față de Lege13.

La începutul secolului al Xl-lea, centrul de cultură evreiască se deplasează spre Spania musulmană. Solomon ibn Gabirol a trăit la Malaga între 1021-1058. El a ajuns vestit mai ales pentru poemele sale, din care cel mai cunoscut a fost integrat în slujba de Yom Kipur. în opera sa neterminată, Izvorul vieții (Maqor Hayym), el împrumută cosmogonia plotiniană a emanației. Dar în locul Gândirii Supreme, Ibn Gabirol introduce noțiunea de voință divină; altfel spus, Iahve este acela care creează fără încetare lumea. Ibn Gabirol consideră materia ca una din primele emanații; totuşi, această materie era de ordin spiritual, corporeitatea fiind numai una din proprietățile sale14. Neglijată de evrei, scrierea Maqor Hayym, tradusă sub titlul de Fons Vitae, a fost foarte prețuită de teologii creştini15.

Nu se ştie mai nimic despre Bahya ibn Paquda, care a trăit probabil în secolul al Xl-lea, în Spania, în tratatul său de morală spirituală, redactat în arabă, Introduce r e la datoriile inimii, Ibn Paquda insistă mai ales asupra devoțiunii interioare. Lucrarea sa este totodată o autobiografie

11 Aidoma sadueheilor în secolu) al Jl-lea.

12 Unele din operele sale s-au pierdut; printre altele, traducerea arabă comentata a Bibliei.

13 Cf. The Book ofBeliefs and Opiniona (traducere de S. Rosenblatt), pp. 21 sq., 29 sq. Argumentele lui Saadia pentru demonstrarea existenței Jui Dumnezeu sunt împrumutate din metoda de argumentare kalum: cf. H.A. Wolson, Kalarn Argumenta for Creation in Saadia, Averroes etc., pp. 197 sq.

14 Fons Vitae, IV, 8 sq.; textul prescurtat de S. Munk, IV, I.

15 Ei îl cunoşteau pe Ibn Gabirol sub numele de Avicebron. Abia în 1854 Salomon Munk îl identifică pe autor.

spirituală. „Din preambul, acest învățat evreu semnalează cât este de singur şi cat suferă în singurătatea lui. El îşi scrie cartea ca o reacție împotriva mediului sau, prea Jegaiist pentru spiritul său, şi ca să depună mărturie că cel puțin un singur evreu a luptat ca să trăiască aşa cum vrea autentica tradiție evreiască şi, potrivit inimii sale, nu numai cu trupul [...]. Noaptea, mai ales, Bahya îşi simte inima deschizându-se. Atunci, în aceste ceasuri prielnice Dragostei, Bahya devine Iubit al lui Dumnezeu; în genunchi, prosternându-se, el petrece ore de extaz într-o rugăciune tăcută, atingând culmea la care pot duce exercițiile ascetice ale acelei zile, umilința, examenul conştiinței, pietatea scrupuloasă"16.

Iuda Halevi (1080-1149) este, ca şi Ibn Gabirol,poet şi teolog, în lucrarea Apărarea religiei disprețuite, el prezintă dialogurile dintre un învățat musulman, un creştin, un evreu cărturar şi regele kazarilor: la sfârşitul controversei, acesta din urmă se converteşte la iudaism. După

exemplul lui al-Gazzâlî, Iuda Halevi întrebuințează demersul filosofic ca să conteste validitatea filosofici. Certitudinea religioasă nu se dobândeşte prin intermediul rațiunii, ci prin Revelația biblică, aşa cum a fost ea dăruită poporului evreu; nici un filosof păgân nu a fost profet. Avântul profetismului este solidar cu supunerea la comandamentele Legii şi cu valoarea sacramentală a Pământului Făgăduinței, adevărată „inimă a neamurilor". Asceza nu joacă nici un rol în experiența mistică a lui Iuda Halevi.

287. Maimonide: între Aristotel si Tom

Rabin, medic, filosof, Moise ben Maimon (născut la Cordoba în 1135, mort la Cairo în 1204) reprezintă culmea gândirii ebraice medievale. El s-a bucurat şi se bucură de un prestigiu excepțional; dar geniul lui multilateral şi aparenta lipsă de unitate a operei sale au dat loc la controverse interminabile17. Maimonide e autorul mai multor lucrări importante de exegeză (cele mai celebre sunt Comentariile la Misna şi Mishneh Torah), precum şi ai vestitului tratat filosofic Călăuza rătăciților, redactat în arabă, în 1195. Chiar şi în zilele noastre, unii istorici si filosofi evrei consideră că gândirea maimonidiană este marcată de o dihotomie insurmontabilă: pe de o parte, principiile ce călăuzesc şi inspiră lucrările sale de exeget şi de legalist (şi care sunt principiile halakha),p& de altă parte, metafizica articulată în Călăuza rătăciților, al cărei izvor de inspirație e la Aristotel18.

Să precizăm, de la început, că Maimonide avea cea mai mare considerație pentru „prințul filosofilor" („cel mai sublim reprezentant al inteligenței umane, după profeții lui Israel") şi că nu excludea posibilitatea unei sinteze între iudaismul tradițional şi gândirea lui Aristotel19. Dar în loc să caute armonia între Biblie şi gândirea iui Aristotel, Maimonide începe prin a le separa, „salvând astfel experiența biblică, dar neprocedând precum al-Gazzălî şi Iuda Halevi prin izolarea şi opunerea ei față de experiența filosofică. Biblia şi filosofia sunt legate la

16 Andre Neher „La philosophie juive medievale", p. 1021. Bahya a fost foarte probabil influențat de mistica musulmană, dar caracterul ebraic al teologiei şi vieții sale spirituale este indubitabil. Aşa cum remarcă pe bună dreptate A. Neher, Bahya recuperează tradiția hasidică evreiască, atestată în Biblie, în Coran şi în Talmud: „asceza, veghea nocturnă în rugăciuni şi meditație"; pe scurt, tradiția care „ştie să împace experiența religioasă cea mai universală cu particularismul religiei lui Israel" (ihid., p. 1022).

17 Cum spune Isadore Twersky, „stimulator pentru unii, iritant pentru alții, el a suscitat rareori o atitudine de indiferență sau de nonşalanță". S-a văzut în el o personalitate multilaterală însă armonioasă sau, dimpotrivă, tensionată si complexă, împovărată, conştient sau inconştient, de paradoxuri si contradicții: A Maimonidex Reader, p. XIV.

18 Vezi câteva exemple recente, anume opiniile lui Isaac Husik si Leo Strauss, în David H&rtmann,Maimonules: Torah and Philosophie Quest, pp. 20 sq. Dimpotrivă, ultimul autor se străduieşte să demonstreze unitatea gândirii lui Maimonide.

iy In această privință a avut doi predecesori, ambii însă fără anvergură.

Maimonide, derivă din aceleaşi rădăcini, tind către acelaşi vârf. Dar în acest mers împreună filosofia joacă rolul drumului, în timp ce Biblia îl călăuzeşte pe omul care înaintează pe acest

drum"20.

Desigur, filosofia constituie pentru Maimonide o disciplină îndrăzneaţă şi, când este greşit orientată, periculoasă. Abia după ce a atins perfecţiunea morală (prin păzirea Legii), omului îi este îngăduit să se consacre desăvârşirii inteligenţei sale21. Studierea aprofundată a metafizicii nu este un lucru obligatoriu pentru toţi membrii comunităţii, dar pentru toţi păzirea strictă a Legii trebuie însoţită de reflecţia filosofică. Instrucţia intelectuală constituie o virtute superioară virtuţilor morale. Maimonide, care rezumase esenţialul metafizicii în 13 propoziţii, arată că cel puţin acest minimum teoretic trebuie adâncit prin meditaţie şi asimilat de fiecare credincios. Căci el nu ezită să afirme că înţelegerea de ordin filosofic este o condiţie necesară pentru a asigura supravieţuirea după moarte22.

La fel ca Filon şi Saadia, Maimonide s-a străduit să traducă în limbaj filosofic evenimentele istorice şi terminologia Bibliei. După ce critică şi respinge hermeneutica de tip kalătn, el prezintă şi utilizează demersul lui Aristotel. Desigur, nici un argument nu ar putea concilia eternitatea lumii afirmată de Aristotel cu creaţia ex nihilo proclamată de Biblie. Dar, după Maimonide, amândouă aceste teze nu aduc argumente infailibile. Potrivit învăţatului evreu, Facerea nu afirmă „creaţia ex nihilo ca o realitate, ea o sugerează, dar o exegeză alegorică ar putea interpreta textul biblic în sensul tezei greceşti. Dezbaterea poate fi tranşată numai în virtutea unui criteriu exterior credinţei biblice: acest criteriu este suveranitatea lui Dumnezeu, transcendenţa lui în raport cu natura"23.

în ciuda geniului său, Maimonide nu reuşeşte să demonstreze identitatea dintre Dumnezeu-mentorul etern al lui Aristotel cu Dumnezeul liber, atotputernic şi creator din Biblie. Pe de altă parte, el afirmă că adevărul trebuie si poate fi descoperit exclusiv cu ajutorul inteligenţei; altfel spus, prin filosofia lui Aristotel. Maimonide respinge validitatea revelaţiilor profetice (cu excepţia lui Moise); el le socoteşte operă de imaginaţie. Tora primită de Moise este un monument unic şi valabil pentru toate vremile. Pentru marea majoritate a credincioşilor, e de ajuns ca ei să studieze Tora şi să-i respecte poruncile.

Etica lui Maimonide este o sinteză între moştenirea biblică şi modelul aristotelic; într-adevăr, el exaltă efortul intelectual şi cunoaşterea filosofică. Mesianismul lui este pur terestru: „o cetate omenească, întemeiată pe sporul cunoaşterii şi favorizând exercitarea spontană a virtuţii"24. în locul învierii trupurilor. Maimonide crede într-o nemurire dobândită prin cunoaşterea metafizică.

Totuşi, anumiţi exegeţi au atras atenţia asupra a ceea ce s-ar putea numi „teologia negativă" a lui Maimonide. „între Dumnezeu şi om e neantul, abisul [...]. Cum sa străbaţi acest abis? Mai întâi, prin acceptarea neantului. Negativitatea abordării lui Dumnezeu, caracterul Lui insesizabil din perspectivă filosofică nu sunt decât imagini ale acestei stări de abandonare a omului în faţa neantului: omul se apropie de Dumnezeu înaintând prin neant [...]. în unele din capitolele cele mai remarcabile din Călăuza, Maimonide arată că orice rugăciune trebuie să fie tăcere şi că orice păzire a poruncilor Legii trebuie să năzuiască spre ceva mai mult care

20 A. Neher, „La philosophie juive medievale", pp.1028-1029.

21 în Introducere la Călăuza, Maimonide recunoaşte că, alături de alte precauţii, şi-a luat-o şi pe aceea de a fi introdus în mod deliberat afirmaţii contradictorii, pentru a induce în eroare lectorul neavizat.

22 Călăuza rătăciţilor, III, 51, 54. Cf. G, Vajda, Introduction â la pemee juive du Moyen Âge, p.145. în definitiv, numai suma cunoştinţelor de ordin metafizic, câştigată în existenţa terestră, este „nemuritoare". Concepţia este atestată în numeroase tradiţii ezoterice.
23 A. Neher, op. cit., p.1031.
24 A. Neher, p. 1032. Vezi, de asemenea, textele traduse şi comentate de D. Hartmann, Maitnonides, pp. 81 sq.
571
Iudaismul de la răscoala lui Bar-Kokhba până la hasidism
este Iubire. Prin Iubire, prăpastia dintre Dumnezeu şi om poate fi, cu certitudine, învinsă: fără să-şi piardă nimic din austeritate, întâlnirea dintre Dumnezeu şi om e cu putinţă/'25
E necesar să observăm de pe acum că, în pofida influenţelor, mai mult sau mai puţin artificiale, de altminteri, datorate filosofilor greci, elenistici, musulmani sau creştini, gândirii filosofice evreieşti nu-i lipseşte nici forţa, nici originalitatea. E vorba mai puţin de influenţe, cât, mai ales, de un dialog continuu între gânditorii evrei şi reprezentanţii diverselor sisteme filosofice ale Antichităţii păgâne, ale creştinismului şi islamului. Este un dialog care i-a îmbogăţit reciproc pe fiecare dintre interlocutori. O situaţie analoagă întâlnim şi în istoria misticismului evreiesc (§§ 288 sq.). într-adevăr, geniul religios evreu se caracterizează, deopotrivă, atât prin fidelitatea faţă de tradiţia biblică, precum şi prin capacitatea de a suferi numeroase „influenţe" exterioare, fără a se lăsa însă dominat de ele.
288. Primele expresii ale misticii evreieşti
Morfologia experienţei mistice evreieşti este bogată şi complexă. Anticipând analizele care urmează, să-i semnalăm câteva trăsături specifice. Cu excepţia mişcării mesianice declanşate de Sabbatai Zwi (§ 291), în ciuda tensiunilor ocazionale, mai mult sau mai puţin vii, cu tradiţia rabinică, ea nu s-a separat de iudaismul normativ. In ce priveşte ezoterismul (ce caracterizează de la origini mistica ebraică), el ţine de cea mai veche moştenire religioasă evreiască (cf. § 204). Tot astfel, elementele gnostice, decelate cam peste tot, derivă în ultimă instanţă din vechiul gnosticism evreiesc26. Adăugăm că experienţa mistică supremă, adică unirea cu Dumnezeu, pare mai degrabă excepţională, în general, ţelul misticii este viziunea lui Dumnezeu, contemplarea maiestăţii sale şi înţelegerea misterelor Creaţiei.
Prima fază a misticii evreieşti se caracterizează prin importanţa acordată ascensiunii extatice până la tronul divin, Merkaba. Această tradiţie ezoterică, atestată încă din secolul I î. Hr., se prelungeşte până în secolul X din era noastră27. Lumea Tronului, loc al manifestării slavei divine, corespunde pentru misticul evreu cu pleroma („plenitudinea") gnosticilor creştini şi hermetiştilor. Textele, scurte şi de multe ori obscure, sunt numite „Cărţile despre Hekhaloth" („Palate Cereşti"}. Ele descriu sălile şi palatele pe care le traversează vizionarul în călătoria lui înainte de a ajunge în al şaptelea şi ultimul hekhal, unde se află Tronul Slavei. Călătoria extatică, numită la început „ascensiunea către Merkaba", a fost desemnată, spre anul 500, din motive necunoscute, „coborârea în Merkaba". în mod paradoxal, descrierile „coborârii" folosesc metafore ascensionale.
De la bun început, se pare că e vorba aici de grupuri secrete bine organizate, care îşi revelau doctrina ezoterică şi metodele numai iniţiaţilor. Pe lângă calităţi morale, novicii trebuiau să

posede anumite caracteristici fizionomice şi chiromantice28. Călătoria extatică era pregătită

25 A. Neher, op. cit., p. 1032. Vezi, de asemenea, D. Hartmann, op. cit,, pp. 187 şi textele traduse de 1. Twersky, A Maimonides Reader, pp. 83 sq., 432-433 etc. Nu este scopul lucrării de faţă să ne ocupăm şi de câţiva filosofi din epoca postmaimonidiană: Gersonide (Levi ben Gerson, 1288-1344),Hasdai Crescas (1340-1410), Joseph Albo (1370-1444) etc.

26 în unele cazuri, nu e exclus ca aceste elemente gnostice să II fost reanimate ca urmare a confruntărilor directe sau indirecte cu mişcările eretice creştine din Evul Mediu.

27 G. Scholem distinge trei perioade: micile grupări anonime ale vechilor apocalipticieni; speculaţiile în jurul Tronului (Merkaha) ale anumitor învăţaţi în Misna; mistica Merkabei în epoca talmudică şi posttalmudică; cf. Major Irtinds in Jewish Mysticism, p. 43; vezi, de asemenea, Jewish Mysticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition, passim. Cea mai veche descriere a Merkabei se află în cap. XIV din Cartea etiopiana a lui Enoh.

28 G. Scholem, Major Trends, p. 48.

prin 12 până Ja 40 de zile de exerciţii ascetice: post, cântece rituale, repetarea unor nume divine, posturi speciale (cu fruntea pe genunchi).

Ascensiunea sufletului Ia Cer şi înfruntarea primejdiilor întâlnite în cale constituiau, se ştie, o temă comună în gnosticismul şi hermetismul din secolele al II-lea şi al III-lca. După cum scrie Gershom Scholem, mistica Merkabei constituie una din ramurile evreieşti ale Gnosei29. însă locul Arhonţilor, care la gnostici apără cele şapte ceruri planetare, este luat, în gnosticismul ebraic, de „paznicii" aşezaţi la stânga şi la dreapta intrării în sala cerească. în ambele cazuri, sufletul are nevoie de o parolă de trecere: un sigiliu magic cu un nume de taină înscris pe el, nume care îndepărtează demonii şi îngerii vrăjmaşi. Pe măsură ce se desfăşoară călătoria extatică, pericolele devin tot mai de temut. Ultima încercare pare destul de enigmatică, într-un fragment ce s-a păstrat în Talmud, Rabbi Akiba, adresându-se celor trei rabini care trebuiau să intre în „Paradis", le spune: „Când veţi ajunge la strălucitoarele plăci de marmură, să nu strigaţi: «Apă! Apă!», căci scris este: «Cel ce rosteşte minciuni nu va fi lângă mine»", într-adevăr, lucirea orbitoare a lespezilor de marmură ce pardosesc palatul dau^impresia valurilor30.

în cursul călătoriei sale extatice, sufletul primeşte revelaţii privind Creaţia, ierarhia îngerilor şi practicile teurgice. în cerul cel mai de sus, stând în picioare în faţa Tronului ,,[el] contemplă chipul mistic al divinităţii, în simbolul «înfăţişării cu chip de om», ce i s-a arătat proorocului lezechiel (1,26), stând pe tronul Merkaba. Lui lezechiel i s-a arătat «măsura trupului», în ebraică Shi'ur Qoma, adică o reprezentare antropomorfică a divinităţii, înfăţişându-se ca Primul Om, dar şi asemeni Celui Iubit din Cântarea Cântărilor, în acest răstimp, sufletul primeşte revelaţia numelor mistice ale mădularelor sale"31.

Avem de-a face cu o proiectare a Dumnezeului nevăzut iudaic într-o figură mistică în care se revelează „Marea Slavă" din apocaliptica şi apocrifele evreieşti. Dar această reprezentare în imagine a Creatorului (din mantia sa cosmică răsar firmamentele şi astrele etc.) se dezvoltă „plecând de la o concepţie absolut monoteistă; ea nu are deloc caracterul eretic şi antinomic pe care 1-a împrumutat ori de câte ori Dumnezeul creator a fost opus Dumnezeului cel adevărat"32.

Alături de scrierile referindu-se la Merkaba, se răspândeşte în Evul Mediu şi capătă celebritate în toate ţările Diasporei un text de câteva pagini, Sepher Yeîsira, „Cartea Creaţiei". Nu se cunosc originea sau data redactării acestuia (probabil în secolele al V-lea sau al Vl-lea). Textul conţine o expunere laconică a cosmogonici şi cosmologiei. Autorul se străduieşte „să-şi pună de acord ideile sale, influenţate, desigur, de izvoare greceşti, cu disciplinele talmudice referitoare la doctrina Creaţiei şi cu cele privind Merkaba şi în cursul expunerii sale întâlnim pentru prima oară reinterpretări de tendinţă speculativă ale concepţiilor referitoare la Merkaba"^.
Prima parte prezintă cele „32 de căi minunate ale înţelepciunii (Hokhma sau Sophia) prin care Dumnezeu a creat lumea" (cf. § 200); cele 22 litere ale alfabetului sacru şi cele 10 numere primordiale (Sephiroth). Primul Sephira cslcpneutna (ruah) lui Dumnezeu cel viu. Din ruah purcede Aerul Primordial, din acesta se nasc Apa şi Focul, adică Sephiroth-urile al treilea şi al patrulea. Din Aerul Primordial, Dumnezeu a făurit cele 22 de litere; din Apă a creat Haosul Cosmic şi din Foc Tronul Slavei şi ierarhiile îngereşti. Următoarele şase Sephiroth reprezintă cele şase direcţii spaţiale34.
29 Cf. Leş origines de la Kabbale, p. 36. G. Scholem vorbeşte, de asemenea, despre „gnosticismul rabinic", adică acea formă a gnosticismului evreiesc care s-a străduit să rămână fidelă tradiţiei halakice; cf. Major Trends, p. 65.
30 G. Scholem, Major Trends, p. 52 sq. Cf. ibid., n. 49, referirile la imagini asemănătoare din literatura elenistică.
31 G. Scholem, Leş origines de la Kabbale, p. 29. ^ Ibid., p. 31.
33 G. Scholem, IMS origines de la Kabbale, p. 34.0 traducere recentă în Guy Cassaril, Rabbi Simeon bar Yochai, pp. 41—48.
34 G. Scholem, Leş origines de la Kabbale, pp. 35 sq. Vezi, de asemenea, Major Trends, pp. 76 sq.
573
Iudaismul de la răscoala lui Bar-Kokhba pana la hasidism
Speculaţia filosofică privind Sephiroth-urile, colorată de mistica numerelor, are probabil o origine neopitagoriciană; dar ideea „literelor prin care s-au făurit Cerul şi Pământul" îşi găseşte explicaţia în iudaism35. „Din cosmogonia şi cosmologia întemeiate pe mistica limbajului, care trădează atât de net afinitatea cu ideile astrologice, căi directe duc, după toate dovezile, la concepţia magică a forţei creatoare şi miraculoase a literelor şi cuvintelor"36. Sepher Yetsira a fost folosit şi în scopuri taumaturgice. El a devenit vade-mecum al kabbaliştilor şi a fost comentat de cei mai mari gânditori evrei din Evul Mediu, de la Saadia până la Sabbatai Donnolo.
Pietismul ebraic medieval este opera a trei „bărbaţi pioşi din Germania" (Hassidei Ashkenaz): Samuei, fiul său Iuda Hasidul şi Eleazar din Worms. Mişcarea a apărut în Germania ia începutul secolului ai XII-lea şi a cunoscut o perioadă de creativitate între 1150 şi 1250. Deşi îşi are originile în mistica Merkabei şi a lui Sepher Yetsira, pietismul renan este o creaţie nouă şi originală. Se remarcă întoarcerea la o anumită mitologie populară, dar hasidiţii resping speculaţiile apocaliptice şi calculele privind venirea lui Mesia. Tot astfel, nici erudiţia rabinică, nici teologia sistematică nu-i interesează. Ei meditează mai ales la misterul unităţii divine şi încearcă să practice o nouă concepţie a pietăţii37. Spre deosebire de kabbaliştii spanioli (cf. §

289), maeştrii hasidiţi se adresează poporului. Opera principală a mişcării — Sepher Hassidim — utilizează mai ales anecdote, paradoxuri, naraţiuni edificatoare. Viaţa religioasă se concentrează asupra ascezei, rugăciunii şi dragostei de Dumnezeu. Căci, în manifestarea ei cea mai sublimă, teama de Dumnezeu se identifică cu dragostea şi devoţiunea pentru Dumnezeu38.
Hasidiţii caută să dobândească o deplină seninătate a spiritului: acceptă cu calm injuriile şi ameninţările altor membri ai comunităţii39. Ei nu caută puterea; totuşi dispun de misterioase capacităţi magice40. Penitenţele hasidiţilor trădează anumite influenţe creştine, nu însă şi pe acelea privind sexualitatea. Căci, se ştie, iudaismul n-a acceptat niciodată acest tip de ascetism. Pe de alta parte, s-a remarcat o puternică tendinţă panteistă: Dumnezeu este mai aproape de lume şi de om decât este sufletul de om41.
Hasidiţii din Germania nu au elaborat o teozofic sistematică. Se pot însă distinge trei idei centrale, derivate, de altfel, din izvoare deosebite: 1) concepţia despre „Slava divină" (Kabod); 2) ideea unui Heruvim „Sfânt" prin excelenţă, stând în preajma Tronului; 3) misterele sfinţeniei şi maiestăţii divine, precum şi secretele naturii umane şi ale drumului ei spre Dumnezeu42.
289. Kabbala medievală
O creaţie excepţională a misticii ezoterice evreieşti a fost Kabbala, termen care, cu aproximaţie, înseamnă „tradiţie" (de la rădăcina Kbl, „a primi"). Aşa după cum vom vedea,
•^ G. Scholem, I^es origines, pp. 37-38. Guy Cassaril insistă pe paralelismul cu un anumit gnosticism creştin, precum acel din Omiliile clementine, op. cit., p. 42.
36 G. Scholem, l^es origines, p. 40.
37 G. Scholem, Major Trends, pp. 91-92. ™Ibid., p. 95.
3y G. Scholem compară seninătatea lor cu ataraxia cinicilor si stoicilor, ibicl., p. 96. CI'., de asemenea, comportamentul unui al-Hallăg(§ 277).
40 Prima menţiune privind Golcmul, homunculul magic, animat în timpul extazului de către meşterul său, se află în scrierile lui Eleazar din Worms; cf. G. Scholem, The Idea of the Golem, pp. 175 sq.
41 G. Scholem, Major Trends, pp. 107 sq. Este vorba, probabil, de o influenţă a neoplatonismului prin Scot Erigena (secolul IX); ibid., p. 109.
42 G. Scholem, ibid,, pp. 110 sq. Precizăm, de pe acum, că nu există continuitate între acest pietism evreu din secolul al XlII-lea şi mişcarea hasidică ce va apărea în secolul al XVIII-lea în Polonia şi Ucraina (§ 292).

această nouă creaţie religioasă, deşi rămânând fidelă iudaismului, reactualiza fie o moştenire gnostică, uneori cu nuanţă de erezie, fie structuri ale religiozităţii cosmice43 (stângaci etichetate uneori ca „panteiste"), ceea ce a provocat inevitabil o tensiune între adepţii unei anumite Kabbale şi autorităţile rabinice. Să adăugăm, de pe acum, că, în pofida acestei tensiuni, Kabbala a contribuit, direct sau indirect, la întărirea comunităţilor din Diaspora. în plus, Kabbala, deşi insuficient cunoscută şi aproximativ înţeleasă de unii autori creştini din timpul şi de după Renaştere, a jucat un rol în procesul de „desprovincializare" al creştinătăţii apusene; altfel spus, ea face parte din istoria ideilor din Europa dintre secolele al XlV-lea şi al XlX-lea.

Cea mai veche expunere a Kabbalei propriu-zise se află în cartea Bahir. Textul, transmis într-o stare imperfectă şi fragmentară şi constituit din mai multe straturi, este obscur şi stângaci. Bahir a fost compilată în Provence, în secolul al XH-lea, plecând de la materiale mai vechi; între altele Raza Rabba („Marele Mister"), în care unii autori orientali au văzut o importantă scriere ezoterică44. Originea orientală — mai exact gnostică — a doctrinelor dezvoltate în Bahir e neîndoielnică. Regăsim aici multe din speculațiile vechilor autori gnostici atestate în diverse surse evreieşti: Eonii masculini şi feminini, pleroma, Arborele Sufletelor, Shekhima, descrisă în termeni similari celor întrebuințați pentru dubla Sophia (fiică şi soție) a gnosticilor45.
Problema unei relații posibile „între cristalizarea Kabbalei, sub forma redactării cărții Bahir, si mişcarea kathară rămâne totuşi indecisă. Lipsesc dovezi concludente pentru aceasta, dar nici nu se poate exclude această aserțiune, în istoria gândirii, Bahir reprezintă recurența, conştientă poate, dar în orice caz perfect sprijinită pe fapte, a unui simbolism arhaic care nu-si află perechea în tot iudaismul medieval. Cu publicarea cărții Bahir, o formă evreiască a gândirii mitice intră în concurență şi, inevitabil, în controversă cu formulările rabinice şi filosofice ale iudaismului medieval"46.
Kabbalistii din Provence îşi întemeiază doctrina în primul rând pe Bahir. Ei completează vechea tradiție gnostică de origine orientală cu elemente ale unui alt orizont spiritual, şi anume neoplatonismul medieval, „în forma în care Kabbala iese la lumină, ea conține aceste două tradiții, accentul căzând când pe una, când pe cealaltă. Ea va fi transplantată în Spania sub această înfățişare sau, mai bine zis, dublă înfățişare"47.
în ciuda prestigiului său de tehnică mistică, extazul nu joacă un rol important, iar în enorma literatură kabbalistică se găsesc puține referiri la experiențe extatice personale şi foarte rar la unio mystica. Unirea cu Dumnezeu e desemnată prin termenul devekuth4^, „lipire", „a fi unit cu Dumnezeu", stare de grație care depăşeşte extazul. Aceasta explică de ce autorul care a pus cel mai mult în valoare extazul a rămas cel mai puțin popular. Este vorba de Abraham Abulafia, născut la Saragossa în 1240 şi care a călătorit îndelung în Orientul Apropiat, în Grecia şi în Italia. Numeroasele lui scrieri au fost prea puțin răspândite de către rabini, tocmai datorită caracterului lor prea personal.
Abufalia dezvoltă o tehnică meditativă în jurul numelor lui Dumnezeu, aplicându-le ştiința combinatorie a literelor alfabetului ebraic. Pentru a explica truda spirituală care duce la eliberarea sufletului de lanțurile materiei, el foloseşte imaginea nodului, care trebuie dezlegat, nu tăiat. Abufalia face apel, de asemenea, la unele practici de tip Yoga: ritmul respirației, posturile
43 Vezi, mai ales, G. Schoiem, „Kabbala and My{h",passim.
44 Cf. G. Schoiem, Major Trends, p. 75; Origine* de la Kabbale, pp. 66 sq.
45 Schoiem, Origine.s, pp. 78-107, 164-194.
46 Ibid., p. 211.
47 Ibid.,pp. 394—395. Despre kabbaliştii din Gerona, orăşel catalan situat între Barcelona şi Pirinei, vezi ampla expunere a lui G. Schoiem, ibid., pp. 388-500.
48 Vezi G. Schoiem, „Devekuth or Communion with Gud",passim.

speciale, diferite forme de incantaţie etc.49 Prin asocieri şi permutări de litere, adeptul reuşeşte să dobândească contemplaţia mistică şi viziunea profetică. Dar extazul lui nu este o transă; el e descris de Abufalia ca o răscumpărare anticipată, într-adevăr, în timpul extazului, adeptul este umplut de o lumină supranaturală50. „Ceea ce Abufalia numeşte extaz este viziunea profetică aşa cum au înţeles-o Maimonide şi gânditorii evrei din Evul Mediu; unirea efemeră a intelectului uman cu Dumnezeu şi influxul în sufletul personal al lui intellectus agens al filosofilor."51

E foarte probabil că prestigiul şi influenţa postume ale lui Abufalia au fost radical limitate de apariţia în Spania, puţin după 1275, a lui Sepher Ha-Zohar („Cartea Splendorii"). Această lucrare uriaşă (aproape 1000 de pagini, în ediţia aramaică din Mantova) a avut un succes fără egal în istoria Kabbalei. Este singurul text care a fost socotit carte canonică şi a fost pus timp de mai multe secole alături de Biblie şi Talmud. Scris sub formă pseudoepigrafică, Zohar-u\ prezintă conversaţiile teologice şi didactice ale faimosului Rabbi Simeon bar Yochai (secolul al II-lea) cu prietenii şi adepţii săi. Multă vreme, savanţii au considerat „Cartea Splendorii" drept o compilaţie de origini diverse, unele conţinând chiar idei formulate de R.Simeon. Dar, Gershom Scholem a demonstrat că autorul acestui „roman mistic" este kabbalistul spaniol Moise de Leon52.

După G. Scholem, Zohar-ul reprezintă teozofia ebraică, adică o doctrină mistică al cărei scop principal este cunoaşterea şi descrierea lucrării misterioare a divinităţii. Dumnezeu ascuns este lipsit de calităţi şi atribute; Zohar-ul şi kabbaliştii îl numesc En-Sof, adică Infinitul. Dar, deoarece Dumnezeu ascuns este activ oriunde în Univers, el manifestă anumite atribute care, la rândul lor, reprezintă unele aspecte ale naturii divine. După kabbalişti, există zece atribute fundamentale ale lui Dumnezeu, care sunt, în acelaşi timp, cele zece niveluri prin care circulă viaţa dumnezeiască. Numele acestor zece Sephiroth oglindesc diferitele moduri de manifestare divină53, împreună, Sephiroth-urile constituie „universul unificat" al vieţii lui Dumnezeu şi sunt imaginate sub formă de arbore (arborele mistic al lui Dumnezeu) sau de om (Aclam Kadrnon, omul primordial). Alături de acest simbolism organic, Zohar-u\ utilizează simbolismul Cuvântului, al numelor pe care Dumnezeu şi le-a dat Sieşi.

Creaţia are loc în Dumnezeu; mişcarea lui En-Sof ascuns iese din repaus şi se desfăşoară în cosmogonie şi autorevelare. Acest act transformă En-Sof, plenitudinea inefabilă în „neant" mistic din care emană Sephiroth-urile. în Zohar, transformarea Neantului în Fiinţă este exprimată prin simbolul punctului primordial54. Un pasaj (1,249 b) afirmă că Creaţia a avut loc pe două planuri, „un plan superior şi un plan inferior", adică lumea Sephiroth-urilor şi lumea vizibilă. Autorevelarea lui Dumnezeu şi desfăşurarea sa în viaţa Sephiroth-urilor constituie o teogonie. „Teogonia şi cosmogonia nu reprezintă două acte diferite ale Creaţiei, ci două aspecte ale

49 Ci'. G. Scholem, Major Trends, p. 139.

50 G. Scholem a tradus o descriere amănunţită a unei atari experienţe; descriere redactată de un discipol anonim, în Palestina, în anul 1295; ibid., pp. 143-155.

51 „Originalitatea aproape eretică a lui Abufalia este de a fi asimilat viziunea profetică (ce depinde, potrivit tradiţiei, întotdeauna de Dumnezeu) cu devekuth, lipirea de Dumnezeu, doar prin voinţa şi iubirea omenească, afirmând astfel că viziunea profetului putea fi deliberat pregătită si provocată de orice mistic pios şi sincer" (ihid).

52 Cf. Major Trends, pp. 157-204.

33 „înțelepciunea" lui Dumnezeu (//ofc/ima), „inteligența" lui Dumnezeu (Binah), „iubirea" sau mila lui Dumnezeu (Hessed) etc. Al zecelea Sephira este Malkhuth, „regatul" lui Dumnezeu, descris în general în Zohcii ca arhetipul mistic al comunității lui Israel ori ca Shekhina; cf. G. Scholem, Major Trends, pp. 212-213. Despre Sephiroth, în Sepher Yetsira, vezi mai sus, pp. 572 sq.

54 Identificat cu „înțelepciunea" lui Dumnezeu (a doua Sephira). în Sephira a treia, „punctul" devine „palat" sau „clădire"; ceea ce trimite la facerea lumii. Binah, numele acestei Sephira, înseamnă nu numai „inteligență", ci și „diferențiere"; cf. G. Scholem, Major Trends, pp. 219 sq.

De la Mahomed la epoca Reformelor

576

aceluiași act"35. Inițial, toate lucrurile formau un mare Tot, și viața Creatorului pulsa în viața creaturilor sale. Numai după căderea omului, Dumnezeu a devenit „transcendent"56.

Una din inovațiile cele mai semnificative ale kabbaliștilor este ideea unirii lui Dumnezeu cu Shekhina; acest hieros gamos împlinește adevărata unitate a lui Dumnezeu. După Zohar, la început, unirea era permanentă și neîntreruptă. Dar păcatul lui Adam a provocat încetarea lui hieros gamos și, în consecință, „exilul Shekhin-ei". Abia după restaurarea armoniei originare în actul răscumpărării, „Dumnezeu va fi unul și numele său Unu"57.

Așa cum am arătat deja, Kabbala reintroduce în iudaism mai multe idei și mituri în legătură cu religiozitatea de tip cosmic. La actul sanctificării vieții prin muncă și prin riturile prescrise în Talmud kabbaliștii adaugă valorizarea mitologică a Naturii și a Omului, importanța experienței mistice și chiar anumite teme de origine gnostică. Se poate decela în acest fenomen de „deschidere" și în acest efort de revalorizare nostalgia unui Univers religios în care Vechiul Testament și Talmudul coexistă cu religiozitatea cosmică, gnosticismul cu mistica. Un fenomen analog apare în idealul „universalist" al anumitor filosofi hermetiști ai Renașterii italiene.

290. Isaac Luria și noua Kabbala

Una din consecințele expulzării evreilor din Spania, în 1492, a fost transformarea Kabbalei: din doctrină ezoterică ea a sfârșit prin a deveni doctrină populară. Pană la catastrofa din 1492, kabbaliștii își concentrau interesul mai degrabă asupra Creației decât asupra Răscumpărării: cel ce cunoștea istoria lumii și a omului putea eventual să se reîntoarcă la perfecțiunea originară58. Dar, ca urmare a expulzării, patosul mesianismului a invadat noua Kabbala; „începutul" și „sfârșitul" au fost legate și înțelese împreună. Catastrofa a primit o valoare răscumpărătoare: ea semnifica durerile nașterii erei mesianice (cf. § 203). De atunci înainte, viața a fost înțeleasă ca existență în Exil și suferințele Exilului au fost explicate de anumite teorii curajoase asupra Divinității și a omului.

Pentru noua Kabbală, moartea, pocăința și renașterea sunt cele trei mari evenimente susceptibile să înalțe omul către o unire beatifică cu Dumnezeu. Umanitatea este amenințată nu numai de propria sa corupție, ci și de corupția lumii; aceasta a fost provocată de prima fisură intervenită în Creație, când „subiectul" s-a separat de „obiect". Insistând asupra morții și a renașterii (interpretată ca o reîncarnare sau o renaștere spirituală dobândită prin pocăință), propaganda kabbaliștilor — prin intermediul cărora noul mesianism căuta să-și facă drum — a obținut o mare popularitate59.

La vreo patruzeci de ani după expulzarea din Spania, Safed, un oraş din Galileea, devine focarul noii Kabbale. Dar încă înainte de această dată, Safedul era vestit ca un centru spiritual

55 G. Scholem, op. cit., p. 223. Această doctrină a fost elaborată mai ales de Moise din Leoii.

56 Ibid., p. 224. Ideea este atestată deja la „primitivi". Cf. M. EJiade, Mythes, reves et mysteres, pp. 80 sq.

57 G. SchoJem, ibid., p. 232. După cum remarcă G. SchoJern (p. 235), kabbaliştii au încercat să descopere misterul sexului în Dumnezeu însuşi. O altă trăsătură originală a Zfjhar-ului este interpretarea răului ca fiind una din manifestările — aşadar o sephira! — lui Dumnezeu (G. SchoJem, pp. 237 sq., remarcă paralelismul cu concepţia lui Jakob Bo'hrne). Cât priveşte ideea transmigrafiei sufletelor — idee de origine gnostică —, ea e atestată pentru prima oară în Bahir (ibid., pp, 241 sq.), dar va deveni populară o dată cu succesul „noii Kabbale" a lui Safed în secolul al XVl-lea; cf. G. Scholem, „The Messianic Idea in KabbaJism", pp. 46 sq.

•^ G. Scholem, Major Trends, pp. 244 sq. Precizăm însă că, cu mult înainte de 1492, anumiţi kabbalişti proclamaseră în mod expres acest an catastrofic drept anul Răscumpărării. Expulzarea din Spania a revelat ca Răscumpărarea semnifică deopotrivă eliberare şi catastrofă; ibid., p. 246.

59 Ororile Exilului au fost revalorizate de doctrina metempsihozei. Soarta cea mai tragică a sufletului era aceea de a fi „respins" sau „dezvesmântat", stare care excludea reîntruparea sau admiterea în Şeol, cf. G. SchoJem, ibid., p. 250.

577

Iudaismul de la răscoala lui Bar-Kokhba până la hasidism

de anvergură. Printre maeştrii cei mai vestiţi trebuie să menţionăm numele lui Joseph Karo (1488-1575), autorul celui mai important tratat de ortodoxie rabinică, dar şi al unui curios şi pasionant Jurnal în care el îşi nota experienţele extatice inspirate de un maggid, înger-mesager al puterilor cereşti. Exemplul lui Karo este deosebit de instructiv: el arată posibilitatea de a integra erudiţia rabinică (halakha) cu experienţa mistică de tip kabbalistic. într-adevăr, J.Karo a aflat în Kabbală atât temeiuri teoretice, cât şi metoda practică pentru a dobândi extazul, şi
deci prezenţa lui tnaggicf®.

Cât despre noua Kabbală care s-a afirmat la Safed, maeştrii cei mai vestiţi au fost Moise ben Jacob Cordovero (1522-1570) şi Isaac Luria. Primul, gânditor viguros şi sistematic, a elaborat o interpretare personală a Kabbalei şi, în special, a cărţii Zohar. Opera sa este considerabilă, în timp ce Luria, mort în 1572, la vârsta de 38 de ani, n-a lăsat nici o scriere. Sistemul lui a rămas cunoscut din notele şi cărţile discipolilor săi, mai ales un enorm tratat datorat lui Hayym Vital (1543-1620). După toate mărturiile, Isaac Luria era un vizionar posedând o experienţă extatică foarte bogată şi deosebit de diversă. Teologia lui se întemeiază pe doctrina Ţimţum. Acest termen însemna la început „concentrare" sau „contracţie", dar kabbaliştii îi dădeau sensul de „retragere". După Luria, existenţa Universului a fost posibilă printr-un proces de „contracţie" a lui Dumnezeu. Căci putea să existe Lumea dacă pretutindeni era Dumnezeu? „Cum a putut Dumnezeu să creeze lumea ex nihilo, dacă nu exista neantul?..." Deci, „Dumnezeu s-a retras ca să facă loc Lumii, părăsind, ca să spunem aşa, o regiune din interiorul Său, un fel de spaţiu-mistic din care El s-a retras ca să se reîntoarcă în actul creaţiei şi al revelaţiei"61. Prin urmare, primul act al Fiinţei Infinite (En-Sof) n-a fost o mişcare în afară, ci un act de retragere înăuntrul Fiinţei

înseşi. Aşa cum remarcă G. Scholem (p. 261), Ţimţum este simbolul cel mai profund al Exilului; el poate fi considerat ca Exilul lui Dumnezeu în sine însuşi. Abia la o a doua mişcare Dumnezeu trimite o rază de lumină şi îşi începe revelaţia creatoare62.

înainte de „contracţie" în Dumnezeu a existat nu numai atributul iubirii şi al milei, ci şi acela al severităţii divine, pe care kabbaliştii îl numesc Din, „Judecată". Totuşi, atributul Din se manifestă si devine vădit abia după Ţimţum, căci acesta din urmă înseamnă nu numai un act de limitare şi de negaţie, ci şi o „Judecată". Se disting două tendinţe în procesul Creaţiei: de flux si de reflux („ieşire", potrivit lexicului kabbalistic). Ca şi organismul uman, creaţia constituie un uriaş sistem de inspiraţie şi de expiraţie divină. Urmând tradiţia Zohar-ului, Luria consideră actul cosmogonic ca având loc în Dumnezeu; într-adevăr, un rest al luminii divine rămâne în spaţiul primordial creat prin Ţimţum6^.

Această doctrină este completată de două concepţii tot atât de profunde şi îndrăzneţe: „Spargerea vaselor" (Shevirath Ha-Kelim) şi Tikkun, termen semnificând repararea unei greşeli sau „restaurare". Luminile care emanau neîntrerupt din pupilele lui En-Sof erau primite şi înmagazinate în vasele sephirotice. Când a venit rândul ultimelor şase Sephiroth, Lumina dumnezeiască a ţâşnit brusc şi „vasele" s-au spart în ţăndări. Astfel, Luria explică, pe de o parte, amestecul luminilor din Sephiroth-uri cu „cojile" (kalipoth), adică forţele răului care

60 VeziRJ.Zwi Werblowschy.Javep/jA'aro, LawyerandMystic,pp. 165 sq.în legătură cu maggid, cf. ibid., pp. 275 sq. Vezi, de asemenea, cap. IV („Spiritual Life in Sixteenth-century Safed: Mystical and Magica! contemplation").

61 G .Scholem, Major Trends, p. 261.

62 După Jacob Emden, citat de G. Scholem (p. 262), acest paradox al lui Ţimţum este singura încercare serioasă de a explicita idcca de Creaţie ex nihilo, în plus, concepţia despre Ţimţum a stăvilit tendinţele panteiste care începeau să influenţeze Kabbală, mai ales începând din Renaştere.

w Idee care reaminteşte de sistemul lui Basilide; G. Scholem, p. 264. Cf. Histoire des croyances, voi. II, p. 358.

578

zăceau în „adâncul marelui hău" — şi, pe de altă parte, necesitatea de a purifica elementele sephirotice, eliminând „cojile", spre a se putea restitui entitatea luminoasă, despărţită de Rău64.

în ce priveşte Tikkun, „restaurarea" ordinii ideale, reintegrarea Totului primordial, el este scopul secret al existenţei umane, altfel spus, Salvarea. Aşa cum scrie G.Scholem, aceste secţiuni ale Kabbalei lui Luria reprezintă cea mai mare izbândă pe care gândirea antropomorfică a repurtat-o vreodată în istoria misticii evreieşti (p. 268). într-adevăr, omul este conceput ca un microcosmos şi Dumnezeu cel viu ca un macrocosmos. Luria ajunge întrucâtva la un mit al lui Dumnezeu care îşi dă Sieşi naştere65. Mai mult încă, omul joacă un anumit rol în procesul restaurării finale; el e acela care împlineşte întronizarea lui Dumnezeu în împărăţia sa cerească. Tikkun, înfăţişat simbolic ca emergenţă a personajităţii lui Dumnezeu, corespunde procesului Istoriei. Venirea lui Mesia înseamnă împlinirea lui Tikkun (ibid., p. 274). Elementul mistic şi elementul mesianic s-au sudat în această concepţie.

împlinirea misiunii omului este pusă în legătură de Luria şi de kabbaliştii din Safed — mai ales

de Hayym Vital — cu doctrina metempsihozei, Gilgul, ceea ce subliniază şi mai mult importanţa acordată rolului omului în Univers. Fiecare suflet îşi menţine individualitatea până în momentul restaurării sale spirituale. Sufletele, care au împlinit poruncile, aşteaptă, fiecare în locul său binecuvântat, integrarea lor în Adam, când va avea loc restaurarea universală. Pe scurt, adevărata istorie a Lumii este aceea a transmigraţiilor şi a interrelaţiilor dintre suflete. Metempsihoză (Gilgul) constituie un moment în procesul de restaurare, Tikkun. Durata acestui proces poate fi scurtată prin anumite acte religioase (rit, penitenţă, meditaţie, rugăciune)66. Este important de semnalat că după 1550 concepţia despre Gilgul devine parte integrantă a credinţelor populare şi în folclorul religios al evreilor.

„în Iudaism, Kabbala lui Luria a fost ultima mişcare religioasă cu influenţă preponderentă în toate mediile evreieşti şi în toate ţările, fără excepţie. A fost ultima mişcare din istoria iudaismului rabinic care a exprimat un nou orizont de realitate religioasă comun întregului popor evreu. Pentru filosoful istoriei evreieşti, poate părea surprinzător că doctrina care a dobândit un asemenea rezultat era foarte înrudită cu gnosticismul, dar aşa este dialectica Istoriei."67

Trebuie adăugat că succesul considerabil al noii Kabbale ilustrează încă o dată următoarea trăsătură specifică geniului religios evreiesc: capacitatea de a se reînnoi integrând elemente de origine exotică, fără să piardă, prin aceasta, structurile fundamentale ale iudaismului rabinic. Pe lângă aceasta, în noua Kabbala, numeroase concepţii de ordin ezoteric sunt făcute accesibile neiniţiaţiior şi uneori devin populare (cum a fost în cazul metempsihozei).

291. Răscumpărătorul apostat

O grandioasă mişcare mesianică, deşi repede stopată, se iveşte în septembrie 1665 la Smirna: în faţa unei mulţimi delirante, Sabbatai Zwi (1626-1676) se proclamă Mesia al poporului lui Israel, încă de câtăva vreme circulau zvonuri în jurul persoanei sale, în legătură cu misiunea lui divină, dar Sabbatai a fost recunoscut ca Mesia numai datorită „ucenicului" său,

64 G. Scholem a subliniat caracterul gnostic şi mai ales rnaniheist (părticele de lumină împrăştiate în lume) al acestei doctrine, pp. 271 sq., 280. Cf. Istoria, voi. II, §§'252-253.

65 Pentru Luria, En-Suf interesează puţin din punct de vedere religios.

66 Ibid., pp. 281 sq. Rugăciunea mistică se dovedeşte un puternic instrumenl de răscumpărare; doctrina si practica rugăciunii mistice constituie partea ezoterică a Kabbalei lui Luria; ibid., pp, 276-278.

67 Ibid., pp. 285-286.

579

Iudaismul de la răscoala lui Bar-Kokhba până la hasidism

Nathan din Gaza (1644-1680). De fapt, Sabbatai Zwi avea crize periodice de tristeţe excesivă, urmate de imensă bucurie. Când află că un iluminat, Nathan din Gaza, „revela oricărui om secretele sufletului", Sabbatai se îndreaptă spre acesta cu nădejdea că se va vindeca. Nathan, care îl „văzuse", se pare, în cursul unui extaz, reuşeşte să-1 convingă pe Sabbatai ca este Mesia. Şi tot acest „discipol", se pare excepţional dotat, a organizat teologia mişcării şi i-a asigurat răspândirea, în ce-1 priveşte pe Sabbatai Zwi, acesta n-a scris nimic, nu i se atribuie nici un mesaj original, nici un cuvânt memorabil.

Vestea sosirii lui Mesia a provocat pretutindeni în lumea evreiască un entuziasm fără egal. La

sase luni după proclamarea sa, Sabbatai merge la Constantinopol spre a-i converti, poate, pe musulmani. Dar el este arestat şi întemnițat de Mustafa Paşa (la 6 februarie 1666). Ca să evite martiriul, Sabbatai Zwi renunță la iudaism şi îmbrățişează islamul68. Dar nici apostazia lui „Mesia", nici moartea sa optsprezece ani mai târziu n-au oprit mişcarea religioasă pe care o declanşase69.

Sabbatianismul reprezintă prima deviație serioasă în iudaism din Evul Mediu încoace, prima oară când o idee mistică ducea direct la dezintegrarea ortodoxiei, în cele din urmă, această erezie a încurajat un gen de anarhism religios. La început, propaganda pentru Mesia cel apostat a continuat deschis. Abia mai târziu, când „întoarcerea triumfală a lui Sabbatai Zwi din sferele necurăției" a început să se facă aşteptată, propaganda aceasta mesianică a devenit secretă.

Glorificarea Răscumpărătorului apostat, sacrilegiu groaznic pentru gândirea evreiască, a fost interpretată şi exaltată ca un mister dintre cele mai profunde şi paradoxale, încă în 1667, Nathan din Gaza afirma că tocmai acțiunile stranii ale lui Sabbatai constituie o dovadă a autenticității misiunii sale mesianice. Căci, „dacă n-ar fi fost el Răscumpărătorul, aceste devieri nu s-ar fi produs". Adevăratele acte ale Răscumpărării sunt cele care provoacă cel mai mare scandal70. După teologul sabbatianist Cardozo (mort în 1706), numai sunetul lui Mesia este destul de puternic pentru un asemenea sacrificiu: coborârea până în fundul abisului71. Ca să-şi împlinească misiunea (să elibereze ultimele scântei divine prizoniere ale Răului), Mesia trebuie să se condamne pe sine prin propriile lui acțiuni. Acesta este motivul pentru care valorile tradiționale ale Torei sunt din acest moment abolite72.

Deosebim în sânul sabbatianismului două tendințe: moderații şi radicalii. Primii nu se îndoiau de autenticitatea noului Mesia, căci, spuneau ei, Dumnezeu nu putea să-şi înşele într-atâta poporul ales; dar misteriosul paradox al lui Mesia apostat nu constituia pentru ei model de urmat. Radicalii gândeau altfel: ca şi Mesia, credinciosul trebuie să coboare în Infern, căci Răul trebuie combătut cu rău. Este proclamată prin aceasta oarecum valoarea sau funcția soteriologică a Răului. După unii sabbatianişti de tendință radicală, orice act vizibil impur şi rău realizează un contact cu sfințenia. După alții, păcatul lui Adam o dată abolit, cel ce face răul este virtuos în ochii lui Dumnezeu. Asemenea seminței îngropate în pământ, Tora trebuia să putrezească pentru ca să dea rod, adică să se împlinească slava mesianică. Totul este permis; aşadar şi imoralismul sexual73. Cel mai sinistru sabbatianist, Jakob Frank (mort 1791) atingea

68 Vezi G. Scholem, Major Trends, pp. 286-324 şi mai ales Sabbatai Sevi, the Mystical Messiah, pp. 103-460.

69 Vezi G. Scholem, Sabbatai Sevi, pp. 461-929.

70 Cf. Major Trends, p. 314; Sabbatai Sevi, pp. 800 sq.

71 Citat de G. Scholem, Major Trends, p. 310; vezi şi Sabbatai Sevi, pp. 614 sq. Nathan din Gaza susținea că sufletul lui Mesia se află, de la început, captiv în marele abis; Major Trends, pp. 297-298. Ideea este de structură gnostică (atestată în special la oi iți), dar germenii ei se află în Zahăr şi în scrierile lurianice (ibid.).

72 Pentru Abraham Faez, cei ce rămân credincioşi Legii sunt păcătoşi.

7;i Ibid., p. 316. Practici orgiace, analoage celor săvârşite de carpocratieni, sunt atestate între anii 1700-1760.

ceea ce G. Scholem numeşte o mistică a nihilismului. Unii dintre discipolii lui şi-au manifestat nihilismul în diverse activităţi politice de tip revoluţionar.
în istoria Kabbalei, observă G. Scholem, apariţia unor noi idei şi interpretări este însoţită de certitudinea că Istoria se apropie de capăt şi că misterele cele mai profunde ale Divinităţii, ocultate în timpul Exilului, îşi vor revela adevărata lor semnificaţie în ajunul Erei Noi74.

292. Hasidismul

Poate părea paradoxal faptul că ultima mişcare mistică, hasidismul, apare în Podolia şi Volînia, regiuni în care Mesia-apostat avusese o profundă înrâurire. Foarte probabil, întemeietorul mişcării, Rabbi Israel Baal Shem Tov („învăţătorul Bunei Reputaţii", prescurtat Becht), profesa un sabbatianism moderat75. Dar el a neutralizat elementele mesianice ale sabbatia-nismului, după cum a renunţat la exclusivismul de confrerie iniţiatică secretă ce caracteriza Kabbala tradiţională. „Becht"-ul (cea 1700-1760) s-a străduit să facă accesibile evreului de rând descoperirile spirituale ale kabbaliştilor. O atare popularizare a Kabbalei — începută încă de Isaac Luria — asigura misticismului o funcţie socială.
Succesul întreprinderii a fost prodigios şi persistent. Primii cincizeci de ani care au urmat morţii lui Baal Shem Tov — din 1760 până la 1810 — constituie o perioadă eroică şi creatoare a hasidismului. Un număr considerabil de mistici şi de sfinţi au izbutit să regenereze valorile religioase pietrificate ale iudaismului legalist76. într-adevăr, un nou tip de şef spiritual apare: locul eruditului talmudist sau al iniţiatului Kabbalei clasice îl ia „pneumaticul", iluminatul, profetul. Ţaddik („Omul Drept"), adică maestrul spiritual, devine modelul exemplar, prin excelenţă. Exegeza Torei şi ezoterismul Kabbalei îşi pierd primatul. Ceea ce inspiră pe discipoli şi pe credincioşi sunt virtuţile şi comportamentul ţaddikului: acest fapt explică importanţa socială a mişcării. Existenţa omului sfânt constituie pentru întreaga comunitate dovada concretă că se poate realiza cel mai înalt ideal religios al neamului lui Israel. Nu atât doctrina, cât personalitatea maestrului contează. Un vestit ţaddik spunea: „Nu m-am dus la Maggid-u\ din Meţeriţ (Rabbi Dov Baer) ca să învăţ Tora, ci ca să-1 văd cum îşi dezleagă încălţămintea"77.
în pofida unor inovaţii de ordin ritual, acest adevărat revival s-a menţinut mereu în cadrul iudaismului tradiţional. Dar rugăciunea publică a hasidiţilor se încarcă de elemente emoţionale: cântece, dansuri, entuziasm, explozii de bucurie. Adăugată la comportamentul adesea excentric al unor maeştri, această emotivitate neobişnuită îi irita pe adversarii hasidismului78. Dar, brusc după 1810, excesele de ordin emoţional îşi pierd din importantă şi popularitate şi hasidiţii încep să recunoască din nou importanţa tradiţiei rabinice.
Aşa cum a arătat Gershom Scholem, hasidismul, chiar în forma sa târzie şi exagerată de „ţaddikism", n-a adus nici o idee mistică nouă79. Contribuţia sa cea mai semnificativă la istoria
74 Ibid., p. 320. Apostazia necesară a lui Mesia este o nouă expresie a dualismului de tip gnostic, anume opoziţia dintre Dumnezeul ascuns (transcendent) şi Dumnezeul care a făcut Lumea, ibid., pp. 322-323.
75 Vezi argumentarea lui G. Scholem, Major Trends, pp. 331-332. 76/^W.,pp.336sq.
77 Citat de G. Scholem, p. 344. într-adevăr, năzuinţa supremă a ţaddikului nu e aceea de a

interpreta cât mai riguros Tora, ci de a deveni el însuşi Tora; ibid.
78 Cel mai vestit a fost Rabbi Eli, gaonul din Vilna, care a dus în 1772 o persecuţie sistematică împotriva mişcării, G.Scholem, op. cit., p. 346.
79 Ibid,, pp. 338 sq. Singura excepţie este cea a şcolii întemeiate de R. Shneur Zalman din Ladi (Ucraina) şi care s-a numit Habad (prescurtat de la Hochma-Binah-Daath. primele trei Sephiroth); cf. ibid., pp. 430 sq. Vezi mai ales Lettre aux Hassidim sur l'extase, a fiului lui R. Schneour, Dov Baer de Lubavici (1773-1827).

iudaismului constă în mijloacele, simple şi îndrăzneţe totodată, prin care sfinţii şi maeştrii hasidiţi au reuşit să popularizeze — şi să facă accesibilă — experienţa unei înnoiri interioare. Povestirile hasidice, devenite celebre prin traducerea lui Martin Buber, reprezintă cea mai importantă creaţie a mişcării. Povestirea faptelor săvârşite si a cuvintelor rostite de sfinţi capătă o valoare rituală. Naraţia îşi regăseşte funcţia sa primordială, anume aceea de a reîntoarce timpul mitic şi de a actualiza personaje supranaturale şi fabuloase. Or, biografiile de sfinţi şi de ţaddik abundă, de asemenea, în episoade miraculoase, în care se reflectă anumite practici magice. La capătul istoriei mistice evreieşti, aceste două tendinţe — mistica şi magia — se reapropie şi coexistă ca la început80.

Adăugăm că fenomene analoage se întâlnesc şi în altă parte; de exemplu, în hinduism şi în islam, unde povestirea legendelor despre asceţi şi yogini vestiţi sau a episoadelor diverselor epopei joacă un rol capital în religia populară. Şi aici recunoaştem funcţia religioasă a literaturii orale, în primul rând a naraţiei, adică a „istoriilor" fabuloase şi exemplare. La fel de frapantă este analogia dintre ţaddik şi gurii, maestrul spiritual al hinduismului (uneori divinizat de credincioşii săi: giirudev). în forma sa extremă, ţaddikismul a cunoscut anumite cazuri aberante, când ţaddikul ajungea victimă a propriei sale puteri. Acelaşi fenomen este atestat în India, din vremile vedice până în epoca modernă, în fine, coexistenţa celor două tendinţe — mistica şi magia — caracterizează, ştim bine, şi istoria religioasă a Indiei.
'G. Scholem, op. cit,, p. 349.

Capitolul XXXVII

MIŞCĂRILE RELIGIOASE DIN EUROPA : DIN EVUL MEDIU TÂRZIU PÂNĂ ÎN AJUNUL REFORMEI

t
•

293. Erezie dualistă în Imperiul bizantin : bogomilismul

începând din secolul al X-lea, observatori laici şi religioşi ai Bizanţului au remarcat în Bulgaria avântul unei mişcări religioase sectare, bogomilismul. întemeietorul ei era un preot de ţară, Bogomil („cel iubit de Dumnezeu"), despre care în afară de nume nu mai ştim nimic. Către anul 930, ci pare să fi început să propovăduiască sărăcia, umilinţa, pocăinţa şi rugăciunea: căci, după Bogomil, lumea aceasta e rea, ea a fost zămislită de Satanail (fratele lui Hristos şi fiul lui Dumnezeu), „Dumnezeul cel aspru" din Vechiul Testament1. Tainele, icoanele şi ceremoniile Bisericii ortodoxe sunt declarate deşarte, deoarece sunt lucrarea Diavolului. Crucea trebuie

detestată, căci pe Cruce a fost răstignit şi omorât Hristos. Singura rugăciune acceptată era Tatăl nostru, care trebuia rostită de patru ori pe zi şi de patru ori în cursul nopţii.

Bogomilii nu mâncau carne, nu beau vin şi respingeau căsătoria. Comunitatea lor nu cunoştea nici o ierarhie. Bărbaţii şi femeile îşi mărturiseau si îşi dezlegau unii altora păcatele, îi criticau pe cei bogaţi, condamnau boierimea, îndemnau poporul să nu se supună stăpânilor şi să practice o rezistenţă pasivă. Succesul mişcării se explică prin devoţiunea populară, decepţionată de fastul Bisericii şi nevrednicia preoţilor, dar şi prin ura ţăranilor bulgari — săraci şi reduşi la serbie — împotriva stăpânitorilor de pământ şi, mai ales, împotriva agenţilor bizantini2.

După cucerirea Bulgariei (1018) de către Vasilc al II-lea, numeroşi nobili bulgari se instalează la Constantinopol. Adoptat de anumite familii de nobili locali şi chiar de unii călugări bizantini, bogomilismul îşi organizează teologia. Dar secta s-a scindat, probabil datorită disputelor teologice. Cei ce susţineau autonomia lui Satan, afirmând că el este un zeu veşnic şi atotputernic, s-au grupat în jurul bisericii de la Dragoviţa (un sat la marginea dintre Tracia şi Macedonia). Vechii bogomili, care îl socoteau pe Satan un fiu decăzut al lui Dumnezeu, îşi păstrează vechiul nume de „bulgari". Deşi „dragoviţanii" proclamau un dualism absolut, iar „bulgarii" un dualism moderat, cele două biserici se tolerează reciproc. Căci bogomilismul cunoştea la acea dată un nou avânt. Comunităţi noi se organizează la Bizanţ, în Asia Mică, în Dalmaţia şi numărul credincioşilor creşte. Se deosebesc acum două categorii: preoţii şi credincioşii. Rugăciunea şi postul se întăresc, ceremoniile se înmulţesc şi se prelungesc. „La sfârşitul secolului al Xll-lca, mişcarea ţărănească din secolul al X-lea a devenit o sectă, având rituri monastice şi o învăţătură speculativă în care conflictul dintre dualism şi creştinism este din ce în ce mai vădit."3

Când începe represiunea, chiar pe la începutul secolului al Xll-lca, bogornilii se retrag în nordul Balcanilor si misionarii lor pornesc spre Dalmaţia, Italia şi Franţa. Totuşi, în anumite

1 E posibil ca Bogomil să fi cunoscut anumite idei dualiste răspândite de paulicicni si masalieni în Asia Mică (secolele VI—X); ve/.i o succintă expunere a doctrinelor şi a istoriei lor în Steven Runciinan, Le manicheisme medieval, pp. 30-60.

2 Vezi, recent, Robert Browning, Byzitntium and Bulgaria, pp. 163 sq. O paralelă se poate alia în Cruciada împotriva Albigen/.ilor, oglindind invidia nobililor din nord faţă de bogăţia nobilimii meridionale.

•* Arno Borst, Leş Cathares, p. 63. \'e/i şi sursele citate în note.

583

Mişcările religioase din Europa

momente, bogomilismul reuşeşte să se impună oficial; de pildă, în Bulgaria, în prima jumătate a secolului al XHI-lea; în Bosnia, el devine religie de stat sub banul Kulin (l 180-1214). Dar în secolul al XlV-lea secta îşi pierde influenţa şi, după cucerirea otomană din Bulgaria şi Bosnia (1393), majoritatea bogomililor se convertesc la islamism4.

Vom urmări îndată soarta bogomililor în Occident. Adăugăm că în Europa de Sud-Est anumite concepţii bogomilice au fost transmise prin Apocrife şi supravieţuiesc încă în folclor, în Evul Mediu circulau numeroase cărţi apocrife în Europa de Răsărit, sub numele unui preot bogomil, Ieremia5. Totuşi nici unul din aceste texte nu este opera lui Ieremia. De exemplu, Lemnul Crucii derivă din Evanghelia lui Nicodim, o lucrare de origine gnostică. Tema unei alte apocrife, Cum s-

a făcut Hristospreot, era de multă vreme cunoscută de greci. Dar bogomilii au adăugat la aceste vechi legende elemente dualiste. Versiunea slavonă a Lemnului Crucii începe cu această frază: „Când a făurit Dumnezeu toate, numai El şi Satanail erau pe lume"6. Or, am văzut (§251), acest motiv cosmogonic este larg difuzat, dar variantele sud-est europene şi slave scot în relief rolul Diavolului. Urmând modelul anumitor secte gnostice, bogomilii au accentuat probabil dualismul, sporind rolul Diavolului.

Tot astfel, în apocrifa Aclam si Eva, bogomilii au introdus episodul unui „contract" semnat de Adam şi Satan, după care, Pământul, fiind făurit de acesta din urmă, Adam şi urmaşii lui îi aparțin lui Satan până la venirea lui lisus Hristos. Regăsim această temă în folclorul balcanic7.

Metoda reinterpretării Apocrifelor este ilustrată de Interrogatio lohannis, singura lucrare bogomilică autentică, tradusă în latină de inchizitorii din sudul Franței. Este vorba de un dialog între loan Evanghelistul şi lisus Hristos, privind facerea lumii, căderea lui Satan, înălțarea la cer a lui Enoh şi povestea Lemnului Crucii. Găsim pasaje împrumutate din alte Apocrife, precum şi traducerea unei lucrări slavoneşti din secolul al XH-lea, întrebările Sfântului loan Evanghelistul. „Dar teologia este strict bogomilică, înainte de căderea lui, Satan era primul după Dumnezeu-Tatăl (totuşi Hristos şedea de-a dreapta Tatălui); [...]. Insă nu putem spune dacă este vorba de o lucrare bogomilică originală sau de traducerea unei lucrări greceşti. Judecând după doctrina conținută, ea reprezintă probabil o compilație, datorată vreunui autor bogomil sau mesalian, a unor materiale apocrife mai vechi."8

Ceea ce ne interesează aici este faptul că aceste Apocrife şi, mai cu seamă, variantele lor orale au jucat, timp de multe secole, un rol în religiozitatea populară. Aşa după cum vom vedea (§ 304), ele nu constituie singura sursă a folclorului religios european. Dar persistența temelor eretice dualiste în universul imaginar al mediilor populare nu este lipsită de semnificație. Ca să dăm un singur exemplu: în Europa de Sud-Est, mitul Creației Lumii cu ajutorul Diavolului (care se scufundă în oceanul primordial ca să scoată nămol) are o urmare: oboseala fizică şi mentală a lui Dumnezeu. In unele variante, Dumnezeu adoarme profund; în altele el nu ştie cum să rezolve o problemă postcosmogonică: nu izbuteşte să facă să intre Pământul sub bolta Cerului şi ariciul îl sfătuieşte să strângă puțin Pământul cu palmele, dând astfel naştere văilor si munților9.

4 Istoria mişcării este retrasată de S. Runciman, op. cit., pp. 61 sq; D, Obolensky, The Bogomils, pp. 120 sq. Despre persistența unor nuclee bogomilice în Balcani şi în România până în secolul al XVII-lea, vezi N. Cartojan, Cărțile populare, I. pp. 46 sq.; Răzvan Theodorescu, Bizanţ, Balcani, Occident, pp. 241 sq.

3 Vezi S. Runciman, op. cit., pp. 76 sq.; E. Turdeanu, Apocryphes bogomiles et apocryphes pseudo-bogomiles etc. Citat de S. Runciman, p. 78. Despre istoria şi circulația acestei legende, vezi N.Cartojan, Cărțile populare, I, pp. 115 sq.; E.C. Quinn, The Quest ofSeth for the Oii of Life, pp. 49 sq.

7 în ceea ce priveşte legendele româneşti, vezi N. Cartojan, op. cit., pp. 71 sq.

8 S. Runciman, p. 80. Vezi Edina Bozoky, I^e Livre Secret des Cathares.

9 Vezi sursele citate în De Zamolxis ă Gengis-Khan, pp. 89 sq. (trad. românească, pp. 92 sq. — nota trad.).

584

Prestigiul Diavolului, pasivitatea lui Dumnezeu şi incomprehensibila sa decădere pot fi considerate ca o expresie populară a lui deus oliosus din religiile primitive, în care Dumnezeu, după ce creează Lumea şi pe oameni, se dezinteresează de soarta Creației sale şi se retrage în Cer, lăsând desăvârşirea operei sale pe seama unei Ființe Supranaturale sau a unui Demiurg.

294. Bogomilii în Apus : Katharii

în primele două decenii ale secolului al XH-lea se semnalează în Italia, Franța şi în vestul Germaniei prezența misionarilor bogomili. La Orleans, ei reuşesc să convertească nobili si chiar preoți, printre care un consilier al regelui Robert, confesor al reginei. Putem recunoaşte esențialul ereziei: nu Dumnezeu a creat lumea vizibilă; materia este impură; căsătoria, botezul, euharistia şi mărturisirea păcatelor sunt inutile; Sfântul Duh, coborând peste creştetul credinciosului prin punerea mâinilor, îl purifică pe acesta şi îl sfințeşte etc. Regele îi descoperă pe eretici, îi judecă, îi condamnă şi, la 28 decembrie 1022, îi arde pe rug; sunt primii eretici din Occident osândiți la ardere. Dar mişcarea continuă să se extindă. Religia kathară10, instalată deja ca Biserică în Italia, trimite misionari în Provence, în Languedoc, în regiunile renane până la Pirinei. Mai ales țesătorii sunt aceia care propagă noua doctrină. Comunitățile din Provence se rânduiesc în patru episcopii. Un sinod pare să fi avut loc în 1167, lângă Toulouse. Cu această ocazie, episcopul bogomil din Constantinopol izbuteşte să convertească la dualismul radical grupurile din Lombardia şi din sudul Franței.

Dar, pătrunzând în Occident, bogomilismul adoptă unele elemente ținând de tradiția protestatară locală; aceasta încurcă şi mai mult problema lipsei de unitate doctrinară11. Katharii nu credeau nici în Infern, nici în Purgatoriu; Lumea este domeniul lui Satan; el a creat-o ca să poată întemnița spiritul în materie. Satan era identificat cu Dumnezeul Vechiului Testament. Adevăratul Dumnezeu, bun şi luminos, se află departe de lumea aceasta. El 1-a trimis pe Hristos ca să-i învețe pe oameni calea mântuirii. Trupul lui Hristos, fiind numai duh, nu e decât o părere12. Ura împotriva vieții aminteşte de anumite secte gnostice şi de maniheism (cf. §§ 232 sq.). S-ar putea spune că idealul katharului era dispariția umanității prin sinucidere şi prin refuzul de a avea copii; căci katharii preferau căsătoriei desfrâul.

Ceremonia admiterii, convenia (convenientid) avea loc numai după o lungă ucenicie. Al doilea rit al inițierii, consolamenîum, prin care se dobândea treapta de „Desăvârşit", se efectua înaintea morții sau, dacă dorea credinciosul, mai devreme; dar în cazul acesta probele erau destul de severe. Consolamentum putea avea loc în casa unui credincios, sub şefia celui mai în vârstă dintre Desăvârşiți. Prima parte, servitium, consta din mărturisirea generală a păcatelor în fața adunării; în acest timp, Şeful avea înaintea sa Evanghelia deschisă13. Apoi, catehumenul primea ritualic un Pater noster şi, îngenunchind în fața şefului adunării, îi cerea să-1 binecuvânteze şi să se roage lui Dumnezeu pentru el, păcătosul. „Dumnezeu să te binecuvânteze, răspundea şeful adunării, să facă din tine un desăvârşit creştin şi să-ți dea un sfârşit bun!"

10 Numele — de la katharos, „curat" — se impune abia prin 1163.

11 Să adăugăm că, grație actelor proceselor inchizitoriale, concepțiile şi ceremoniile katharilor sunt mai bine cunoscute decât acelea ale bogomililor.

12 Ar li zadarnic să se insiste asupra divergențelor doctrinare; unii kathari negau divinitatea lui

Hristos; alții menționau Treimea în ceremoniile lor; în fine, alții admiteau între Dumnezeu şi lume o serie de eoni, fiecare dintre aceştia având esență divină etc. CI. S. Runciman. Le manicheisme medieval, pp. 134 sq.; Borst, Leş Cathares, pp. 124 sq.

13 Servitium nu conținea, în aparență, nici o afirmație eretică. „Numai două elemente arată că recitatorii profesează dualismul: energia cu care se vorbeşte despre păcatele cărnii şi această frază semnificativă: «să nu aibă nici o milă pentru carnea născută din putreziciune, ci să aibă milă pentru spiritul întemnițat»". S. Runciman, Le manicheisme medieval, p. 139.

într-un moment anume, Şeful îi cerea catehumenului să renunțe la Biserica Romei şi la crucea pe care preotul catolic i-a trasat-o pe frunte la botez. Recăderea în păcat după primirea conso-lamentum-u\ui atrăgea anularea ritualului. De aceea, unii Desăvârşiți practicau endura, lăsându-se deliberat să moară de foame14. Orice ceremonie sfârşea prin „pace", sărutarea între toți cei de față. Desăvârşiții — bărbați sau femei — se bucurau de un prestigiu superior celui de care aveau parte preoții catolici. Ei duceau o viață mai ascetică decât restul credincioşilor şi țineau trei lungi posturi anuale. Nu se ştie prea bine felul în care era rânduită Biserica kathară. Se ştie că fiecare episcop era asistat de \mfilius major şi \mfilius minor: când episcopul murea, îi succeda automat filius major. Asemănările cu liturghia romano-catolică nu erau o parodie; ele se explică prin tradiția liturgică a Bisericii creştine străvechi, de la origini până în secolul al V-lea15.

Ca să înțelegem mai bine succesul propagandei kathare şi, în general, al mişcărilor milena-riste care, destul de des, au ajuns eretice, trebuie să ținem seama de criza Bisericii romane şi, întâi de toate, de decăderea ierarhiei eclesiastice. Deschizând Conciliul al V-lea de la Latran, Inocențiu al III-lea vorbeşte despre episcopii care se dedau „plăcerilor cărnii", fără învățătură spirituală şi lipsiți de râvnă pastorală, „incapabili să proclame cuvântul lui Dumnezeu şi să cârmuiască poporul". Pe de altă parte, imoralitatea şi venalitatea clerului îndepărtau tot mai mult credincioşii. Numeroşi preoți se căsătoreau sau trăiau în concubinaj în văzul credincioşilor. Unii deschideau cârciumi ca să-şi poată întreține soțiile şi copiii. Pentru că trebuiau să-şi remunereze patronii, preoții taxau serviciile religioase suplimentare: căsătoriile, botezurile, maslurile şi slujbele pentru morți etc. Refuzul de a traduce Biblia16 (în Răsărit lucrurile stăteau altfel) făcea imposibilă orice instrucție religioasă; creştinismul nu era accesibil decât prin intermediul preoților şi călugărilor.

în primele decenii ale secolului al XH-lea, Sfântul Dominic (1170-1221) se străduieşte să combată erezia, dar fără succes. La cererea lui, Inocențiu al ni-lea întemeiază Ordinul Fraților Predicatori. Dar, la fel ca şi legații trimişi anterior de Papa, dominicanii nu au reuşit să frâneze avântul mişcării kathare. în 1204 are loc la Carcassona ultima dispută publică dintre teologii kathari şi catolici, în ianuarie 1205, Pietro de Castelmare, pe care Inocențiu al III-lea îl însărcinase să extermine erezia în sudul Franței, voia să renunțe la mandatul lui şi să se retragă la mănăstire. Dar Papa îi răspunde: „acțiunea se află mai presus decât contemplația".

în cele din urmă, în noiembrie 1207, Inocențiu al III-lea proclamă cruciada împotriva Albigenzilor, adresându-se mai ales seniorilor din nord, ducele de Bourgogne, conții de Bar, de Nevers, de Champagne şi de Blois. El îi încântă cu făgăduința că averile nobililor albigenzi le vor reveni în caz de izbândă. La rândul său, regele Franței e atras de posibilitatea de a-şi extinde

dominația spre sud. Primul război a ținut de la 1208-1209 până în 1229, dar el a trebuit să fie reluat şi s-a prelungit încă mulți ani. Abia spre 1330, Biserica kathară a Franței încetează să mai existe.

Sinistra „cruciadă împotriva Albigenzilor" e semnificativă din mai multe motive. Printr-o ironie a istoriei, ea a fost singura cruciadă victorioasă. Ea a avut urmări politice, culturale, religioase considerabile. De asemenea, a dus la unificarea şi extinderea regatului Franței, după cum a dus şi la ruinarea civilizației meridionale (în special, la distrugerea scrierilor lui Alienor şi, mai ales, a acelor „Cours d'Amour" care exaltau Femeia şi poezia trubadurilor (cf. § 269). în ce priveşte urmările de ordin religios, cea mai gravă a fost puterea crescândă şi tot mai

14 Vezi izvoarele rezumate şi analizate de S.Runciman, op, cit., pp. 139 sq. şi A.Borst, l^s Cat/iares, pp. 163 sq. '-^ S.Runciman, p. 147. Asupra cultului şi a anarhiei, vezi A. Borst, pp. 162-181.

16 Friedrich Heer explică prin acest refuz pierderea de către catolici a Africii de Nord, Angliei şi Germaniei; cf. The Medieval World, p. 200.

amenințătoare a Inchiziției. Instalată la Toulouse, în vremea războiului cu Albigenzii, Inchiziția obligă orice femeie de Ia 12 ani în sus şi orice bărbat trecut de vârsta de 14 ani să abjure erezia. Sinodul din Toulouse, în 1229, interzice posedarea Bibliei în latină sau în limba vernaculară; singurele texte tolerate erau Breviarul, Psalmii şi Cartea Orelor Fecioarei, toate în latină. Puținii albigenzi refugiați în Italia au sfârşit prin a fi descoperiți de agenții Inchiziției, căci, cu timpul, aceasta din urmă a reuşit să se instaleze în aproape toate țările Europei Occidentale şi Centrale. Adăugăm totuşi că războiul împotriva ereticilor a silit Biserica romano-catolică să întreprindă reforme grabnice şi a încurajat ordinele misionare dominican şi franciscan.

Modul în care au fost nimiciți Albigenzii constituie una din paginile cele mai negre din istoria Bisericii romane. Dar reacția catolică avea motive serioase. Ura împotriva vieții şi a trupului (de pildă, interzicerea căsătoriei, negarea învierii trupului etc.) şi dualismul absolut separau religia kathară atât de tradiția Vechiului Testament, cât şi de cea a creştinismului, în fapt, Albigenzii profesau o religie sui generis, de structură şi origine orientale.

Succesul fără asemănare al misionarilor kathari reprezintă prima pătrundere masivă a ideilor religioase orientale atât în mediul țărănesc, cât şi printre meseriaşi, clerici şi nobili. Va trebui aşteptat secolul XX pentru a asista la un fenomen similar, anume primirea entuziastă, aproape peste tot în Europa Occidentală, a unui milenarism de origine orientală.

295. Sfântul Francisc din Assisi

Secolele al XH-lea şi al XHI-lea au cunoscut o neobişnuită valorizare a sărăciei. Mişcări eretice precum humiliati, cea a valdensilor sau cea a katharilor, cea a beguinelor şi a begarzilor vedeau în sărăcie primul şi cel mai eficace instrument de realizare a idealului proclamat de lisus şi Apostoli. Ca să poată ține în frâu aceste mişcări, Papa a recunoscut la începutul secolului al XlII-lea cele două ordine de călugări cerşetori, dominicanii şi franciscanii, însă, aşa cum vom vedea, mistica sărăciei a suscitat la franciscani crize care au amenințat însăşi existența ordinului. Căci aici sărăcia absolută, ridicată la rangul de Madona Povertă, a fost exaltată chiar de întemeietorii

ordinului.
Născut în 1182, ca fiu al unui bogat negustor de stofe din Assisi, Francisc întreprinde în 1205 primul său pelerinaj la Roma şi, timp de o zi, este cerşetor în faţa bazilicii Sfântului Petru din Roma. în altă zi, sărută un bolnav de lepră, întors la Assisi, duce o viaţă ascetică timp de doi ani pe lângă o biserică. Francisc ajunge la înţelegerea adevăratei sale vocaţii, ascultând, în 1209, faimosul pasaj din Evanghelia după Matei: „Tămăduiţi pe cei neputincioşi, curăţaţi pe cei leproşi. [...] Să nu aveţi nici aur, nici arginţi..."17. De atunci, el urmează ad litteram aceste cuvinte adresate de lisus Apostolilor. Câţiva discipoli i se alătură şi Francisc redactează o Regulă destul de scurtă şi sumară, în 1210, merge din nou la Roma ca să ceară încuviinţarea lui Inocenţiu al III-lea. Papa acceptă, cu condiţia ca Francisc să devină şeful unui ordin minor (de unde numele de Fraţii Minoriţi dat franciscanilor). Călugării se împrăştie şi predică de-a lungul Italiei, adunându-se, o dată pe an, de Rusalii, în 1217, Francisc îl cunoaşte la Florenţa pe cardinalul Ugolino; mare admirator al apostolatului lui Francisc, cardinalul devine prietenul şi ocrotitorul ordinului, în anul următor, // Poverello îl întâlneşte pe Dominic, care îi propune contopirea celor două ordine, dar Francisc refuză.
17 „Tămăduiţi pe cei neputincioşi, înviaţi pe cei morţi, curăţaţi pe cei leproşi, pe demoni scoaleţi-i; în dar aţi luat, în dar să daţi. Să nu aveţi nici aur, nici arginţi, nici bani în cingătorile voastre; nici traistă pe drum, nici două haine, nici încălţăminte, nici toiag; căci vrednic este lucrătorul de hrana sa" (Matei, 10:8-10).
587
Mişcările religioase din Europa
La întâlnirea din 1219, Ugolino, urmând sugestia unor călugări mai cultivaţi, cere modificarea Regulii, însă fără succes, în acest timp, misionari franciscani încep să predice în străinătate, însoţit de unsprezece fraţi ai ordinului, Francisc debarcă în Ţara Sfântă şi, hotărându-se să predice înaintea Sultanului, trece în tabăra musulmană, unde se bucură de o bună primire. Dar, la puţin timp după aceea, înştiinţat că cei doi vicari pe care îi desemnase au modificat Regula ordinului şi au dobândit pentru aceasta recunoaşterea Papei, Francisc se reîntoarce în Italia. El află că unii Fraţi Minoriţi au fost acuzaţi de erezie în Franţa, în Germania şi în Ungaria; aceasta îl determină să accepte patronajul oficial al Papei. De acum înainte, comunitatea liberă a călugărilor devine un ordin regulat, sub jurisdicţia Dreptului Canonic. O nouă Regula este autorizată de Honorius al IlI-lea în 1223 şi Francisc renunţă la conducerea ordinului său. Anul următor se retrage la Verona. Acolo primeşte stigmatele. Foarte bolnav, aproape orb, el reuşeşte să compună celebrele Laude al Sole, Avertismentele adresate Fraţilor şi Testamentul.
în emoţionantul text al acestuia din urmă, Francisc se străduieşte, pentru ultima oară, să apere adevărata vocaţie a ordinului întemeiat de el. El îşi mărturiseşte dragostea pentru munca fizică şi le cere Fraţilor să lucreze, iar atunci când nu primesc plată pentru lucrul lor să se „aşeze" la masa Domnului, cerşind din poartă în poartă. El prescrie celor din ordin să nu primească, „sub nici un cuvânt, nici biserici, nici case, nimic din ce s-ar construi pentru ei, dacă nu e conform sfintei sărăcii ce ne-am făgăduit prin Regula ordinului; să folosim toate acestea ca nişte oaspeţi, străini şi călători. Interzic solemn tuturor Fraţilor, oriunde s-ar afla, de a îndrăzni să ceară vreo scrisoare de la curtea papală de la Roma, ei înşişi sau prin intermediar, către vreo biserică sau alt loc, pentru

propovăduire sau din pricina vreunei persecuții corporale"18.
Francisc a murit în 1226 şi la nici un an după moarte a fost canonizat de prietenul său, cardinalul Ugolino, devenit papa Grigore al IX-lea. Era, desigur, cea mai bună soluție pentru a ataşa Ordinul Franciscan Bisericii. Dar dificultățile n-au fost eliminate. Primele biografii ale Sfântului Francisc îl prezentau ca pe un trimis al lui Dumnezeu ca să reformeze Biserica. Unii Frați Minoriți recunoşteau în patronul lor pe reprezentantul celei de a Treia Vârste, anunțată de Gioacchino da Fiore19 (cf. § 271). Povestirile populare, colecționate şi difuzate de franciscanii secolului al XlII-lea şi publicate în secolul al XlV-lea sub titlul de Fioretti, îl comparau pe Francisc şi pe ucenicii săi cu lisus şi Apostolii. Deşi Grigore al IX-lea îl admira sincer pe Francisc, el n-a acceptat Testamentul său şi a ratificat Regula din 1223. Opoziția venea mai ales de la „practicanți" şi, mai târziu, de la Spirituali, care insistau asupra necesității de a păstra sărăcia absolută, într-o serie de bule papale, Grigore al IX-lea şi succesorii lui s-au străduit să demonstreze că nu e vorba de „stăpânirea", ci de folosința caselor şi a altor bunuri. loan din Parma, Superiorul-General al ordinului de la 1247 la 1257, a încercat să păstreze moştenirea Sfântului Francisc, evitând în acelaşi timp conflictul deschis cu Papa, dar intransigența Spiritualilor i-au zădărnicit eforturile. Din fericire, loan din Parma a fost înlocuit cu Bonaventura, care pe bună dreptate este socotit al doilea întemeietor al ordinului. Dar polemica privind sărăcia absolută a continuat în timpul vieții şi după moartea (1274) lui Bonaventura. Controversa s-a închis abia după 1320.
Evident, triumful Bisericii a atenuat fervoarea originară a ordinului şi a descurajat speranța unei reforme prin întoarcerea la austeritatea Apostolilor. Dar, grație acestor compromisuri, Ordinul Franciscan a reuşit să supraviețuiască. Este adevărat că singurul model exemplar era viața de toate zilele a lui lisus, a Apostolilor şi a Sfântului Francisc; adică un model de sărăcie,

18 Traducere de Ivan Gobry, Saint Franțois d'Assise, p. 139.

19 Ve/i excelenta expunere a lui Steven Ozment, The Age of Reforme, pp. 110 sq., cu o bibliografie recentă.

milă şi muncă. Totuşi, pentru călugări, prima şi cea mai grea sarcină rămânea supunerea față de marele magistru al Ordinului.

296. Sfântul Bonaventura şi teologia mistică

Născut în 1217 lângă Orvieto, Bonaventura a studiat teologia la Paris, unde a predat începând din 1253. în 1257, într-unul din momentele cele mai critice ale Ordinului Franciscan, a fost ales Superior-General al ordinului. Bonaventura s-a străduit să împace cele două poziții extreme din sânul ordinului, recunoscând necesitatea — pe lângă sărăcie şi lucrul cu brațele — studiului şi a meditației. El a alcătuit şi o biografie mai moderată a Sfântului Francisc (Legenda major, 1263); trei ani mai târziu ea a fost recunoscută oficial drept singura biografie autorizată.
în timpul cât a predat la Paris, Bonaventura a redactat un Comentariu al Sentințelor (lui Petru Lombardul), un Breliloquium şi Quaestiones Disputaîae. După o scurtă retragere la Veraa, în 1259, el îşi scrie capodopera Itinerarium mentis in Deum20. Cu un an înaintea morții, survenită în 1274, Bonaventura a fost numit episcop-cardinal de Albano. Canonizat de Sixtus al IV-lea, în 1482, el a fost numit Doctor Seraphicus de Biserică, prin papa Sixtus al V-lea, în 1588.

începe azi să se recunoască faptul că sinteza teologică a lui Bonaventura este cea mai completă din tot Evul Mediu. Bonaventura s-a străduit să îmbine pe Platon şi Aristotel şi Părinţii de limbă greacă, (Pseudo-) Dionisie şi Francisc din Assisi21. în timp ce Toma din Aquino şi-a construit sistemul pe temelii aristotelice, Bonaventura păstrează tradiţia augustiniană a neoplatonismului medieval. Dar semnificaţia profundă a teologiei lui a fost eclipsată, în decursul Evului Mediu, ca urmare a succesului sintezei tomist-aristotelice (şi acest lucru s-a repetat în vremile moderne, prin triumfătoarea apariţie a neotomismului).

Un cercetător contemporan, Ewert H.Cousins, vede în conceptul de coincidentia opposi-torum cheia de boltă a gândirii bonaventuriene22. Evident, este vorba de o concepţie atestată, într-o formă mai mult sau mai puţin explicită, în întreaga istorie a religiilor. Ea este evidentă în monoteismul biblic: Dumnezeu este infinit şi personal, transcendent şi activ în istorie, etern şi prezent în durată etc. Aceste contrarii sunt şi mai izbitoare în persoana lui lisus Hristos. Dar Bonaventura elaborează şi organizează un sistem de coincidentia oppositorum, luând ca model Trinitatea, în care Persoana a Treia reprezintă principiul mediator şi unificator.

Capodopera lui Bonaventura este, fără îndoială, Itinerarium mentis in Deum. De astă dată, autorul foloseşte un simbol universal răspândit, pe care îl întâlnim de la începuturile teologiei mistice creştine, şi anume simbolul Scării2^. Lumea este o scară pe care noi urcăm spre Dumnezeu, scrie Bonaventura. în ea găsim urmele lui Dumnezeu. Unele sunt materiale, altele spirituale, unele temporale, altele eterne, unele în afară de noi, altele în noi. Ca să ajungem să înţelegem Primul Principiu, pe Dumnezeu, care e desăvârşirea spirituală şi eternă şi este deasupra noastră, noi trebuie să străbatem urmele lui Dumnezeu, care sunt materiale şi temporale şi în afara noastră. Noi apucăm astfel pe calea care duce la Dumnezeu. Trebuie apoi să pătrundem în propriul nostru spirit, unde imaginea spirituală şi eternă a lui Dumnezeu este

20 „în timp ce meditam la ascensiunile sufletului către Dumnezeu, îmi aminteam, între allele, minunea întâmplată în acest loc Sfanţului Francisc: viziunea serafimului în formă de cruce înaripată. Am realizat numaidecât că această vedenie reprezenta extazul preafericitului părinte şi arăta itinerarul de urmat pentru a ajunge la el" (Prologul, traducere de H. Dumery).

21 Vezi Ewert H. Cousins, Bonaventiire andthe Coincidence ofopposites, pp. 4 sq., si referinţele bibliografice, pp. 229 sq.

22 Op. cit., passim. Ci. mai ales cap. I, III, V şi VII.

23 Documentaţia comparativă în MEliade, Le Chamanisme (ediţia a 2-a), pp. 378 sq.; cu privire la „Scara Raiului" în tradiţia creştină, vezi Dom Anselme Stolz, Theologie de la Mystique, pp. 117-145; despre Scara la misticii musulmani si evrei, vezi Alexander Altmann, „The Ladder of Asccnsion".

prezentă înăuntrul nostru. Aici, pătrundem în adevărul lui Dumnezeu, în cele din urma, trebuie să trecem în ceea ce este etern, desăvârşit spiritual şi mai presus de noi24. Atunci abia, îl aflăm pe Dumnezeu ca Unitate (adică Unul de dincolo de Timp) şi Treime.

în primele patru capitole din Itinerarium sunt prezentate meditaţiile având ca suport oglindirea lui Dumnezeu în lumea materială şi în suflet, precum şi cele asupra apropierii de Dumnezeu.

Următoarele două capitole sunt consacrate contemplării lui Dumnezeu ca Fiinţă (cap. V) şi ca Bine (cap. VI). în sfârşit, în capitolul al VII-lea si ultimul, sufletul este cuprins de extaza mistică şi, o dată cu Hristos răstignit, trece de la moarte la viaţă. Să subliniem îndrăzneaţă valorizare a extazului la Bonaventura. Spre deosebire de experienţa mistică a lui Bernard de Clairvaux, dominată de simbolismul iubirii conjugale, pentru Bonaventura unio mystica este o moarte cu Hristos şi, împreună cu El, reunirea cu Dumnezeu-Tatăl.

Pe de altă parte, ca bun franciscan, Bonaventura încurajează cunoaşterea precisă şi riguroasă a Naturii, înţelepciunea lui Dumnezeu se revelă în realităţile cosmice; cu cât se studiază mai profund fiecare lucru, cu atât se pătrunde în individualitatea lui şi este înţeles mai bine ca fiinţă exemplară aşezată în spiritul lui Dumnezeu (Itinerarium, cap. II, secţiunile 4 sq.). Unii autori au văzut în interesul franciscanilor pentru Natură unul din izvoarele avântului ştiinţelor empirice, de exemplu, descoperirile lui Roger Bacon (cea 1214-1292) şi ale discipolilor lui Ockham. S-ar putea compara această solidaritate —- apărată de Bonaventura — dintre experienţa mistică si studiul Naturii cu rolul hotărâtor al daoismului în avântul ştiinţelor empirice din China (§134).

297. Sfântul Toma din Aquino şi scolastica

în general, prin „scolastică" sunt desemnate diversele sisteme teologice vizând acordul între revelaţie şi raţiune, între credinţă si înţelegerea intelectuală. Anselm de Canterbury (1033-1109) reluase formula Sfântului Augustin: „Cred ca să pot înţelege". Cu alte cuvinte, raţiunea îşi începe misiunea plecând de la articolele de credinţă. Cel ce elaborează însă structura specifică a filosofici scolastice este Petru Lombardul (cea 1100-1160) în tratatul său Cele patru cărţi de înţelepciune, în formă de întrebări, analize şi răspunsuri, teologul scolastic trebuie să prezinte si să discute chestiunile următoare: Dumnezeu, Creaţia, întruparea, Răscumpărarea şi Tainele.

în secolul al XU-lea, operele lui Aristotel şi ale marilor filosofi arabi şi evrei (mai ales Averroes, Avicenna, Maimonide) devin parţial accesibile prin traduceri latine. Aceste descoperiri pun într-o nouă perspectivă raporturile dintre raţiune şi credinţă. După Aristotel, domeniul raţiunii este absolut independent. Albertus Magnus (Albert de Bollstadt, 1206 sau 1207-1280), unul din spiritele cele mai universale din Evul Mediu, a acceptat cu entuziasm recucerirea „în favoarea raţiunii a drepturilor pe care ea însăşi le-a lăsat să cadă în uitare"25, în schimb, o atare doctrină nu putea decât să-i indigneze pe teologii tradiţionalişti: ei îi acuzau pe scolastici că au sacrificat religia filosofici, pe Hristos lui Aristotel.

24 îtinerarium, cap. I, secţiunea a 2-a; vezi şi cap, VI. Cf. comentariul lui E. Cousins, op. cil., pp. 69-97. Adăugăm că aceste trei etape ale ascensiunii către Dumnezeu — în afara, înăuntru, în sus de noi înşine — comportă fiecare două faze, pe care le-am putea numi imanentă şi transcendentă. Este vorba deci de şase etape, simbolizate de cele şase aripi ale serafimului care, îmbrăţişându-l pe Sfântul Francisc, i-a dat stigmatele.

25 Elienne Gilson, La philoxophie au Moyen Âge, p. 507. „Dacă nota esenţială a gândirii moderne constă în deosebirea între ceea ce este şi ceea ce nu este demonstrabil, atunci filosofia modernă s-a întemeiat în secolul al XHI-lea şi, limitându-se pe sine prin Albertus Magnus, ea a luat cunoştinţă de valoarea şi drepturile sale" (ibid., p. 508).

Gândirea Jui AJbertus Magnus a fost sistematic aprofundată de discipolul său Toma din Aquino (1224-1274)26. Toma este teolog şi filosof deopotrivă; pentru ei problema centrală este mereu aceeaşi: Fiinţa, adică Dumnezeu. Toma deosebeşte radical Natura şi Graţia, domeniul raţiunii de cel al credinţei: totuşi această distincţie implică acordul lor. Existenţa lui Dumnezeu devine evidentă de îndată ce omul îşi dă osteneala să reflecteze asupra lumii aşa cum o cunoaşte. De pildă, într-un chip sau în altul, această lume este în mişcare; orice mişcare trebuie să aibă o cauză, dar această cauză este rezultatul alteia; totuşi seria nu poate fi infinită şi trebuie admisă intervenţia unui prim motor, care nu este altul decât Dumnezeu. Acest argument este primul dintr-o serie de cinci, numite de Toma „cele cinci căi". Raţionamentul e mereu acelaşi: plecând de la o realitate evidentă se ajunge la Dumnezeu. (Orice cauză eficientă presupune o alta, şi urcând seria cauzelor se ajunge la prima, la Dumnezeu.)
Fiind simplu şi infinit, Dumnezeu astfel descoperit de raţiune depăşeşte limbajul omenesc. Dumnezeu este actul pur de a exista (ipsum esse), deci el este infinit, imuabil şi etern. Demonstrând existenţa sa prin principiul cauzalităţii, se ajunge totodată la concluzia că Dumnezeu este Creatorul Lumii. El a creat toate, liber, fără vreo necesitate. Dar, după Toma din Aquino, raţiunea umană nu poate demonstra dacă lumea a existat dintotdeauna sau dacă, dimpotrivă, creaţia a avut loc în timp. Credinţa, întemeiată pe revelaţiile lui Dumnezeu, ne cere să credem că Lumea are un început în timp. E vorba de un adevăr revelat, precum celelalte articole de credinţă (păcatul originar, Sfânta Treime, întruparea lui Dumnezeu în lisus Hristos etc.), obiect, aşadar, al teologiei, nu al filosofici.
Orice cunoaştere implică conceptul central de fiinţă, altfel spus, posesia sau prezenţa realităţii ce se vrea a se cunoaşte. Omul a fost creat ca să se bucure de cunoaşterea deplină a Jui Dumnezeu, dar, ca urmare a păcatului originar, el nu mai este în stare să atingă această cunoaştere fără ajutorul graţiei. Credinţa, ajutată de graţie, permite omului să primească cunoaşterea lui Dumnezeu, aşa cum i s-a revelat de-a lungul istoriei sfinte.
„în ciuda rezistenţelor pe care le-a întâlnit, doctrina Sfântului Toma i-a câştigat de îndată pe discipoli, nu numai înăuntrul Ordinului Dominican, ci şi în alte medii savante şi religioase [...]. Reforma tomistă afecta întregul câmp al teologiei şi filosofici; nu există măcar o singură problemă ridicată de aceste domenii în care istoria să nu-i poată consemna influenţa şi zări urma, dar ea pare să fi acţionat în mod cu totul particular asupra problemelor fundamentale ale ontologiei, a căror soluţionare determină modul de a rezolva toate celelalte probleme"27. Pentru Etienne Gilson, marele merit al Sfântului Toma este acela de a fi evitat atât „teologismul" — pentru care credinţa îşi este suficientă sieşi —, cât şi raţionalismul. Şi, după acelaşi autor, declinul scolasticii a început o dată cu condamnările anumitor teze ale lui Aristotel (mai ales ale comentatorilor săi arabi) de către episcopul din Paris, Etienne Tempier, în 1270 şi 127728. De atunci încoace, solidaritatea structurală dintre teologie şi filosofic e grav compromisă. Criticile lui Duns Scotus (cea 1285-1308) şi William din Ockham (cea 1285-1347) au contribuit
26 Viaţa lui Toma din Aquino a fost destul de scurtă şi lipsită de evenimente dramatice. Născut lângă Agni, spre sfârşitul anului 1224 sau la începutul lui 1225, el îmbracă sutana dominicană în 1244 şi în anul următor pleacă la Paris ca să studieze sub îndrumarea lui Albertus Magnus. Licenţiat în teologie în 1256, Toma predă la Paris (1256-1259) si apoi în mai multe oraşe din

Italia. Revine la Paris în 1269, dar îl părăseşte iarăşi în 1272 şi predă la Neapole în 1273. Chemat de Gngore al X-lea la al If-lea sinod general de la Lyon, Toma porneşte în ianuarie 1274, însă bolnav se opreşte la Fossanova, unde moare Ia 7 martie. Din numeroasele sale scrieri, cele mai celebre, în care Toma din Aquino îşi dă măsura întregului geniu, sunt Summa Theologiae şi Summa contra gentes.
21 fi. Gilson, Laphilosophie au Moyen Âge, p. 541
2ii Vezi discutarea acestor condamnări, ibid., pp. 58 sq. Un mare număr de teze erau averroiste; altele se referă la învățătura Jui Toma.
591
Mişcările religioase din Europa
la ruinarea sintezei lomiste. în sfârşit, distanța, care s-a agravat mereu, dintre teologie şi folosofie anticipează separarea, evidentă în societățile moderne, dintre sacru şi profan29.
Am adăuga că interpretarea lui E. Gilson nu mai este acceptată în întregime. Toma din Aquino n-a fost singurul scolastic medieval de geniu, în secolele al Xlll-lea şi al XlV-lea, alți gânditori — în primul rând Scotus şi Ockham — s-au bucurat de un prestigiu egal, dacă nu chiar superior. Dar importanța tomismului constă în faptul de a fi fost proclamat, în secolul al XlX-lea, teologie oficială a Bisericii romane, în plus, renaşterea neotomismului în primul sfert al secolului XX constituie un moment semnificativ în istoria culturii occidentale.
Duns Scotus, supranumit doctor subtilis, a criticat sistemul lui Toma, atacându-1 la temelie, adică negând importanța acordată rațiunii. Pentru Duns Scotus, cu excepția identității lui Dumnezeu cu Cauza Primă, descoperită pe calea raționamentului logic, orice cunoaştere religioasă este dată de credință.
Ockham, doctor plusquam subtilis, merge mult mai departe în critica teologiilor raționaliste. Deoarece omul nu poate cunoaşte decât faptele particulare observate, legile logicii şi ale revelației divine, orice metafizică este imposibilă. Ockham neagă categoric existența „universaliilor": este vorba de construcții mentale fără realitate autonomă, întrucât Dumnezeu nu poate fi cunoscut intuitiv şi deoarece rațiunea este incapabilă să-i demonstreze existența, omul trebuie să se mulțumească cu ceea ce îl învață credința şi revelația30.
Originalitatea şi profunzimea gândirii religioase a lui Ockham se lasă descifrată mai ales în concepția sa despre Dumnezeu, întrucât Dumnezeu este absolut liber şi omnipotent, el poate face totul, inclusiv să se contrazică pe sine însuşi; el poate, de pildă, să mântuiască un răufăcător şi să condamne un sfânt. Libertatea lui Dumnezeu nu trebuie restrânsă la limitele rațiunii, imaginației sau limbajului omenesc. Un articol de credință ne învață că Dumnezeu şi-a asumat natura umană; dar el ar fi putut tot atât de bine să se manifeste sub formă (adică având natură) de asin, piatră ori lemn31.
Aceste paradoxale ilustrări ale naturii divine nu au stimulat imaginația teologică a secolelor ulterioare. Totuşi, începând din secolul al XVIII-lea — adică după descoperirea „primitivilor" —, teologia lui Ockham ar fi permis o înțelegere mai adecvată a ceea ce s-a numit „idolatria sălbaticilor". Căci sacrul se manifestă sub indiferent ce formă, chiar şi sub formă aberantă, în perspectiva deschisă de Ockham, gândirea teologică ar fi putut să justifice hierofaniile atestate peste tot în religiile arhaice şi tradiționale; într-adevăr, se ştie acum că primitivul nu adoră

obiectele naturale (pietre, arbori, izvoare etc.), ci forțele supranaturale care se „întrupează" în aceste obiecte.

298. Meister Eckhart: de Ia Dumnezeu la Deitate

Născut în 1260, Eckhart a studiat la dominicanii din Koln şi Paris. El a fost profesor, predicator şi administrator la Paris (l 311-1313), Strasbourg (1313-1323) şi Koln (1323-1327). în ultimele două oraşe, el predică şi îndrumă călugării şi beguinele. între numeroasele-i opere,

29 Cf. Steven O/.ment, The Age of Reform, p. 16.

M După E. Gilson, „studierea lui Ockham permite să constatăm un fapt istoric de importanță capitală, ignorat în mod constant, şi anume că critica internă dusă împotriva teologiei de ceea ce se numeşte, cu un termen destul de vag, filosofia scolastică a ruinat teologia cu rnult înainte ca filosofia zisă modernă să se fi putut constitui" (op. cit., p. 640).

31 Est articulus fidei quod Deus assupsit natura/n humanam. Non includit contradictionem. Dens ussumere naturam asinam. Pari ratione potent as.sumere lapidem aut lignum. Vezi discutarea acestei teze în al nostru Trăite d'histoire des religions, § 9.

cele mai importante sunt Comentariul la Sentințele lui Petru Lombardul, Opus tripartitum, o Summa Theologiae, de mari dimensiuni, din păcate, în mare parte pierdută, în schimb, s-au păstrat numeroase din scrierile sale în germană, cuprinzând Instrucțiuni spirituale, câteva tratate şi multe predici. Dar autenticitatea unora din aceste predici nu e sigură.

Meister Eckhart este un autor original, profund şi greu de înțeles32. El e considerat, pe bună dreptate, drept cel mai important teolog al misticii occidentale. Deşi urmează tradițiile, el inaugurează o nouă epocă în istoria misticismului creştin. Amintim ca din secolul al IV-lea până în secolul al Xll-lea practica contemplativă implica abandonarea lumii, adică viața monahală, în pustietate sau în singurătatea mănăstirilor călugării încercau să se apropie de Dumnezeu şi să se bucure de prezența divină. Această intimitate cu Dumnezeu echivala cu o reîntoarcere în Paradis; contemplativul realiza întrucâtva condiția adamică, de dinaintea căderii în păcat.

în ceea ce poate fi considerat drept primul exemplu de experiență mistică creştină, Sfântul Pavel se referă la extazul înălțării sale până în al treilea Cer: „Şi-1 ştiu pe un astfel de om — fie în trup, fie în afară de trup, nu ştiu, Dumnezeu ştie — că a fost răpit în Rai şi a auzit cuvinte de nespus, pe care nu se cuvine omului să le grăiască" (77 Corinteni, 12 : 2-4). Nostalgia Paradisului se face astfel simțită de la începuturile creştinismului, în timpul rugăciunii, credinciosul se întoarce cu fața spre Răsărit, acolo unde se aflase la începuturile Lumii Paradisul terestru. Simbolismul paradisiac se recunoaşte si în orientarea bisericilor şi în grădinile mănăstirilor. Vechii Părinți ai monahismului (iar, mai târziu, un Francisc din Assisi) erau ascultați de animalele sălbatice; or, primul sindrom al restaurării vieții paradisiace este chiar recâştigarea puterii de a stăpâni fiarele33.

în teologia mistică a lui Evagrie din Pont (secolul IV), creştinul desăvârşit era călugărul; el constituia modelul de om care şi-a regăsit originile. Scopul ultim al contemplativului solitar era unirea cu Dumnezeu, însă, aşa cum precizează, între alții, Sfântul Bernard, „Dumnezeu şi omul sunt despărțiți unul de celălalt. Fiecare are pentru sine voință şi substanță proprie. O atare unire

presupune o comuniune între voinţele lor şi un acord în iubire"34.
Această valorizare aproape materială a unei unio mystica este din plin atestată în întreaga istorie a misticii, şi nu doar în cea creştină. Trebuie să spunem că ea îi e complet străină lui Meister Eckhart. Faptul e cu atât mai semnificativ cu cât, în predicile lui, dominicanul se adresa nu numai călugărilor şi celor din ordinele religioase, ci şi masei de credincioşi în ansamblu, în secolul al Xll-lea, desăvârşirea spirituală nu mai era căutată exclusiv în mănăstiri. S-a vorbit despre „democratizarea" şi despre „secularizarea" experienţei mistice, fenomene ce caracterizează epoca de la 1200 până la 1600. Meister Eckhart este prin excelenţă teologul acestei noi etape din istoria misticismului creştin; el proclamă şi justifică teologic posibilitatea de a reintegra identitatea teologică cu Dumnezeu, continuând să rămâi în lume35. Pentru el, de asemenea, experienţa mistică implică „întoarcerea la origine"; dar o origine care precede Facerea Lumii si a Iui Adam.
Meister Eckhart elaborează această îndrăzneaţă teologie prin intermediul unei distincţii pe care o face în ceea ce priveşte însăşi fiinţa divinităţii. Prin vocabula „Dumnezeu" (Gotf) el îl desemnează pe Dumnezeu Atotfăcătorul, iar ca sa indice esenţa divină el foloseşte termenul de „deitate" (Gottheit). Gottheit este Grund-ul, principiul şi matricea lui Dumnezeu. Evident,

32 De altfel, de-abia în zilele noastre, operele sale, în latină şi în vernaculară, sunt pe punctul de a fi cum trebuie editate.

33 Cf. M.Eliade, Mythes, reves et mysteres, pp. 90 sq.; Dom Anselme Stolz, Theologie de la mystique, pp. 18 sq. şi passim.

34 Sermones in Cantica Canticorum, nr.70, în Pair. Lat., voi. 183, pp. 1126.

35 Această concepţie poate fi comparată cu mesajul conţinut în lihagavad-Gltă (cf.§§ 193-194).

nu este vorba de o anterioritate sau de o modificare ontologică ce ar avea loc în timp, ca urmare a Creaţiei. Dar, din cauza ambiguităţii şi limitelor limbajului, o asemenea distincţie putea da loc la neînţelegeri supărătoare, într-una din predicile lui, Meister Eckhart afirmă: „Dumnezeu şi deitatea sunt tot atât de deosebite între ele pe cât de deosebit este cerul de pământ [...]. Dumnezeu acţionează, deitatea nu acţionează, ea nu are de ce acţiona [...J. Dumneueu şi deitatea se deosebesc prin acţiune şi nonacţiune"36. Dionisie (Pseudo-)Areopagitul (cf. § 257) îl definise pe Dumnezeu drept „neantul pur". Eckhart continuă şi dezvoltă această teologie negativă: „Dumnezeu e fără nume căci nimeni nu poate afirma sau înţelege ceva despre el [...]. Dacă spun, aşadar: Dumnezeu este bun, acest lucru nu este adevărat; eu sunt bun, Dumnezeu nu e bun [...]. Dacă mai zic: Dumnezeu este înţelept, aceasta nu este adevărat; eu sunt mai înţelept decât El. Dacă mai zic: Dumnezeu este o fiinţă, nici acest lucru nu e adevărat: El este o fiinţă deasupra fiinţei şi o negaţie supraesenţială"37. Pe de altă parte, Eckhart insistă asupra faptului că omul este „dintr-un neam şi o înrudire cu Dumnezeu", el îl îndeamnă pe omul credincios să atingă principiul divin (Gottheit) de dincolo de Dumnezeul trinitar. Căci, prin însăşi natura sa, Grund-u\ sufletului nu primeşte altceva decât Fiinţa Divină, în mod direct şi nemijlocit. Dumnezeu în totalitatea Sa penetrează sufletul omului. Eckhart vede în experienţa mistică nu o unio mystica, aşa cum o exaltau sfântul Bernard şi alţi iluştri autori, ci o reîntoarcere la deitatea nonmanifestată (Gottheit}; atunci cel credincios descoperă identitatea sa ontologică cu Grund-\A divin: „Când

eram la început, nu aveam Dumnezeu şi eram pur şi simplu eu însumi [...]. Eram ființă pură şi mă autocunoşteam prin adevărul divin [...]. Eu sunt cauza primă atât a ființei mele eterne, cât şi a ființei mele temporale [...]. Din cauza naşterii mele eterne nu voi muri niciodată [...]. Am fost propria mea cauză şi cauza tuturor lucrurilor"38.
Pentru Meister Eckhart, această stare primordială de dinaintea Creației va fi şi aceea a sfârşitului; experiența mistică anticipează reintegrarea sufletului în deitatea nondiferențiată. Totuşi, nu e vorba de panteism, nici de un monism de tip vedantin. Eckhart compară unirea cu Dumnezeu cu o picătură de apă ce, căzând în ocean, se identifică cu el; dar oceanul nu se identifică cu picătura de apă. „Tot aşa, sufletul devine divin, dar Dumnezeu nu devine suflet", însă, în uniunea mistică, „sufletul este în Dumnezeu, aşa cum Dumnezeu este în El însuşi"39.
Deşi a ținut seama de deosebirea dintre suflet şi Dumnezeu, Eckhart a avut marele merit de a arăta că această deosebire nu este definitivă. Pentru el, vocația predestinată a omului este de a fi în Dumnezeu şi nu de a trăi în lume ca făptură a lui Dumnezeu. Căci omul real — adică sufletul — este veşnic; mântuirea omului începe cu retragerea sa din Timp40. Eckhart nu încetează să elogieze „detaşarea" (Abgescheidenheit), practică religioasă absolut necesară spre a-1 regăsi pe Dumnezeu41. Mântuirea este o operație ontologică pe care o face posibilă
36 Traducere de Jeanne Ancele t- Hustache, Maître Eckhart, p.55. Numeroase texte subliniază totuşi identitatea absolută între Dumnezeu trinitar si Gottheit. Vezi referințele în Bernard McGinn, „Theological Summary" (în Meister Eckhart; the Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defence, traducere de Edmund Colledge şi B.McGinn), p. 36, n. 71-72. Cf. ibid., p. 38,n. 81 .despre interpretarea eckhartianăa Tatălui ca unum, creându-1 pe Fiu ca verum si, împreună, zămislind Duhul Sfânt ca honuin, interpretare întemeiată pe învățătura Sfântului Augustin.
37 Traducere de Jeanne Ancelct-Hustache, Maître Eckhart, p. 55. Totuşi, Eckhart precizează într-o altă predică: „Când am spus că Dumnezeu nu e o ființă si că e mai presus de ființă nu i-am contestat ființa, dimpotrivă, i-am atribuit o ființă mai înaltă" (ibid.).
38 Text citat de Franz Piei f fer si tradus de Steven Ozment, The Age of Re f or m, p. 128.
39 Text editat de Josef Quint (Deutsche Predigten undTraktate),nr. 55, p. 410 şi tradus de S. Ozment, op. cit., p. 131; vezi şi referințele citate de B. McGinn, op. cit., pp. 45 sq.
40 Timpul este, după Eckhart, cel mai mare obstacol în calea apropierii de Dumnezeu, şi nu numai Timpul, ci şi „lucrurile temporale, afecțiunile temporale, chiar şi mireasma Timpului"; cf. textul tradus de C. si B. Evans, Meister Eckhart, I, 237.
41 în tratatul său despre detaşare, Eckhart consideră această practică drept superioară chiar umilinței sau milosteniei; cf. On detachment (traducerea Edmund Colledge), pp. 285-287. Dar el precizează că milostenia este una din căile ce duc la detaşare (ibid., p. 292).
De la Mahomed la epoca Reformelor
594
adevărata cunoaştere. Omul este mântuit în măsura în care îşi descoperă ființa sa proprie; dar el însuşi nu îşi poate atinge ființa proprie, înainte de a-1 cunoaşte pe Dumnezeu, izvorul oricărei ființe42. Experiența religioasă fundamentală care asigură mântuirea constă în naşterea Logosului în sufletul credinciosului. Deoarece Tatăl îl naşte pe Fiul în eternitate, şi deoarece Grund-u\

Tatălui este acelaşi cu al sufletului, Dumnezeu îl naşte pe Fiul în Gmnd-u\ sufletului. Sau: „El mă naşte pe mine, fiul său, (care este) însuşi Fiul". „El mă naşte nu numai pe mine, Fiul său, ci mă naşte pe mine ca pe El însuşi (Le. ca pe Tatăl) şi pe El însuşi ca pe mine."43
Nimic nu i-a iritat mai mult pe adversarii lui Eckhart ca teza sa privind naşterea Fiului în inima credinciosului, doctrină implicând identitatea creştinului „bun şi drept" cu Hristos. E adevărat că analogiile dominicanului nu erau mereu fericite. La sfârşitul Predicii a şasea, Eckhart vorbeşte despre omul cu desăvârşire transformat în Hristos, aşa cum pâinea sacramentală se transformă în trupul lui Dumnezeu. „Eu sunt cu desăvârşire transformat în EL El îşi creează Fiinţa Sa în mine, aceeaşi fiinţă şi nu ceva asemănător."44 Dar în Apologia sa precizează că vorbeşte in quantum („ca presupunând că"), adică în sens formal şi abstract45.
Importanţa hotărâtoare acordată de Eckhart detaşării (Ab^escheidenheit) de tot ce nu este Dumnezeu (i.e. Gottheit), pe scurt, neîncrederea sa faţă de operele temporale, diminua în ochii unora actualitatea şi eficacitatea teologiei sale mistice. El a fost acuzat pe nedrept de lipsă de interes faţă de viaţa sacramentară a Bisericii şi faţă de întâmplările istorici mântuirii. Este adevărat că dominicanul nu insista asupra rolului lui Dumnezeu în istorie, nici asupra întrupării lui Dumnezeu în Timp. în schimb, el elogia pe cel care îşi întrerupea contemplaţia ca să dea o strachină de supă unui bolnav şi repeta că Dumnezeu putea fi întâlnit la fel de bine pe stradă ca şi în biserică. Pe de o parte, obiectivul final al contemplării, după Eckhart, adică întoarcerea la deitatea nondiferenţiată, nu-i putea satisface pe credincioşii în căutare de experienţe religioase emoţionale. Pentru el, adevărata beatitudine nu era în raptus, ci în unirea intelectuală cu Dumnezeu, dobândită prin contemplaţie.
în 1321, Meister Eckhart a fost acuzat de erezie şi, în ultimii ani de viaţă, a trebuit să-şi apere tezele, în 1329 (la un an sau doi după moarte), papa loan al XXII-lea a condamnat 28 de articole, declarând 17 articole drept eretice şi pe celelalte „necuviincioase, foarte îndrăzneţe şi suspecte de erezie"46. Poate că la această condamnare au contribuit ambiguităţile limbajului eckhartian şi gelozia anumitor teologi. Oricum, consecinţele au fost considerabile, în ciuda sforţărilor discipolilor săi Heinrich Suso şi Johann Tauler (cf. § 300) şi a fidelităţii multora dintre dominicani, opera lui Meister Eckhart a fost timp de secole ţinută deoparte. Teologia şi metafizica Occidentului creştin nu au beneficiat de genialele sale intuiţii şi interpretări. Influenţa lui s-a mărginit la ţările germanice. Circulaţia, destul de discretă, a scrierilor sale a încurajat confecţionarea de apocrife. Totuşi, gândirea îndrăzneaţă a lui Meister Eckhart a
42 Această interdependenţă dintre ontologie şi cunoaştere (intelligere) rellectă, într-o oarecare măsură, un aspect paradoxal, dacă nu contradictoriu, al teologiei lui Meister Eckhart. într-adevăr, el îşi începe lucrarea sistematică, Opus propositionum, cu o analiză a propoziţiei Esse Deus est, în timp ce în ale sale Chestiuni pariziene, Eckhart afirmă că Dumnezeu este corect definit ca intelligere; actul înţelegerii este deci mai presus de esse. Cf. Bernard McGinn, „Theological Summary", în Ed. Colledge şi B. McGinn, Meister Eckhart, p. 32 şi n. 42. Numeroase alte pasaje acordă prioritate lui Dumnezeu, conceput ca intelect pur şi comprehensiune; cf. referinţele, ibid., p. 300, n.45.
^ Predica a şasea, tradusă de Ed. Colledge, Meister Eckhart, p. 187. Vezi alte pasaje, citate de B. McGinn, „Theological Summary", pp. 51 sq., si de G.J. Kelley, Meister Eckhart on Divine

Knowleclge.pp. 126 sq. Această teză a fost condamnată la Avignon nu ca eretică, ci ca „suspectă de erezie".
44 Ed.Colledge, op. cit., p. 180. Cf. şi In agro dominico, articolul 10; traducere de B. McGinn, ibid., p. 78.
4^ Vezi textele citate de B. McGinn, pp. 53 sq. în predica a 55-a el arată că e vorba de unitatea cu Gottheit si nu cu Dumnezeu creatorul.
46 Despre procesul şi condamnarea lui Meister Eckhart, vezi Jeanne Ancelet-Hustache, Maître Eckhart, pp. 120 sq.; B. McGinn, op. cit., pp. 13 sq.

continuat să fertiliezeze anumite spirite creatoare; printre cei mai de seamă, Nicolaus Cusanus (cf.§301).

299. Pietatea populară şi riscurile devoţiunii

De pe la sfârşitul secolului al Xll-lea desăvârşirea pe plan spiritual nu mai era căutată numai în mănăstiri. Un număr crescând de laici încercau să imite viaţa apostolilor şi a sfinţilor, rămânând totuşi în lume. Astfel, valdensii din Lyon, discipolii unui negustor bogat, Petrus Valdus, care şi-a împărţit în 1173 bogăţiile la săraci şi a început să predice sărăcia deliberată; sau acei humiliati din Italia de Nord47. Majoritatea rămâneau credincioşi Bisericii; dar unii, exaltându-şi experienţele proprii de apropiere de Dumnezeu, înţelegeau să se dispenseze de cultul şi chiar de sacramentele Bisericii.

în ţările din nord — Flandra, Ţările de Jos, Germania — se organizează în mici comunităţi laice de femei mişcarea numită a beguinelor48. Ele îşi petrec viaţa în muncă, rugăciune şi predicare. Mai puţine, dar consacrate şi ele idealului de desăvârşire creştină şi sărăciei, erau comunităţile de bărbaţi, ale begarzilor49.

Această mişcare de pietate populară, trezită de nostalgia unei vita apostolica, aminteşte de idealul religios al valdensilor. El exprimă, deopotrivă, dispreţul faţă de viaţa lumească, precum şi nemulţumirea faţă de cler. Probabil că anumite beguine ar fi preferat să ducă o viaţă mănăstirească sau cel puţin să se bucure de direcţia spirituală a dominicanilor. Aşa a fost cu Mechtilde din Magdeburg, prima femeie mistică scriitoare de limbă germană (1207-1282). Ea îl numeşte pe Sfântul Dominic „iubitul meu Părinte", în cartea sa, Lumina dumnezeirii, Mechtilde întrebuinţează limbajul mistico-erotic al unirii dintre soţi. „Tu eşti întru mine şi eu întru Tine!"50 Unirea cu Dumnezeu îl mântuie pe om de păcat, scria Mechtilde din Magdeburg. Pentru spiritele avertizate şi cinstite, această afirmaţie nu conţinea în sine o erezie. De altfel, unii papi şi numeroşi teologi s-au pronunţat în favoarea ortodoxiei şi meritelor beguinelor51. Dar, mai ales începând din secolul al XlV-lea, alţi papi şi teologi au acuzat beguinele şi begarzii de erezie52 şi orgii inspirate de Diavol. Adevărata cauză a persecuţiei era gelozia clericilor şi călugărilor. Ei nu vedeau în această vita apostolica a beguinelor şi begarzilor decât ipocrizie şi îi acuzau de râvnă nesupusă53.

Adăugăm totuşi ca pietatea aceasta ducea de multe ori la heterodoxie şi, în ochii autorităţilor religioase, chiar la erezie. Pe de o parte, unele grupuri de laici cereau o puritate religioasă mai presus de posibilităţile omeneşti. Biserica, ce nu putea tolera pericolul unui asemenea idealism, a

reacționat vehement, pierzând astfel prilejul de a satisface nevoile unei spiritualități creştine mai autentice şi profunde54.
47 Cele două grupări sunt anatemizate de papa Lucius al III-lea în 1184.
48 După unii autori acest nume ar părea să derive de la albigenzi; cf. S. Ozment, The Age of Re for m, p. 91. n. 58; Cordon Lei'f, Heresy in Later Middle Ages, l, pp. 18 sq.
49 Vezi. E.W. McDonnelle, The Beguines and Begards in Mediaeval Culture, passim.
50 Hristos îi zice: „Tu eşti atât de firesc (genaturt) întru mine încât nimic nu se mai poate interpune între noi!"; citat de Robert E.Lerner, The Heresy ofthe Free Spirit in the Late Middle Ages, p. 19. Aceeaşi experiență de dragoste (minne) inspiră opera beguinei flamande Hadewijch, una din cele mai mari poete şi mistice din secolul al Xlll-lea; cf. Hadewijch, Complete Works, pp. 127-25 8.
51 Cf. R. Lerner, op, cit., pp. 38 sq.
52 Este însă adevărat că unele grupuri împărtăşeau doctrinele kathare; cf. Denziger, citat de S. Ozment, p. 93, n. 63. ^ Această critică nedreaptă se explică prin faptul că, spre sfârşitul secolului al XlII-lea, călugării îşi pierduseră mult
din zelul inițial şi se bucurau de privilegii eclasiastice; cf. R. Lerner, op. cit., pp. 44 sq. 54 S. Ozment, op. cit., p. 96; cf. si G. Leff, op. cit., l, pp. 29 sq.

în 1310, este arsă pe rug, la Paris, Marguerite Poret, prima persoană care a fost identificată ca aparținând mişcării fraților şi surorilor Spiritului Liber, (în ciuda unor asemănări semnificative, trebuie să deosebim această mişcare de comunitățile beguinelor şi begarzilor.) Adepții Spiritului Liber53 rupseseră orice legătură cu Biserica. Ei practicau un misticism radical, căutând unirea cu Dumnezeirea. Potrivit acuzatorilor lor, frații şi surorile Spiritului Liber considerau că omul poate atinge, în existența sa terestră, un asemenea grad de perfecțiune, încât nu mai poate păcătui. Aceşti eretici se dispensau de medierea Bisericii, căci„acolo unde este Duhul Domnului, acolo este libertate" (II Corinteni, 3 : 17). Totuşi, nimic nu dovedeşte că ei încurajau antinomianismul; dimpotrivă, prin austeritate şi asceză se pregăteau pentru unio mystica. Finalmente, ei nu se mai simțeau despărțiți de Dumnezeu şi de Hristos. Unii dintre ei afirmau: „Eu sunt Hristos şi chiar mai mult... !"56.
Deşi autoarea însăşi a fost arsă ca eretică, lucrarea Margueritei Poret, Le Mirour des simples âmes, a fost de multe ori copiată şi tradusă în mai multe limbi. E adevărat că nu se ştia cine este autorul (identificarea s-a făcut abia în 1946), dar chiar acest fapt probează că erezia nu era evidentă. Le Mirour prezintă un dialog între Iubire şi Rațiune privind călăuzirea sufletului. Autoarea descrie şapte „stări de grație", care duc în cele din urmă la unirea cu Dumnezeu, în „stările" a cincea şi a şasea, Sufletul este „nimicit" sau „eliberat" şi devine asemeni îngerilor.
în schimb, starea a şaptea, unio, nu are loc decât după moarte, în Paradis57.
Alte opere ale unor autori aparținând mişcării Spiritului Liber au circulat sub numele lui Meister Eckhart. Cele mai celebre sunt (pseudo-)Predicile nr. 17,18 şi 3758. Tratatul Schwester Katrei relatează raporturile unei beguine cu confesorul ei, Meister Eckhart. La sfârşit, sora Caterina îi face duhovnicului ei această mărturisire: „Stăpâne, bucură-te împreună cu mine: am devenit

Dumnezeu!". Confesorul îi prescrie să vieţuiască trei zile în deplină singurătate în biserică. La fel ca în Le Mirour, unirea sufletului cu Dumnezeu nu are consecinţe anarhice. Marea noutate adusă de mişcarea numită a Spiritului Liber constă în certitudinea că unio mystica poate fi dobândită aici, pe Pământ59.

300. Dezastre şi speranţe: de la flagelanţi la devotio moderna

Pe lângă marile crize care au zguduit Biserica apuseană60, secolul al XlV-lea se caracterizează printr-o serie de calamităţi şi flageluri cosmice: cometă, eclipse de soare, inundaţii şi, mai ales din 1347, groaznica epidemie de ciumă, „Moartea neagră", în speranţa de a-1 putea îndupleca pe Dumnezeu, se înmulţesc procesiunile de flagelând61. E vorba de o mişcare populară care parcurge traseul caracteristic: de la pietate la heterodoxie. într-adevăr, mândri de autotortura

55 G. Leff, op. cit., I, pp. 310-407; R. Lerner, pcm/m.

56 Vezi textele reproduse de R. Lerner, pp. 116 sq.

57 Marguerite Poret este „eretică" prin pasivitate; messa, predicile, posturile, rugăciunile sunt de prisos, pentru că „Dumnezeu este deja aici". Dar Mirour este un text ezoteric; el se adresează celor care „înţeleg". Vezi textele şi analizele la R.Lerner, op. cit., pp. 200 sq.

58 în aceasta din urmă se poate citi: „Persoana care a renunţat la creaţia vi/ibilă şi în care Dumnezeu îşi exercită din plin voinţa Sa (...) este om si Dumnezeu în egală măsură (...(. Corpul său este atât de pătruns de Lumina Divină [...], încât omul acela se poate numi om dumnezeiesc".

59 Cf. R. Lerner, pp. 215 sq., 241 sq.

60 Mutarea reşedinţei papilor la Avignon, 1309-1377; Marea Schismă, 1378-1417, când doi (sau chiar trei) papi domneau în acelaşi timp.

61 Fenomenul nu este nou. Flagelanţii îşi l'ac apariţia la Perugia în 1260, anul când — după proi'cţia lui Gioacchino da Fiore — trebuia să înceapă a şaptea epocă a Bisericii. In deceniile următoare, mişcarea se răspândeşte în Europa Centrală, dar, cu excepţia câtorva irupţii trecătoare, ca dispare, ca să reapară, cu forţă teribilă, în 1349.

597

Mişcările religioase din Europa

lor, flagelanţii credeau că se pot substitui puterilor charismatice şi taumaturgice ale Bisericii. Este motivul pentru care, din 1349, mişcarea lor e interzisă de Clement al Vl-lea.

Ca să se mântuie de păcate, dar mai ales ca să ispăşească păcatele lumii, grupuri itinerante de laici parcurgeau ţinutul, conduşi de câte un „maestru". Când soseau într-un oraş, procesiunea, uneori destul de numeroasă (mai multe mii de persoane), se îndrepta spre catedrală, cântând imnuri de slavă, formând mai multe coruri. Suspinând şi plângând, penitenţii îl invocau pe Dumnezeu, pe Hristos şi Fecioara şi începeau să se biciuiască cu o asemenea violenţă încât trupul lor devenea o masă umflată de carne vânătă62.

De altfel, toata epoca pare obsedată de moarte şi de suferinţele ce-J aşteaptă pe defunct în lumea de dincolo. Moartea impresiona imaginaţia contemporanilor mai mult decât speranţa învierii63. Operele de artă (monumente funerare, statui, dar mai ales pictura) prezintă cu o precizie bolnăvicioasă diversele faze ale descompunerii trupului64. „Cadavrul e peste tot acum prezent, chiar şi deasupra mormântului."65 Dansul macabru, în care un dansator reprezintă moartea, antrenând bărbaţi şi femei de toate vârstele şi de toate clasele sociale (regi, cerşetori, episcopi,

burghezi etc.), devine un subiect favorit în pictură şi literatură66.
Este, de asemenea, perioada hostiilor însângerate, a manualelor despre ars moriendi, a avântului temei Picta în artele plastice, a importanței acordate Purgatoriului. Deşi definiția pontificală a Purgatoriului datează din 125967, popularitatea lui se dezvoltă ulterior, grație mai ales prestigiului pe care îl capătă slujbele pentru morți68.
în acele vremuri de criză şi disperare, dorința ducerii unei vieți religioase autentice creşte şi se răspândeşte, iar căutarea experienței mistice devine uneori obsedantă, în Bavaria, în Alsacia, în Elveția, credincioşii se adună, autointitulându-se „prieteni ai lui Dumnezeu". Influența lor se va face simțită în diverse medii laice, dar şi în anumite mănăstiri. TauJer şi Suso, discipoli ai lui Meister Eckhart, se străduiesc să-i transmită doctrina, dar într-o formă simplificată, ca să o facă accesibilă şi să o pună la adăpost de suspiciuni.
Se ştiu puține despre viața lui Johann Taulcr (născut pe la 1300, mort în 1361) şi textele ce i-au fost atribuite nu-i aparțin69. Tauler insistă asupra naşterii lui Dumnezeu în sufletul credinciosului: trebuie nimicită „orice voință, orice dorință, orice sete de acțiune proprie; trebuie lăsată să subziste numai atenția pentru Dumnezeu". Spiritul este călăuzit în „întunericul tainic al lui Dumnezeu cel fără atribute şi în cele din urmă în Unitatea simpla şi fără atribute, în care El (Spiritul) îşi pierde orice deosebire, în care El e fără de obiect, fără sentimente" (traducere de Jeanne Ancelet-Hustache). Dar Tauler nu încurajează căutarea de avantaje dobândite prin experiență mistică.
Despre viața şi opera lui Heinrich Suso (1296-1366) se ştiu mai multe. Intră de foarte tânăr într-o mănăstire dominicană din Konstanz şi pe la 18 ani are primul extaz. Spre deosebire de
62 Ve/i documentele analizate de G. Lefi', Heresy, II, pp. 485 sq. Fiecare membru al grupului trebuia să se flagele/,e de două ori pe zi în public şi o dată, în singurătate, noaptea.
63 Francis Oakley, The Western Church in the Later Middle Ages, p. 117.
64 Cf. excelenta documentație ilustrată în Death in the Middle Ages de T.S.R. Boase.
65 Jurgis Baltrusaitis, Le Moyen Âge fantaslique, p. 236. Sfârşitul Evului Mediu e plin de cadavre descompuse si de schelele. Rânjetele craniilor şi scrâşnetele oaselor îl umplu de zgomot (ibid.).
66 J. Baltrusaitis, pp. 235 sq. Deşi de origine elenistică, aceste concepții şi imagini au sosit în Evul Mediu din Asia, probabil din Tibet; cf. J. Baltrusaitis, pp. 244 sq. Cf., de asemenea, T.S.R.Boase, Death in the Middle Af>es, pp. 104 sq. şi mai ales Normau Cohn, The Pursuit of the Millenium (ediție revizuită), pp. 130 sq.
67 Cf. Jacques Le Goff, La nai.ssance du Purgatoire, pp, 177 sq., 381 sq.
6S Vezi exemplele citate de F. Oakley, op. cit., pp. 117 sq. Se înmulțesc, de asemenea, messele, în cinstea sfinților vindecători; Sfântul Blaise pentru bolile de gât, Sfântul Roch, ocrotitor de ciumă etc.; ibid.
69 Abia în 1910 s-a reuşit să se autentifice un anumit număr de predici, complete sau numai fragmentare.

Meister Eckhart (la care este trimis în 1320), Suso vorbeşte despre experiențele sale extatice70.

El rezumă astfel etapele căii mistice: „Cel care a renunțat la el însuşi trebuie să fie detaşat de lucrurile lumii create, format împreună cu Hristos şi transformat întru dumnezeire".
Deşi criticase sever societatea beguinelor şi pe adepții mişcării Spiritului Liber, marele mistic flamand, Ruysbroeck (1293-1381) n-a scăpat nici el de suspiciuni71. Majoritatea celor unsprezece scrieri ale sale privesc conduita spirituală. Ruysbroeck insistă asupra erorii „ereticilor" şi a „falşilor mistici", care nu deosebesc vacuitatea spirituală de unirea cu Dumnezeu: adevărata contemplație nu se poate cunoaşte fără practică creştină şi supunere față de Biserică; unio mysîica nu are loc de la sine; ea este un dar al grației divine.
Ruysbroeck nu ignora riscul de a fi greşit interpretat; de aceea el nu a încurajat circulația anumitor scrieri, compuse numai pentru cititori destul de inițiați în practica contemplației72. Cu toate astea, nu scapă nici el de primejdia de a fi greşit înțeles şi este atacat de Jcan Gerson, rectorul Universității din Paris. Chiar Gerhart Groote, foarte sincerul său admirator, recunoştea că gândirea lui Ruysbroeck putea genera confuzii, într-adevăr, deşi subliniază necesitatea practicii, Ruysbroeck afirmă că experiența contemplației se efectuează pe un plan superior. El precizează că, şi în timpul acestei experiențe privilegiate, „nu se poate deveni în chip desăvârşit Dumnezeu, pierzându-se complet modalitatea noastră de făptură creată" (Piatra scânteietoare1^). Totuşi, această experiență realizează „o unificare în unitatea esențială a lui Dumnezeu", sufletul contemplativului „fiind îmbrățişat în Sfânta Treime" (Nunti spirituale, III, Prolog; ibid., III, 6). Dar Ruysbroeck aminteşte că Dumnezeu 1-a făcut pe om după chipul Său, „ca o oglindă vie, în care El a întipărit imaginea naturii Sale". El adaugă că pentru a înțelege acest adevăr, profund şi misterios, omul „trebuie să moară pentru sine însuşi şi să trăiască în Dumnezeu" (ibid., III, Prolog).
în cele din urmă, riscul cenzurii eclesiastice îi privea atât pe contemplativii instruiți în teologie, cât şi pe entuziaştii de orice natură în căutare de „experiențe mistice". Unii au înțeles inutilitatea unui atare risc. Gerhart Groote (1340-1384), inițiatorul unei noi mişcări ascetice, Frații Vieții comune, nu se interesa de speculații teologice şi experiențe mistice. Membrii comunităților practicau ceea ce s-a numit devotio moderna, un creştinism simplu, generos şi tolerant, neîndepărtându-se de ortodoxie. Credinciosul era îndemnat să mediteze asupra misterului întrupării, aşa cum îl reactualizează euharistia, în loc să se abandoneze speculațiilor mistice. La sfârşitul secolului al XV-lea, mişcarea Fraților Vieții comune a atras un marc număr de laici. Tot astfel, nevoia generală şi profundă a unei devoțiuni accesibile fiecăruia explică excepționalul succes al lucrării Imltatio Christi, compusă de Thomas â Kempis (l 380-1471).
Se discută încă despre semnificația şi importanța acestei mişcări pietiste. Unii autori o consideră drept una din sursele Reformei, fie cea umanistă, cea catolică ori cea protestantă74. Deşi recunoscând că, într-un anumit sens, devotio moderna a anticipat şi a însoțit mişcările

70 „Ani cunoscut un Frate Predicator care, la începuturile iui spirituale, vreme de zece ani, poate, a primit de două ori pe zi, dimineața şi seara, o asemenea grație infuză care a durat vreme de două vigilii. în acest timp, el era atât de absorbit în Dumnezeu, în înțelepciunea eternă, încât nu putea să vorbească. I se părea adesea că planează în aer si că se leagănă între timp şi veşnicie pe talazul adânc al minunilor insondabile ale lui Dumnezeu ..." (traducere de J. Ancelet-Hustache).

71 Ordonat preot în 1317, Ruysbroeck s-a retras, în 1343, împreună cu un grup de contemplativi, într-o sihăstrie, care ajunge destul de repede o mănăstire de rânduială augustiniană; aici moarte, la vârsta de optzeci şi opt de ani.
72 El scrie mai târziu Micul tratat de iluminare pentru a face accesibilă publicului larg dificila carte împărăţia iubirii. Esenţialul doctrinei lui Ruysbroeck poate fi găsit în amplul tratat Nunţi spirituale — opera sa de căpetenie — precum şi într-un scurt text intitulat Piatra scânteietoare.
73 Vezi şi F. Oakley, op. cit., p. 279.
74 Dimpotrivă. R.R. Post insistă asupra discontinuităţii dintre devotio moderna şi spiritul Reformei; cf. The Modern Devotion, pp. 675-680.
599
Mişcările religioase din Europa
Reformei din secolul al XVI-Jea, Steven Ozment remarcă pe bună dreptate că „principala sa realizare este înnoirea monahismului tradiţional în ajunul Reformei. Devotio moderna a demonstrat că dorinţa de a trăi o viaţă comunitară simplă, de abnegaţie, imitând pe Hristos şi Apostoli, era la fel de vie la sfârşitul Evului Mediu, aşa cum fusese în vremea Bisericii primitive"75.

301. Nicolaus Cusanus şi amurgul Evului Mediu

Nicolaus Krebs, născut la Cusa în 1401, şi-a început şi el studiile într-un internat al Fraţilor Vieţii comune. Unii autori recunosc urmele acestei prime experienţe în dezvoltarea spirituală a viitorului cardinal76. Nicolaus Cusanus a descoperit foarte devreme scrierile lui Meister Eckhart şi ale (Pseudo-)Areopagitului; aceşti doi teologi mistici i-au orientat şi hrănit gândirea. Dar cultura sa universală (stăpânea matematicile, dreptul, istoria, teologia, filosofia), profunda originalitate a metafizicii sale şi cariera lui eclesiastică excepţională fac din Nicolaus Cusanus una din figurile cele mai complexe şi mai captivante din istoria creştinismului77.
Ar fi zadarnic să încerci o prezentare condensată a sistemului lui Cusanus. Pentru ceea ce ne-am propus, e important mai ales să evocăm perspectiva universalistă a metafizicii sale religioase, aşa cum apare în prima lui carte, De Concordantia Catholica (1433), în De Docta Ignorantia (1440) şi în De pacefidei (1453). Nicolaus Cusanus a fost primul care a recunoscut concordantia ca o temă universală, prezentă atât în viaţa Bisericii, în dezvoltarea istoriei şi structura lumii, cât şi în natura lui Dumnezeu78. Pentru el, concordantia se poate săvârşi nu numai între papă şi conciliu, între Biserica de Răsărit şi cea de Apus, ci şi între creştinism şi religiile istorice. El ajunge la această îndrăzneaţă concluzie cu ajutorul teologiei negative a (Pseudo-)Areopagitului. Folosind aceeaşi via negativa, el îşi construieşte capodopera despre „docta ignoranţă".
Nicolaus Cusanus a avut intuiţia ideii de docta ignorantia pe când traversa Mediterana (în noiembrie 1437), îndreptându-se spre Constantinopol. Deoarece este vorba de o operă greu de rezumat, să semnalăm doar câteva din tezele sale centrale. Cusanus aminteşte că cunoaşterea (care este relativă, completă şi finită) este incapabilă să sesizeze adevărul (care este simplu şi infinit). Orice ştiinţă, fiind conjuncturală, omul nu-1 poate cunoaşte pe Dumnezeu (I, 1-3). Adevărul — maximum absolut — este dincolo de raţiune, căci raţiunea este incapabilă să rezolve contradicţiile (I, 4). Trebuie, aşadar, să se transceandă raţiunea discursivă şi imaginaţia şi să se sesizeze maximum prin intuiţie, într-adevăr, intelectul se poate ridica peste diferenţe şi diversităţi,

printr-o simplă intuiție (1,10). Dar, deoarece intelectul nu se poate exprima într-un limbaj rațional, Cusanus recurge la simboluri şi întâi de toate la figuri geometrice (I, l, 12). în Dumnezeu ceea ce e infinit mare (maximum) coincide cu ceea ce e infinit mic (minimum; 1,4) şi virtualitatea coincide cu actul.79 Dumnezeu nu este nici Un, nici Tri-un, ci pur şi simplu

75 Steven Ozment, The Age of Reform, p. 98.

76 Ernst Cassirer, The Individual and the Cosmos in the Renaissance Philosophy, pp. 33, 49.

77 După ce a frecventat mai multe universități celebre (între altele, pe cea de la Padova, din 1417 până la 1423), el este ordonat preot şi, spre 1430, consacrat decan al Catedralei Sfântul Florentin din Coblenz. El este admis în Colegiul conciliar din Basci în 1432; totuşi, el intră în partida papei Eugen IV şi acesta îl trimite ca legat la Constantinopol ca să-i invite pe Patriarhul Răsăritului si pe împăratul loaii Paleologul la sinodul de la Florența, ca să pregătească unirea Bisericilor, în intervalul care separă două din operele sale cele mai importante — De Docta Ignorantia (1440) şi De Visione Dei (1453) — Nicolaus Cusanus e numit cardinal (1448) şi episcop de Brixen (1450). La Brixen, intră în conflict cu regele Sigismund din Tirol (1457) şi se retrage la Roma, consacrându-şi ultimii ani scrierilor sale. Se stinge la Todi, în 1464.

78 Ci. Jaroslav Pelikan, „Negative Theology and Positive Religion", p. 68.

79 Cusanus recunoaşte că teologia negativă este superioară teologiei pozitive, dar precizează că ele coincid într-o teologie copulativă.

unitatea coincide cu trinitatea (1,19). în infinita sa simplicitate, Dumnezeu ascunde (complicatio) toate lucrurile, dar, în acelaşi timp, el este în toate lucrurile (explicativ); altfel spus, complicatio coincide cu explicația (II, 3). înțelegând principiul lui coincidentia oppositorum, „ignoranța" noastră devine „doctă". Dar coincidentia oppositorum nu trebuie inteipretată ca o sinteză dobândită prin rațiune, căci ea nu se poate realiza pe planul finitudinii, ci, în manieră conjunctu-ra] ă, pe planul infinitului80.

Nicolaus Cusanus nu se îndoia deloc că via negativa, care face posibilă coincidența contrariilor, deschide un cu totul alt orizont pentru teologia şi filosofia creştină, permițând totodată amorsarea unui dialog coerent şi fructuos cu celelalte religii. Din nefericire pentru creştinătatea apuseană, intuițiile şi descoperirile lui n-au avut urmări. Cusanus a redactat De pace f idei în 1453, când turcii tocmai cuceriseră Constantinopolul şi Imperiul bizantin încetase să mai existe, în fapt, căderea celei de „a doua Rome" ilustrează la modul patetic incapacitatea Europei de a păstra sau de a reintegra unitatea pe plan religios si politic, în ciuda acestei catastrofe, de care era dureros conştient, Cusanus reia în De pace fidel argumentele sale în favoarea unității fundamentale a religiilor. El nu este împiedicat de problema „particularităților": politeism, iudaism, creştinism, islam. Urmând via negativa, Cusanus evidențiază nu numai discontinuitățile, ci şi continuitățile dintre ritualurile polițeiste şi adevăratul cult. Căci politeistii „adoră dumnezeirea în toți zeii"81. în ceea ce priveşte deosebirea dintre monoteismul evreilor şi musulmanilor şi monoteismul trinitar al creştinilor, Nicolaus Cusanus scrie: „în calitate de Creator, Dumnezeu este Unu şi Treime, dar. ca infinitate, El nu este nici Unu, nici Treime, nici orice altceva. Căci numele atribuite Iui Dumnezeu sunt derivate din creaturile sale; în El însuşi, Dumnezeu este inefabil şi mai presus de

tot ce se poate spune ori numi"82, în plus, necreştinii, care cred în nemurirea sufletului, îl presupun, iară să ştie, pe Hristos, care a fost dat morţii şi a înviat.
Această carte strălucitoare şi îndrăzneaţă a fost aproape complet uitată. Aşa cum reaminteşte J .Pelikan, De pace fidei a fost descoperită la sfârşitul secolului al XVIII-lea de Lessing. Este semnificativ că viziunea universalistă a lui Nicolaus Cusanus a inspirat Nathan der Weise. Nu mai puţin semnificativ este faptul că De pace fidei este încă ignorată de diverşi ecumenişti contemporani.
Nicolaus Cusanus a fost ultimul teolog-filosof important al Bisericii romane, una şi nedespărţită. La cincizeci de ani după moartea sa, Luthcr a publicat în 1517 faimoasele sale 95 de teze (cf. § 309); câţiva ani mai târziu, unitatea creştinătăţii occidentale era iremediabil pierdută. Şi totuşi, de la valdensii şi franciscanii din secolul al Xll-lea până la Jan Hus83 şi la adepţii unei devotio moderna din secolul al XV-lea, numeroase au fost eforturile de a „reforma" („purifica") anumite practici şi instituţii fără ca prin aceasta să se despartă de Biserică.
Cu câteva rare excepţii, aceste eforturi au rămas fără rezultat. Predicatorul dominican Girolamo Savonarola (1452-1498) reprezintă ultima încercare de „reformă" întreprinsă înăuntrul
so Remarcăm deosebirea dintre această concepţie — i. e. coincidentia oppositorum efectuată pe planul infinitului — şi formulele arhaice şi tradiţionale, raportându-se la unificarea reală a contrariilor (de exemplu, samsăra si nirvana, cf. § 189). Ve/,i si § 296.
81 De pace fidei, VI, 17, citat de J. Pelikan,,,Negative Theology", p. 72. „Tu eşti cel ce dai viaţă şi fiinţa, Tu cel pe care îl caută feluritele sisteme de cult, numit cu diverse nume, Tu rămâi necunoscut de toţi şi inefabil", De pace fidei, VII, 21; J. Pelikan, ibid.
82 De pace fidei, VII, 21; J. Pelikan, p. 74.
K3 Preotul ceh Jan Hus (1369-1415), numit rector al Universităţii din Praga în 1400, a criticat în predicile sale clerul, episcopii şi papalitatea. Influenţat de John Wycliffe (1325-1384), Hus publică cea mai importantă scriere a sa, De ecclexia (1413). Convocat la Konstanz ca să se apere (1414), el este aeu/.at de ere/ie si condamnat la ardere pe rug.
601
Mişcările religioase din Europa
Bisericii romane: acuzat de erezie, SavonaroJa a fost sugrumat şi cadavrul său ars pe rug. De acum înainte, reformele se vor înfăptui împotriva Bisericii catolice sau în afara ei.
Desigur, toate aceste mişcări spirituale, adesea la marginea dreptei credinţe, precum şi reacţiile pe care ea Je-a provocat, erau influenţate, mai mult ori mai puţin direct, de transformările de ordin politic, economic şi social. Dar reacţiile ostile ale Bisericii, şi mai ales excesele Inchiziţiei, au contribuit la sărăcirea, ba chiar la sclerozarea experienţei creştine, în ce priveşte transformările de ordin politic — atât de importante pentru istoria Europei —, c de ajuns să amintim victoria monarhiilor şi avântul noii forţe spirituale care le susţinea: naţionalismul. De mai mare interes pentru scopul nostru: în ajunul Reformei, realitatea seculară — Statul, precum şi Natura — ajunge independentă faţă de domeniul credinţei.
Poate contemporanii acelei epoci nu realizau încă acest lucru, dar teologia şi politica iui Ockham erau validate de însuşi cursul istoriei.
302. Bizanţul şi Roma. Controversa luifllioque

Deosebirile dintre Biserica de Apus şi cea de Răsărit, evidente încă din secolul al IV-lea (cf. § 251), se precizează în secolele următoare. Cauzele sunt multiple: tradiții culturale diferite (greco-orientale, pe de o parte, romano-germanice, pe de alta); necunoaşterea reciprocă, nu doar a limbilor, ci şi a literaturilor teologice respective; divergențele de ordin cultural sau eclesiastic (căsătoria preoților, interzisă în Apus; întrebuințarea în cult a azimei în Apus şi a pâinii dospite în Răsărit etc.). Papa Nicolae protestează împotriva ridicării precipitate a Jui Fotie (un laic) la rangul de patriarh, „uitând" cazul Jui Ambrozie, ordonat dintr-o dată episcop al Milanului. Anumite inițiative ale Romei displac bizantinilor: de pildă, când în secolul al Vl-Jea papa proclamă supremația Bisericii asupra puterii temporale; sau când, la anul 800, ratifică încoronarea lui Carol cel Mare, deşi acest drept aparţinuse dintotdeauna împăratului bizantin.
Unele dezvoltări ale cultului şi instituțiilor eclesiale dau creştinismului oriental o fizionomie proprie. Am văzut importanța venerării icoanelor în Imperiul bizantin (§ 258) şi a „creştinismului cosmic", aşa cum era el trăit de populațiile rurale din Europa de Sud-Est (§ 236). Certitudinea că întreaga Natură a fost răscumpărată şi sfințită de Cruce şi de înviere justifică încrederea în viață şi încurajează un anumit optimism religios. Amintim, de asemenea, marea importanță acordată de Biserica orientală tainei mirungerii — „pecetea darului Sfântului Duh". Acest rit urmează îndată după botez şi îl transformă pe orice laic (de la laos, „popor") într-un purtător de Spirit; aceasta explică atât responsabilitatea religioasă a tuturor membrilor comunității, cât şi autonomia acestor comunități conduse de episcopi şi grupate în centre metropolitane. Să adăugăm o altă trăsătură caracteristică: certitudinea că adevăratul creştin poate atinge încă de aici, din lumea aceasta, îndumnezeirea (theosis, cf. § 303).
Ruptura a fost produsă de adăugarea luifllioque la Crezul de la Niceea şi Constantinopol; pasajul se citea acum: „Duhul purcede de la Tatăl 47 de la Fiul". Prima consemnare publică cunoscută a [uifilioque datează de la Conciliu! al II-lea din Toledo, convocat în 589, pentru a confirma trecerea regelui Recaredo de la arianism la catolicism84. Analizate îndeaproape, cele două forme exprimă două concepții deosebite privind divinitatea, în trinitarismul apusean,
84 Foarte pmbabil,fîlioque a fost adăugat pentru a se sublinia deosebirea dintre arieni si catolici, în ceea ce priveşte a doua persoană a Treimii.

Sfântul Duh este garant al unității divine, în schimb, Biserica răsăriteană subliniază faptul că Dumnezeu-Tatăl este izvorul, principiul şi cauza Trinității85.
După unii autori, împărații germani sunt cei ce au impus noua formulă a Crezului. „Constituirea Imperiului lui Carol cel Mare este ceea ce a generalizat în Apus uzul lui fîlioque şi a precizat o teologie specific filioquistă. Era vorba de a legitima împotriva Bizanțului — deținător până acum al împărăției creştine, unică prin definiție — întemeierea unui nou stat cu pretenții universaliste"86. Dar abia în 1014 — la cererea împăratului Henric al II-lea — Creclo-ul cu adăugirea lui fîlioque — se cântă la Roma87 (această dată poate fi considerată ca marcând începutul schismei).
Totuşi, legăturile dintre cele două biserici nu se rup definitiv, în 1053, papa Leon al IX-lea trimite la Constantinopol o delegație condusă de trimisul său principal, cardinalul Humbert, ca să

reînnoiască legăturile canonice şi să pregătească o alianţă îndreptată contra normanzilor care tocmai ocupaseră Italia meridională. Dar patriarhul bizantin Mihail Cerul arie s-a arătat destul de rezervat, refuzând orice concesie. Atunci, la 15 iulie 1054, legaţii papei depun pe altarul din Sfânta Sofia o sentinţă de excomunicare a lui Cerularie, acuzându-1 de zece erezii, între altele de faptul de a fi retras fîlioque din Crez şi de a fi îngăduit căsătoria preoţilor.
De la această ruptură, animozitatea apusenilor împotriva grecilor n-a încetat să crească. Dar ireparabilul s-a produs abia în 1204, când armatele Cruciadei a IV-a atacă şi jefuiesc Constantinopolul, sfărâmând icoane şi aruncând moaştele la gunoi. Potrivit cronicarului bizantin Nicetas Choniates, o prostituată cânta cântece obscene aşezată pe tronul patriarhal. Cronicarul aminteşte că „musulmanii nu ne-au violat soţiile [...], nu i-au aruncat pe locuitorii noştri în mizerie, nu i-au despuiat ca să-i plimbe apoi goi pe străzi, nu i-au făcut să moară de foame şi nu i-au aruncat în foc [...]. Aşa s-au purtat însă cu noi aceste popoare creştine, care îşi fac cruce în numele Domnului şi care au aceeaşi religie cu noi"88. Aşa cum am arătat mai sus (p. 530), regele Baudouin din Flandra a fost proclamat împărat latin al Bizanţului, iar veneţianul Toma Morosini patriarh de Constantinopol.
Grecii n-au uitat niciodată acest tragic episod. Totuşi, din cauza ameninţării turceşti, Biserica ortodoxă a reluat după 1261 tratativele eclesiastice cu Roma; ea cerea cu insistenţă convocarea unui conciliu ecumenic care să lămurească problema lui fîlioque şi să pregătească unirea. La rândul lor, împăraţii bizantini, care se bizuiau pe sprijinul militar al Occidentului, erau nerăbdători să vadă realizată unirea cu Roma. Negocierile au trenat aproape peste un secol, în cele din urmă, la Conciliu! de la Florenţa (1438-1439), reprezentanţii ortodoxiei, presaţi de împărat, au acceptat condiţiile Romei, dar unirea a fost imediat invalidată de popor şi de cler. De altfel, peste paisprezece ani, în 1453, Constantinopolul cade sub turci şi Imperiul bizantin îşi încetează existenţa. Totuşi, structurile sale spirituale au mai supravieţuit în Europa de Răsărit şi în Rusia vreme de încă trei secole, cel puţin. A fost epoca „Bizanţului după Bizanţ", după expresia istoricului român Nicolae lorga89. Această moştenire orientală a permis dezvoltarea unui „creştinism popular", care nu numai că a rezistat interminabilei terori a istoriei, dar a avut şi un întreg univers de valori religioase şi artistice, ale cărui rădăcini pornesc încă din neolitic (cf. § 304).
x-<i Cf. analiza textelor la J. Pelikan, The Spirit of Eastern Christianity, pp. 196-197.
86 Olivier Clement, L'essor du christianisme oriental, p. 14.
87 Noua formulă a fost dogmatizată în 1274 în Coneiliul de la Lyon.
8X Nicetas Choniates, Histoire, traducere de Olivier Clement, op. cit., p.81. Vezi celelalte izvoare citate de Deno John Geanakoplos, Interaction ofthe „Sibling" Byzantine and Western Cultures, pp. 10 sq., p. 307 sq. (n. 17-22). Constantinopolui a fost recucerit de Mihail Paleologul în 1261.
89 Vezi, mai ales, cartea sa intitulată Byzance apres Byzance (Bucureşti, 1933; reeditată în 1971).
603
Mişcările religioase din Europa
303. Călugării isihaşti. Sfântul Grigore Palama
Am amintit deja de îndumnezeire (theosis}^ şi de marii teologi, Grigore din Nysa şi Maxim

Mărturisitorul, care au sistematizat această doctrină a „unirii cu Dumnezeu" (cf. § 257). în lucrarea sa Viața lui Moise, Grigore din Nysa vorbeşte despre „întunericul luminos în care Moise spune că îl vede pe Dumnezeu" (II, 163-164). Pentru Maxim Mărturisitorul, această vedere a lui Dumnezeu în întuneric este săvârşitoare de theosis; altfel spus, credinciosul devine părtaş al lui Dumnezeu, îndumnezeirea este, prin urmare, un dar gratuit, „un act al lui Dumnezeu Atotputernic, care iese în mod liber din transcendența sa, deşi rămâne esențialmente incognoscibil"91. Tot astfel, Simeon Noul Teolog (942-1022), singurul mistic al Bisericii răsăritene care vorbeşte despre experiențele sale de iluminare, descrie în următorii termeni misterul îndumnezeirii: „Tu ai făcut, Doamne, ca acest templu coruptibil — carnea mea omenească — să se contopească cu sfânta Ta carne şi sângele meu să se amestece cu al Tău; de acum înainte eu sunt mădularul Tău transparent şi străluminos"92.

Aşa cum am spus deja (p. 509), theosis-\& constituie doctrina centrală a teologiei ortodoxe răsăritene. Adăugăm că ea este strâns legată de disciplinele spirituale ale isihaştilor (de la hesychia, „linişte, linıştire"), cenobiți din mănăstirile de la Muntele Sinai. Practica preferată a acestor călugări era „rugăciunea inimii", sau „rugăciunea lui lisus". Scurtul text („Doamne lisuse Hristoase, fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă!") trebuia repetat fără încetare, meditat şi „interiorizat", începând din secolul al Vl-lea, isihasmul se răspândeşte de la Muntele Sinai în lumea bizantină. loan Scărarul (secolele VI—VII), teologul sinait cel mai însemnat, insista deja asupra isihiei93. Dar mai ales cu Nichifor din Singurătate (secolul al XlII-lea), acest curent mistic se înrădăcinează pe Muntele Athos şi în alte centre mănăstireşti. Nichifor aminteşte că țelul vieții spirituale este să ia cunoştință de tainele „comorii ascunse în inimă"; altfel spus, să unească mintea (nous) cu inima, „lăcaşul lui Dumnezeu". Această unire se săvârşeşte „coborând", prin intermediul respirației, mintea în inimă.

Nichifor este „primul martor, atestat în mod sigur, care îmbină rugăciunea lui lisus cu o tehnică respiratorie"94, în cuvântul său Despre păzirea inimii, Nichifor expune în amănunt această metodă: „Tu, deci, şezând şi adunându-ți mintea, împinge-o şi sileste-o, pe calea nărilor, pe care intră aerul în inimă. Şi, intrând acolo, nu-ți vor mai fi fără veselie şi fără bucurie cele de după aceea [...]. Si precum un bărbat oarecare, fiind călătorit de la casa sa, când se întoarce nu mai ştie ce să facă de bucurie că s-a învrednicit să se întâlnească cu copiii şi cu nevasta, aşa şi mintea când se întâlneşte cu sufletul se umple de o bucurie si veselie de negrăit f...]. Dar trebuie să mai ştii şi aceasta că, ajungând mintea acolo, nu trebuie să tacă şi să stea acolo degeaba. Ci să aibă ca lucru şi ca îndeletnicire neîncetată rugăciunea: «Doamne, lisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă!». Să nu mai contenească niciodată din aceasta"95.

O personalitate şi mai importantă pentru avântul isihasmului la Muntele Athos a fost Grigore Sinaitul (1255-1346). El insistă asupra rolului central al „amintirii de Dumnezeu" („Să-ți aduci aminte de Domnul Dumnezeu tău în toată vremea"; Deuteronomul, 8:18), pentru ca omul să

* Idee întemeiată pe cuvintele înseşi ale lui Hristos: „Şi slava pe care Tu Mi-ai dat-o le-am dat-o lor, ca să fie una, precum Noi una suntem, Eu întru ei şi Tu întru Mine, ca ei să fie desăvârşiți întru unime"; loan, 17:22-23. Cf. II Petru, 1:4.

91 Jean Meyendort'f, Saint Gregoire Palarnas et la mystique ortodoxe, p.45.

92 Traducere citată de J.Meyendorff, p. 57.

93 Cf. Kallistos Ware, Introducerea la John CHmacus: The Ladder of divine ascent, pp. 48 sq.
94 Jean Gouillard, Petite Philocalie, p. 185.
95 Traducerea lui J.Gouillard, op. cit., p. 204. (Versiunea românească reprodusă de noi aici e din traducerea pr.prof. Dumitru Stăniloae, Filocalia, voi. VII, pp. 29-32 — nota trad.). Despre analogiile cu practica yoga şi cu dikr, vezi M.Eliade, Le Yoga, pp. 72 sq.

ia cunoştinţă de graţia acordată prin botez, dar tăinuită mai apoi din pricina păcatelor. Grigore preferă monahismului comunitar singurătatea pustiniciei, rugăciunea liturgică părându-i-se prea exterioară pentru a declanşa amintirea lui Dumnezeu. Dar totodată atrage atenţia monahului asupra pericolului viziunilor suscitate de imaginaţie96.
Datorită în mare parte controverselor ridicate de isihasm, teologia bizantină încetează să mai fie o „teologie de repetiţie", aşa cum era socotită din secolul al IX-lea încoace. Prin anul 1330, un grec din Calabria, Varlaam, venit la Constantinopol, câştigă încrederea împăratului şi se consacră misiunii de împăcare a Bisericilor97. După ce a întâlnit mai mulţi călugări isihaşti, Varlaam a început să le critice metoda şi să-i acuze de erezie, mai precis de messalianism98. Căci isihaştii pretindeau că-1 văd pe Dumnezeu însuşi; or, vederea directă a lui Dumnezeu cu ochii trupului nu este cu putinţă. Printre apărătorii isihaştilor se distinge de departe Grigore Pal ama. Născut în 1296, Palama a fost hirotonisit şi a petrecut douăzeci de ani într-o mănăstire de pe Muntele Athos, înainte de a fi fost ordonat arhiepiscop de Salonic. Răspunzând lui Varlaam în Triade întru apărarea sfinţilor isihaşti, Palama a înnoit în mare parte teologia ortodoxă. Principala sa contribuţie constă în distincţia pe care el o introduce între esenţa divină şi „energiile" prin care Dumnezeu se comunică şi se revelează. „Esenţa divină şi incognoscibilă, dacă nu posedă o proprietate distinctă de sine însăşi, va fi cu totul inexistentă, nu va fi decât o vedenie a spiritului."99 Esenţa este „cauza" energiilor; „fiecare dintre energii înseamnă cu adevărat o proprietate divină distinctă, pentru că toate sunt actele aceluiaşi (unic) Dumnezeu viu"100. (Doctrina energiilor a fost confirmată de sinoadele bizantine din 1341,1347 şi 1351.)
în ceea ce priveşte lumina divină văzută de isihaşti, Palama se referă la lumina Schimbării la Faţă. Pe Muntele Tabor n-a avut loc o schimbare în lisus, ci o transformare în Apostoli: aceştia au dobândit, prin graţia divină, facultatea de a-1 vedea pe lisus aşa cum este, orbitor în Lumina Sa. înainte de căderea sa în păcat, Adam avea această facultate, şi ea îi va fi restituită omului într-un viitor eshatologic'01. Pe de altă parte, dezvoltând tradiţia călugărilor din Egipt, Palama afirmă că viziunea Luminii in-create se însoţeşte de o luminozitate obiectivă a sfântului. „Cel ce participă la energia divină [...] devine el însuşi, întrucâtva, lumină; el este împreunat cu Lumina şi cu Lumina împreună el vede în deplină trezie tot ceea ce este ascuns celor care n-au primit acest har."102
într-adevăr, ca urmare a întrupării, trupurile noastre au devenit „temple ale Duhului Sfânt care este în noi" (I, Corinteni, 6:19); prin taina euharistiei, Hristos se află înăuntrul nostru. „Noi purtăm lumina Tatălui în persoana lui lisus Hristos" (Triade, 1,2 § 2). Această prezenţă divină înăuntrul trupului nostru „transformă trupul şi îl face spiritual [...], în aşa chip încât omul întreg ajunge Duh."103 Dar această „spiritualizare" a trupului nu presupune detaşarea de materie. Dimpotrivă, contemplativul, „fără să se separe sau să fie despărţit de materia care

96 J.Meyendorff aminteşte că e vorba de o „trăsătură esenţiala a tradiţiei mistice ortodoxe: imaginaţia sub toate formele, voluntară şi involuntară, este vrăjmaşa cea mai primejdioasă a unirii cu Dumnezeu" (Saint Gregoire Palamas, p.71).
97 în 1339 i se încredinţează o misiune confidenţială pe lângă Benedict al Xll-lea, la Avignon; vezi scrisoarea lui Varlaam, în D.J. Geanakoplos, Byzantine East and Latin West, pp. 90 sq.
98 Pentru messalieni, scopul final al credinciosului era unirea extatică cu trupul de lumină al lui Hristos.
99 Text tradus de J. Meyendorff, Introduction ă l'etude de Gregoire Palamas, p. 297. KX) jext mex]jt rezumat de J. Meyendorff, Introduction, p. 295.
101 Altfel spus, perceperea lui Dumnezeu în Lumina Sa increată este legată de perfecţiunea originilor şi a sfârşitului, în Paradisul de dinaintea Istoriei si în eshaton-ul care va pune capăt Istoriei. Dar aceia care se vădesc demni de împărăţia lui Dumnezeu se bucură de pe acum de vederea Luminii in-create, precum Apostolii pe Muntele Tabor. Cf. M. Eliade, „Experienees de la lumiere mystique" (= Mephisiopheles et l'androgyne), pp. 74 sq.
102 Predică tradusă de V. Lossky, „La theologie de la Lumiere", p. 100. 1(W Triade, II, 2,9; traducere de J. Meyendorff.

îl însoţeşte de la început", aduce la Dumnezeu, „prin el, întreaga Creaţie"104. Marele teolog se revoltă împotriva pJatonicismului care, în secolul al XlV-lea, în epoca „Renaşterii din timpul Paleologilor", fascina elita intelectuală bizantină şi chiar pe anumiţi membri ai Bisericii105. Revenind la tradiţia biblică, Palama insistă asupra importanţei tainelor, prin care materia este „transsubstanţializată", fără să fie anihilată.

Triumful isihasmului şi teologia palamită au suscitat o înnoire a vieţii sacramentare şi au determinat regenerarea unor instituţii bisericeşti. Isihasmul se răspândeşte rapid în Europa de Răsărit, în Ţările Române şi pătrunde în Rusia până la Novgorod. „Renaşterea" elenismului, cu exaltarea filosofici platoniciene, n-a avut urmări; altfel spus, Bizanţul şi ţările ortodoxe nu au cunoscut umanismul. Unii autori consideră că graţie dublei victorii a lui Palama — împotriva ockhamismului lui Varlaam şi împotriva filosofici greceşti — ortodoxia n-a dat loc nici unei mişcări de reformă.

Adăugăm că unul dintre cei mai îndrăzneţi autori după Palama a fost un laic, Nicolae Cabasila (1320/25-1371), înalt funcţionar din administraţia bizantină. Cabasila inaugurează strălucit o tradiţie care s-a perpetuat la toate popoarele ortodoxe. El consideră laicul drept viaţa îngerească, în vreme ce laicul este un om total. De altfel, Nicolae Cabasila scria pentru laici, pentru ca aceştia să devină conştienţi de dimensiunea profundă a vieţii lor creştine şi, întâi de toate, de misterul sacramentelor106.

104 Palama reia cel puţin de trei ori această temă; c f. J. Meyenndorff, Introduction ă l'etude de Gregoire Palamax, p.218.
105 Cf. D.J. Geanakoplos, Interaction of the „Sibling" Byzantine and Western Cuhures, p. 21 şi n. 45. „Aprobând gândirea teologului isihast, Biserica bizantină va întoarce hotărât spatele spiritului Renaşterii" (J. Mcyendorft, Introduction, p. 326).

106 Cărțile lui Nicolae Cabasila, Viața întru lisus Hristox şi Tâlcuirea dumnezeieştei liturghii, sunt citite încă în comunitățile ortodoxe de azi.

Capitolul XXXVIII

RELIGIE, MAGIE ŞI TRADIȚII HERMETICE ÎNAINTE SI DUPĂ REFORME

304. Supraviețuirea tradițiilor religioase precreştine

Aşa cum am remarcat în mai multe rânduri, creştinarea popoarelor europene n-a reuşit să şteargă diversitatea tradițiilor etnice. Convertirea la creştinism a dat loc la simbioze şi sincretisme religioase care, de multe ori, ilustrează cu strălucire creativitatea specifică culturilor „populare" agrare sau pastorale. Am amintit deja câteva exemple de „creştinism cosmic" (cf. § 237). Altundeva1, am arătat continuitatea — din neolitic pană în secolul al XlX-lea — a anumitor culte, mituri şi simboluri în legătură cu pietrele, apele şi vegetația. Să adăugăm că după convertirea lor, chiar superficială, numeroasele tradiții etnice, precum şi mitologiile locale au fost omologate, adică integrate, în aceeaşi „istorie sfântă" şi exprimate în acelaşi limbaj, acela al credinței şi al mitologiei creştine. Aşa, de pildă, amintirea zeilor furtunii a supraviețuit în legendele despre Sfântul Ilie; un marc număr de croi învingători de balauri au fost asimilați cu Sfântul Gheorghe; anumite mituri şi cultele diverselor zeițe au fost integrate în folclorul religios al Sfintei Măria, în sfârşit, nenumăratele forme şi variante ale moştenirii păgâne au fost articulate într-un acelaşi corpus mitico-ritual superficial creştinat.

Ar fi zadarnic să menționăm toate categoriile de „supraviețuiri păgâne". E de ajuns să cităm câteva cazuri deosebit de sugestive: de pildă, kallikanturii, monştri ce bântuie satele greceşti în timpul celor Douăsprezece Zile (între Crăciun şi Bobotează) şi care prelungesc scenariul mitico-ritual al Centaurilor Antichității clasice2 sau ritualul arhaic al mersului pe cărbuni încinşi integrat în sărbătoarea anasienaria din Tracia3; sau, în sfârşit, tot în Tracia, sărbătorile Carnavalului, a căror structură aminteşte pe aceea a „Dionysiilor câmpeneşti" si Anthesteriilor, celebrate la Atena în mileniul I dinaintea erei noastre (cf. § 123)4. Să remarcăm, pe de altă parte, că un anumit număr de teme şi de motive narative atestate în poemele homerice sunt actuale şi astăzi în folclorul balcanic şi românesc5. In plus, analizând ceremoniile agrare din Europa Centrală şi de Răsărit, Lcopold Schmidt a putut arăta că ele sunt solidare cu un scenariu mitico-ritual dispărut în Grecia încă înainte de Homer6.

Pentru subiectul nostru e important să prezentăm câteva exemple de sincretism păgâno-crcş-tin, ilustrând deopotrivă atât rezistența moştenirii tradiționale, cât şi procesul de creştinare. Am ales, pentru început, complicatul ritual al celor Douăsprezece Zile, căci el are rădăcini în preistoric. Deoarece nu îl putem prezenta în întregul său (ceremonii, jocuri, cântece, dansuri,

1 Mai ales în Trăite d'liistoire des religions, cap. VI, VIII şi IX.

2 Ve/j J.-C.Lawson, Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religioti, pp. 190-225. Numele lor derivă de la Kentauroi, ibid., pp. 233 sq. Ve/.i si G. Dume/il, Le probleme des Cenlanres, pp. 165 sq.

3 Cf. C.A. Romaios, Cnltes populaires de la Thruc.e, pp.17-123.

4 IhuL.pp. 125-200.

•s Cf. C. Poghire, „Homere et la ballade populairc roumaine"; M. Eliade,,,History of Relighms aud Popular Cultures", p. 7.

6 Vezi L. Schmidt, Gesttiltheiligkeiî im bauerlichen Arbeitsmythos.
607

cortegii de măşti animaliere), vom insista asupra cântecelor rituale de Crăciun. Ele sunt atestate în toată Europa Orientală, până în Polonia. Numele românesc şi slav, colinde, derivă de la calendae Januarii. Timp de secole, autoritățile eclasiastice au încercat să le extirpe, dar fără succes, (în 692, Sinodul din Constantinopol reitera interdicția în termeni foarte aspri.) în sfârşit, un anumit număr de colinde au fost „creştinate", în sensul că au împrumutat personaje şi teme mitologice din creştinismul popular7.
Ritualul se desfăşoară de obicei începând din Ajunul Crăciunului (24 decembrie) până în dimineața zilei următoare. Grupul de şase până la treizeci de tineri (colindători) aleg un vătaf, care cunoaşte obiceiurile tradiționale, şi vreme de patruzeci sau optsprezece zile, ei se adună de patru, cinci ori pe săptămână, într-o casă anumită, ca să primească instrucția necesară, în seara zilei de 24 decembrie, îmbrăcați în straie noi şi împodobiți cu flori şi zurgălăi, colindătorii fac urări mai întâi la casa gazdei, apoi trec pe la toate casele din sat. Chiuie pe străzi, cântă din trompete şi bat darabana, pentru ca larma făcută să alunge duhurile rele şi să-i vestească pe gospodari de sosirea lor. Ei cântă prima colindă la fereastră şi, după ce au primit învoirea celor ai casei, intră în casă şi îşi continuă repertoriul, dansează cu fetele tinere şi rostesc urările tradiționale. Colindătorii aduc sănătate şi bogăție, reprezentate de o rămurică de brad pusă într-un vas plin cu mere şi pere mici. Exceptând familiile cele mai sărace, de la celelalte primesc daruri: colaci, plăcinte, fructe, carne, băutură etc. După ce au străbătut întreg satul, grupul colindătorilor organizează o serbare la care iau parte toți cei tineri.
Ritualul colindelor este destul de bogat şi complex. Urările (oratio) şi ospățul ceremonial constituie elementele cele mai arhaice: ele sunt solidare cu vechile festivități legate de Anul Nou8. Vătaful, urmat de alți colindători, rosteşte alocuțiuni (urări) în care laudă noblețea, dărnicia şi belşugul casei gospodarului. Câteodată, colindătorii înfățişează un grup de sfinți (Sfântul Ion, Sfântul Petru, Sfântul Gheorghe, Sfântul Nicolae). La bulgari, unele colinde au ca temă venirea lui Dumnezeu, însoțit de pruncul lisus sau de un grup de sfinți, în România, colindătorii sunt „oaspeți buni" trimişi de Dumnezeu ca să aducă noroc şi sănătate9, într-o variantă ucraineană, Dumnezeu însuşi vine să-1 trezească pe stăpânul casei şi să-i vestească sosirea colindătorilor. La românii din Transilvania, Dumnezeu coboară din cer pe o scară făcută din ceară, într-un minunat veşmânt împodobit cu stele şi pe care este zugrăvită, de asemenea, şi ceata de colindători10.
Unele colinde reflectă „creştinismul cosmic", specific popoarelor sud-est europene. Găsim aici referiri la Facerea Lumii, dar fără legătură cu tradiția biblică. Dumnezeu sau lisus au făcut Lumea în trei zile, dar văzând că Pământul era prea mare ca să poată acoperi Cerul, lisus a aruncat trei inele care s-au făcut îngeri şi aceştia au făcut munții11. Potrivit altor colinde, după ce a făcut Pământul, Dumnezeu a aşezat patru stâlpi de argint ca să-1 sprijine12. Multe cântece îl prezintă pe Dumnezeu ca pe un cioban cântând din fluier, cu o mare turmă de oi păstorită de Sfântul Petru.
Dar cele mai numeroase şi mai arhaice colinde ne introduc într-un alt univers imaginar. Acțiunea are loc în largul lumii, între vârful cerului şi văile adânci, sau între munți şi Marca

7 Folosim mai ales documente folclorice româneşti, dar, cu variante, acelaşi scenariu se regăseşte în toată Europa Orientală. Vezi M.Eliade, „History of Religions and Popular Cultures", pp. 11 sq.
8 Cf. Le mythe de l'eternei retour, pp. 67 sq.
9 La ucraineni ei se cheamă „micile slugi ale lui Dumnezeu". 10 Cf. Monica Brătulescu, Colinda românească, pp. 61 sq.
" Despre acest motiv folcloric, vezi M. Eliade, Le Zalmoxis ă Gengis-Klian, pp. 89 sq. (trad. românească, pp. 96 sq. — nota trad.).
12 Al.Rosetti, Colindele religioase la români, pp. 68 sq.; Monica Brătulescu, op. cit., p. 48.

Neagra. Departe, foarte departe, în mijlocul mării, se afla un ostrov cu un copac uriaş, împrejurul căruia dansează un grup de tinere fete13. Eroii acestor colinde arhaice sunt înfăţişaţi la modul fabulos: sunt frumoşi şi de neînvins, au zugrăvite pe veşmintele lor soarele şi luna (asemenea lui Dumnezeu în colindele religioase creştine). Un tânăr vânător înşeuează un cal şi călăreşte în înaltul cerului, până lângă soare. Stăpânul casei şi toți ai lui sunt mitologizaţi, proiectaţi într-un peisaj paradisiac şi asemuiţi unor crai şi împăraţi. Eroii celor mai frumoase colinde sunt vânători şi păstori, şi acest fapt arată arhaismul colindelor. La cererea împăratului, tânărul erou luptă cu un leu, îi îmblânzeşte şi îl pune în lanţuri. Cincizeci de călăreţi încearcă să treacă Marea (Neagră), dar unul singur izbuteşte să atingă ostrovul, unde se însoară cu cea mai frumoasă din fetele de aici. Alţi eroi urmăresc fiare sălbatice năzdrăvane şi izbutesc să ie învingă. Scenariile multor colinde amintesc unele ritualuri iniţiatice. S-au putut recunoaşte şi rămăşiţe ale unor rituri de iniţiere a fetelor14, în colindele cântate de fete şi femei tinere, precum şi în alte producţii orale, se evocă peripeţiile unei fecioare rătăcite sau însingurate prin locuri pustii, suferinţele legate de metamorfoza ei sexuală şi pericolul unei morţi iminente. Dar spre deosebire de iniţierile masculine, nici un ritual anume nu ni s-a păstrat. Probele iniţiatice feminine supravieţuiesc doar în universurile imaginare ale colindelor şi altor cântece ceremoniale. Totuşi, aceste producţii orale contribuie, indirect, la cunoaşterea spiritualităţii feminine, arhaice.

305. Simboluri şi ritualuri ale unui dans cathartic

Instrucţia iniţiatică a colindătorilor15 e completată de iniţierea în grupul închis al dansatorilor cathartici, care se cheamă căluşari^. De astă dată, flăcăii nu învaţă tradiţiile şi cântecele legate de Crăciun, ci o suită de dansuri specifice şi o mitologie anumită. Numele dansului, căluş, e derivat de la românescul cal (lat. caballus). Grupul se alcătuieşte din şapte, nouă sau unsprezece tineri aleşi şi instruiţi de un vătaf mai vârstnic. Ei poartă toiege şi săbii şi mai au, în plus, un cap de cal cioplit din lemn şi un „steag", ierburi de leac atârnate în vârful unei prăjini. După cum vom vedea, unul dintre căluşari, numit „Mutul" sau „Mascatul", are un rol deosebit de al celorlalţi membri ai cetei.

Instruirea căluşarilor se face timp de două sau trei săptămâni, în pădure sau într-un loc izolat. După ce au fost acceptaţi de vătaful cetei, căluşarii se adună, într-un loc tainic, în ajunul Rusaliilor; cu mâinile pe „steag", ei jură să păzească rânduielile şi obiceiurile grupului, să se aibă ca fraţii, să fie căşti în următoarele nouă (sau douăsprezece sau paisprezece) zile, să nu vorbească nimănui despre ceea ce văd sau aud, să se supună vătafului. Când jură, căluşarii cer ocrotirea

împărătesei Zânelor, Irodiada, îşi ridică ciomegele în aer, apoi le lovesc unul de altul. Ei jură să păstreze tăcerea de teamă ca nu cumva ielele să abată boala asupra lor. După jurământ şi până la împrăştierea rituală a grupului, căluşarii rămân tot timpul împreună.
Există aici mai multe elemente care par să ne amintească de inițierile asociațiilor de bărbați (Mannerbund}; izolarea în pădure, jurământul tăcerii, ciomagul şi sabia, simbolismul capetelor de cai17. Atributul central şi specific al căluşarilor este îndemânarea lor de dansatori-acrobați,
13 în unele variante, Arborele Cosmic este aşe/at în mijlocul mării, ori de cealaltă parte a ei.
14 Adăugăm ca, sub îndrumarea unei temei bătrâne, grupul ceremonial (ceata) de fete se întâlneşte periodic şi primeşte instrucția tradițională privind sexualitatea, căsătoria, riturile funerare, tainele ierbilor de leact etc.; Monica Brătulescu, „Ceata feminină", paxsim.
15 Cf. „History of RcJigions and Popular Cultures", p. 1.7.
16 Ve/.i M. Eliade, „Notes on the Căluşari", paxsim.; Gail Kligman, Calus.
17 Voievodul Dimitrie Cantemir adaugă câteva informații semnificative, din care unele n-au mai fost confirmate în secolul al XlX-lea. Potrivit autorului lucrării Descripția Moldaviae, căluşarii vorbesc cu glasuri femeieşti si îşi acoperă
609
Religie, magie şi tradiții hermetice înainte si după reforme
în special aptitudinea lor de a da iluzia că zboară prin aer. Este evident că salturile, săriturile, avânturile şi gambadele căluşarilor evocă galopul calului şi în acelaşi timp zborul şi dansul zânelor. Cei despre care se crede că au fost „luați de zâne" încep să sară şi să scoată strigăte ascuțite, „asemeni căluşarilor", de parcă n-ar atinge pământul. Legăturile dintre căluşari şi zâne sunt ambivalențe şi stranii: dansatorii cer şi se bucură de ocrotirea Irodiadei, neocolind însă pericolul de a deveni victime ale cortegiului ei de zâne. Ei imită zborul zânelor, dar exaltă totodată solidaritatea lor cu calul, simbol masculin şi, prin excelență, „eroic". Aceste raporturi ambigue se manifestă, de asemenea, în ceea ce fac şi în modul de a fi al căluşarilor. Timp de vreo cincisprezece zile, însoțiți de doi-trei lăutari cântând la vioară, ei merg prin sate şi cătune, jucând, cântând şi căutând să-i vindece pe cei loviți de iele. Se crede că în această perioadă, adică din a treia săptămână după Paşte până la duminica Rusaliilor, zânele zboară, cântă şi joacă, mai ales noaptea. Oamenii cred că pot auzi zurgălăii, clopoțeii, tobele şi alte instrumente muzicale, căci zânele au în serviciul lor mulți lăutari, trâmbițaşi şi chiar un stegar. Paza cea mai bună împotriva zânelor sunt usturoiul şi pelinul, adică acele ierburi de leac pe care le pun căluşarii într-un săculeț în vârful prăjinii steagului lor. De altfel, ei mestecă mai tot timpul usturoi.
Vindecarea consistă într-o serie de dansuri, completate de anumite acte rituale18, în unele regiuni, bolnavul este scos afară din sat, sub un copac, şi în jurul lui se încinge hora de căluşari, în timpul dansului, vătaful atinge cu „steagul" un dansator şi acesta cade la pământ. Sincopa, reală sau simulată, durează de la trei până la cinci minute, în clipa prăbuşirii căluşarului la pământ, bolnavul trebuie să se ridice şi să o ia la fugă; în orice caz, doi căluşari îl iau de mâini şi fug cu el cât mai repede cu putință. Intenția terapeutică a sincopei căluşarului e evidentă: boala părăseşte bolnavul şi pătrunde în căluşar, care moare pe loc, dar revine după aceea la viața, căci el este „inițiat".
între dansuri, precum şi la sfârşitul ceremoniei, au loc o serie de scene burleşti. Rolul cel mai

important în acestea revine „Mutului". De pildă, căluşarii îl ridică în văzduh si apoi îl lasă să cadă brusc la pământ. Considerat mor, „Mutul" este bocit de întreaga ceată şi toţi se pregătesc să-1 îngroape, nu însă mai înainte de a-1 jupui etc. Episoadele cele mai comice şi cele mai elaborate sunt jucate în ultima zi, când grupul se reîntoarce în sat. Patru căluşari personifică, la modul grotesc, anumite personaje cunoscute: Popa, Turcul (sau Cazacul), Doctorul şi Femeia. Fiecare încearcă să facă dragoste cu Femeia, şi pantomima e de multe ori destul de licenţioasă. „Mutul", înzestrat cu un falus din lemn, provoacă râsul tuturor cu gesturile sale groteşti şi excentrice, în cele din urmă, unul dintre „actori e omorât şi înviat, iar Femeia rămâne însărcinată"19.
Oricare ar fi originea lui20, căluşul, în formele sale atestate în ultimele secole, e cunoscut numai în România şi poate fi considerat o creaţie a culturii populare româneşti. Ceea ce îl caracterizează este atât arhaismul, cât şi structura sa deschisă (dovadă, asimilarea de elemente aparţinând altor scenarii, de pildă, episoadele groteşti). Eventualele influenţe ale unei societăţi feudale („steagul", sabia, mai rar pintenii) s-au suprapus unei culturi rurale destul de arhaice; ca dovadă, rolul ritual al ciomagului, apoi prăjina de brad (arbore specific ceremoniilor precreştine), ca să nu mai amintim de dansurile înseşi. Deşi jurământul se face în numele lui Dumnezeu, scenariul nu are nimic de-a face cu creştinismul. Autorităţile eclesiastice au reacţionat
faţa cu o pânză de in ca să nu fie recunoscuţi; ei ştiu mai bine de o sută de dansuri diferite, unele atât de extraordinare, încât dansatorii aproape nu ating pământul, „de parcă ar zbura"; căluşarii dorm numai în biserici, ca să nu fie chinuiţi de zâne. Vezi Descripţia Moldaviae (ediţie critică, Bucureşti, 1973), p. 314.
18 Bolnavul e atins cu ierburile de leac, i se scuipă usturoi în faţă; se sparge o oală cu apă, se taie un pui negru etc.
ly Vezi „Notes on trie Căluşari" şi „History of Religions and Popular Cultures", pp. 17 sq.
^ De altfel, originea rămâne încă obscură. Cf. „Notes on the Căluşari", pp. 120 sq.

cu vehemenţă şi cu oarecare succes, deoarece multe trăsături arhaice, atestate în secolul al XVII-lea (cf. nota 17), au dispărut. La sfârşitul secolului al XlX-lea încă, în unele regiuni, căluşarilor le era interzis să se împărtăşească trei ani la rând. în cele din urmă, Biserica a hotărât să tolereze practicile căluşereşti.
Aşadar, în pofida a şaisprezece secole de creştinism, precum şi a altor influenţe culturale, se mai puteau — cu abia o generaţie în urmă — descifra urme ale unor scenarii iniţiatice în societăţile rurale din Europa de Sud-Est. Aceste scenarii erau articulate în sisteme mitico-ritu-ale legate de Anul Nou şi de ciclul Primăverii, în unele cazuri, de pildă la căluşari, moştenirea arhaică este evidentă, mai ales în dansuri şi în structurile melodice specifice acestora. Dimpotrivă, în scenariul mitico-ritual al colindelor, mai ales textele au păstrat cel mai bine elementele iniţiatice. S-ar putea spune că, datorită diverselor influenţe religioase şi culturale, numeroase ritualuri legate de iniţierile tradiţionale au dispărut (sau au fost radical camuflate), în vreme ce structurile coregrafice şi mitologice (i.e. narative) au supravieţuit.
în orice caz, funcţia religioasă a dansurilor şi a textelor mitologice este evidentă. Prin urmare, o analiză corectă a universului imaginar al colindelor este capabilă să dezvăluie un tip de

experiență religioasă şi de creativitate mitologică caracteristică țăranilor din Europa Centrală şi Orientală. Din nefericire, nu există încă o hermeneutică adecvată a tradițiilor rurale, altfel spus, o analiză a textelor orale mitico-religioase comparabilă cu interpretarea operelor scrise. O atare hermeneutică ar pune în evidență atât sensul profund al adeziunii la tezaurul tradițional, cât şi reinterpretările creatoare ale mesajului creştin, într-o istorie „totală" a creştinismului, ar trebui să se țină seama şi de creațiile specifice populațiilor rurale. Alături de diversele teologii ce s-au clădit pornindu-se de la Vechiul Testament şi de la filosofia grecească, este necesar să se ia în considerare şi schițele de „teologie populară": vom regăsi, reinterpretate şi creştinate, numeroase tradiții arhaice, din neolitic până la religiile orientale şi elenistice21.

306. „Vânătoarea de vrăjitoare" şi vicisitudinile religiei populare

Vestita şi sinistra „vânătoare de vrăjitoare", întreprinsă în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea atât de Inchiziție, cât şi de bisericile reformate, urmărea nimicirea unui cult satanic şi nesupus legilor, care, potrivit teologilor, amenința înseşi temeliile credinței creştine. Cercetările recente22 au reliefat absurditatea principalelor acuzații: legături intime cu diavolul, orgii, infanticiduri, canibalism, practicare de maleficia. Sub tortură, un număr mare de vrăjitori şi vrăjitoare au mărturisit atari acte abominabile şi criminale şi au fost condamnați la ardere pe rug. Totul pare să justifice opinia autorilor contemporani, potrivit cărora scenariul mitico-ritual al vrăjitoriei era pur şi simplu invenția teologilor şi a inchizitorilor.

Această părere trebuie însă nuanțată, într-adevăr, dacă victimele nu erau culpabile de crimele şi ereziile de care erau învinuite, un anumit număr de vrăjitori au recunoscut că practicaseră ceremonii magico-religioase de origine si de structură „păgână"; ceremonii interzise de multă vreme de către Biserică, chiar dacă uneori ele erau superficial creştinate. Această moştenire mitico-ritual ă făcea parte din religia populară europeană. Exemplele pe care le vom discuta ne vor permite să înțelegem evoluția în urma căreia anumiți adepți ai acestei religii populare au mărturisit — şi chiar au crezut — că practicaseră cultul Diavolului.

21 Cf. „History of Religions and Popular Cultures", pp. 24 sq.

22 Bibliografia este imensă. Vezi câteva indicii în cartea noastră Occultisme, sorcellerie et mode s culturelles, pp. 93-94, n. 1-2 şi bibliografia citată de Richard A.Horsley, „Further Rellections on Witchcraft and European Folk Religion". Publicații mai recente sunt înregistrate în Tabloul problemelor, § 306.

în ultimă instanță, „vânătoarea de vrăjitoare" urmărea lichidarea ultimelor supraviețuiri ale „păgânismului", adică, în esență, cultele fertilității şi scenariile inițiatice. Rezultatul a fost sărăcirea religiozității populare şi, în anumite regiuni, decăderea societăților rurale23.

în urma proceselor Inchiziției din Milano, în 1384 şi 1390, două femei au recunoscut ca aparțineau unei societăți conduse de Diana Herodias, membrele acestei societăți fiind atât oameni în viață, cât şi „persoane" de mult decedate. Animalele pe care le mâncau la ospçțele rituale erau înviate (pornind de la oasele lor) de către zeiță. Diana („Signora Oriente") le învăța pe credincioasele ei folosirea ierburilor de leac pentru a vindeca diverse boli, cum să-i descopere pe hoți, cum să-i recunoască pe vrăjitori24. Este vizibil deci că adeptele Dianei nu aveau nimic

comun cu autorii unor maleficia de tip satanic. Ritualurile şi viziunile lor, foarte probabil, erau solidare cu un cult arhaic al fertilității. Dar, după cum vom vedea îndată, anchetele Inchiziției au modificat radical datele problemei, în Lorena, în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea, „magicienele" chemate înaintea autorităților recunoşteau îndată că erau „ghicitoare-vindecătoare", dar nicidecum vrăjitoare; de-abia după tortură se scotea de la ele mărturisirea că erau „robite Satanei"25.

Cazurile de benandanti („cei ce călătoresc", vagabondează) ilustrează la modul patetic cum s-a transformat sub presiunea Inchiziției un cult secret al fertilității într-o practică de magie neagră. La 31 martie 1575, vicarul general şi inchizitorul Aquileei şi Concordiei află despre prezența în anumite sate a unor magicieni care, sub numele de benandanti, se proclamau magicieni „buni", deoarece îi combăteau pe vrăjitori (stregoni). Anchetarea primilor benandanti a dat la iveală următoarele fapte: ei se întâlneau noaptea, în taină, de patru ori pe an, ajungeau la locul de întâlnire călărind un iepure, o pisică ori alt animal; aceste întâlniri nu prezentau nici unul din caracterele satanice bine cunoscute, proprii sabaturilor vrăjitoreşti; nu exista nici abjurare, nici o vituperare a celor sfinte ori a crucii, nici cultul diavolului. Esența ritului rămâne mai degrabă obscură. Cu frunze de mărar în mâini, benandanti îi înfruntau pe vrăjitori (strighe şi stregoni}, care erau înarmați cu mături. Benandanti susțineau că lupta împotriva răutății vrăjitorilor şi că îi vindecă pe aceia care le cad victime. Că, ieşind victorioşi din aceste bătălii în toate cele patru anotimpuri, ei asigură peste an belşugul recoltei; dacă sunt învinşi, dimpotrivă, se vor înstăpâni în ținut seceta şi foametea26.

Anchete ulterioare au relevat amănunte cu privire la modul în care se recrutau benandanti şi despre felul adunărilor lor nocturne. Ei susțineau că „un înger din cer" le ceruse să alcătuiască gruparea respectivă şi că inițierea în tainele acesteia avea loc între vârsta de douăzeci şi douăzeci şi opt de ani. Ceata era organizată milităreşte, sub conducerea unui comandant, şi se aduna când acesta îi convoca prin bătăi de tobă. Exista un jurământ al tăcerii. Adunările lor însumau uneori până la cinci mii de benandanti, unii din acelaşi ținut, dar majoritatea necunoscându-se între ei. Aveau un steag de hermină albă aurită, în vreme ce steagul vrăjitorilor era galben şi cu patru diavoli zugrăviți în colțuri. Toți benandanti aveau o notă distinctivă comună: se născuseră cu căiță.

Când, fidelă noțiunii ei stereotipe de „sabat vrăjitoresc", Inchiziția i-a întrebat dacă „îngerul" le făgăduise ospețe rafinate, femei şi alte satisfacții, ei au negat cu demnitate. Numai vrăjitorii (stregoni), au spus ei, petrec şi joacă în adunările lor. Dar lucrul cel mai enigmatic cu privire

23 Spre a face să reiasă mai bine eoniplexitatea fenomenului, voi analiza doar câteva exemple, dintre care unele (documentele folclorice româneşti) sunt mai puțin cunoscute.

24 R. Bonomo, C aceia alte streghe (Palermo, 1959), pp. 15-17, 59-60; Richard A. Horsley, „Further Reflections on Witchcraft and European Folk Religion", p. 89,

25 fitienne Delcambre, citat de A. Horsley, op. cit., p. 93.

26 Carlo Ginzburg, J Benandanti, pp. 8 sq.

la benandanti rămâne „călătoria" către locul de întâlnire. După spusele lor, călătoria avea loc in

spirito, în timpul somnului, înainte de călătorie, cădeau într-o stare de prostrație, de letargie aproape cataleptică, în cursul căreia sufletul sta gata sa le părăsească trupul. Nu foloseau unsori sau alifii ca să-şi pregătească „călătoria", care, deşi săvârşită in spirito, trecea în ochii lor drept reală.
în 1581, doi benandanti au fost condamnați la câte şase luni închisoare pentru erezie şi siliți să-şi abjure greşelile, în cursul următorilor şaizeci de ani, au avut loc alte procese, cărora le vom vedea consecințele. Să încercăm, pentru moment, să reconstituim, pe baza documentelor epocii, structura acestui cult popular secret. Ritul central consta, evident, într-o luptă ceremonială cu vrăjitorii, pentru a se asigura belşugul recoltelor, al viței de vie şi al „tuturor roadelor pământului"27. Faptul că lupta avea loc în patru nopți critice ale calendarului agrar nu lasă nici o îndoială asupra obiectivului ei. Este posibil ca înfruntarea dintre benandanti şi stregoni să prelungească scenariul unui ritual arhaic de probe şi întreceri între două grupuri rivale, cu intenția de a stimula forțele creatoare ale naturii şi de a regenera omul28. Deşi benandanti susțineau că luptă pentru triumful Crucii şi pentru „credința în Hristos", luptele lor rituale nu erau decât superficial creştinate29. Pe de altă parte, nu erau învinuiți de abaterile obişnuite față de doctrina bisericii; nu li se imputa decât stricarea recoltelor şi dcochiatul copiilor. Abia în 1634 (după 850 de procese şi denunțuri instruite de Inchiziția din Aquileea şi Concordia) întâlnim pentru prima dată o acuzație desemnându-i pe stregoni vinovați de a fi celebrat sabatul diabolic tradițional. De fapt, acuzațiile de vrăjitorie atestate în Italia de Nord nu vorbesc despre adorarea Diavolului, ci despre cultul Dianei30.
Totuşi, ca urmare a numeroase procese, benandanti au început să se conformeze modelului demonologie pe care Inchiziția li-1 atribuia cu obstinație. La un moment dat, nici n-a mai fost vorba despre ceea ce constituia punctul esențial: ritul fertilității. După 1600, benandanti recunoşteau numai că urmăresc vindecarea celor căzuți victimă vrăjitorilor. Această mărturisire nu era lipsită de primejdie, deoarece Inchiziția socotea aptitudinea de a alunga „făcătura rea" drept o evidentă dovadă de vrăjitorie31. Cu timpul, benandanti, deveniți mai conştienți de importanța lor, şi-au înmulțit denunțurile împotriva celor cărora le ziceau vrăjitori, în pofida acestui antagonism crescut, benandanti se simțeau inconştient atraşi de strighe şi stregoni. în 1618, o benandante mărturiseşte că s-a dus la un sabat nocturn al Diavolului, adăugând însă că a făcut asta ca să dobândească de la el puterea de a lecui32.
în cele din urmă, în 1634, după cincizeci de ani de procese inchizitoriale, benandanti au admis că ei erau de fapt tot una cu vrăjitorii (strighe şi stregoni)^. Un pârât a mărturisit că, după ce şi-a uns trupul cu o unsoare specială, a plecat la un sabat unde a văzut mulți vrăjitori celebrând rituri, dansând şi desfrânându-se, dar a declarat că benandanti nu luaseră parte la orgie. Câțiva ani mai târziu, un benandante mărturiseşte că a semnat un pact cu Diavolul, 1-a abjurat pe Hristos şi credința creştină şi că a omorât trei copii. Procese ulterioare fac să apară inevitabile elemente ale imageriei de-acum clasice ale sabatului vrăjitorilor, benandanti mărturisind că frecventau petrecerile acestora, că omagiau pe Diavol etc. Una din mărturisirile cele

21 Ibid., p. 28.

28 Despre acest scenariu mitico-ritual, vezi M. Eliade, IM nostalgie des originex, pp. 320 sq.

29 C. Ginzburg, op. cit., p. 34.

30 Abia în 1532 anumiți adepți ai Dianei au mărturisit, sub tortură, că profanaseră Crucea şi tainele. Vezi documentația citată de C.Ginzburg, ibid., p. 36.
31 Vezi ibid., p, 87 sq.
32 Ibid., p. 110.
33 Ibid., pp. 115 sq.

mai dramatice a avut loc în 1644. Acuzatul a făcut o descriere amănunțită a Diavolului, a povestit cum i-a încredințat sufletul şi a recunoscut că a ucis patru copii, atrăgând asupra lor piaza rea. Dar când s-a aflat în celulă, singur, față în față cu vicarul episcopal, prizonierul a declarat că mărturisirea lui a fost falsă şi că el nu era nici benandante, nici stregone. Judecătorii au căzut de acord că prizonierul „mărturiseşte tot ce i se sugerează". Nu ştim care a fost verdictul, căci cel interesat s-a spânzurat în celulă. Acesta a fost, de fapt, ultimul mare proces intentat benandanti-\OT34.
Se reținem caracterul luptător al grupului, caracter atât de important înainte de procesele Inchiziției. Nu mai e vorba de un caz izolat. Am citat mai sus (p. 492) cazul unui bătrân lituanian din secolul al XVII-lea, care, împreună cu tovarăşii lui, transformați în lupi, coborau în Iad şi se luptau cu Diavolul şi cu vrăjitorii, ca să recupereze bunurile furate (vite, grâne şi alte roade ale pământului). Carlo Ginzburg compară, pe bună dreptate, pe benandanti şi vârcolacii italieni cu şamanii care pogoară în timpul extazului în lumea subpământeană ca să asigure ocrotirea comunității lor35. Nu trebuie să uităm, pe de altă parte, credința — extrem de răspândită în Europa de Nord — potrivit căreia războinicii morți combăteau, împreună cu zeii, forțele demonice36.
Tradițiile populare româneşti ne permit să înțelegem mai bine originea şi funcția acestui scenariu mitico-ritual. Să amintim că Biserica Ortodoxă Română, ca şi alte biserici ortodoxe, n-a avut instituții asemănătoare Inchiziției. Astfel, deşi ereziile n-au fost necunoscute, urmărirea vrăjitorilor n-a fost nici masivă, nici sistematică. Mă voi mărgini la analiza a doi termeni hotărâtori pentru problema noastră: striga, cuvânt latinesc pentru „vrăjitor", şi „Diana", zeița romană ajunsă patroană a vrăjitoarelor în Europa de Apus. Striga a dat strigoi în româneşte, „vrăjitorii", fie vii, fie morți. Strigoii se nasc cu căiță; când ajung maturi, ei îşi pun pe cap căița şi devin invizibili. Se spune despre ei că sunt înzestrați cu puteri supranaturale; de pildă, că pot să intre în case cu porțile ferecate, să se joace fără teamă cu lupii şi cu urşii. Ei se dedau la tot felul de răutăți vrăjitoreşti: provoacă molime la oameni şi vite, „leagă" şi pocesc oamenii, provoacă seceta, „legând" ploile, iau mana de la vaci, şi mai ales aduc piaza rea. Ei pot să se transforme în câini, pisici, lupi, cai, porci, broaşte şi alte dihănii. Se spune despre ei că mişună în anumite nopți, în special de Sfântul Gheorghe şi Sfântul Andrei, întorşi acasă, ei se dau de trei ori peste cap şi redevin oameni. Când îşi părăsesc trupul, sufletul lor încalecă pe cai, mături sau butoaie. Strigoii se adună în afara satelor, pe un câmp pustiu, „la margine de lume, unde iarba nu creşte". Ajunşi acolo, îşi reiau forma omenească şi încep să se bată între dânşii cu ciomege, securi, coase şi alte unelte. Bătaia are loc toată noaptea şi se termină cu planşete şi o împăcare generală. Se întorc acasă extenuați, palizi, neştiind ce li s-a întâmplat, apoi cad într-un somn adânc37.

34 fbid., p. 148 sq. Totuşi, târziu, în 1661, benandanti au avut din nou curajul să declare că luptau pentru credința creştina, împotriva stregoni-\or (ibid., p. 155). J.B. Russel, Witchcraft in the Middle Ages, p. 212, regăseşte în două cazuri de maleficium judecate Ia Milano între 1384 şi 1390 anumite urme de credințe analoage celor ale benandanti-lor.
35 C.Gin/.burg, op. cit., p. 40.
36 Cf., inter alia, O. Hofler, Verwandlungskulte, Volkssagen und Mythen (Viena, 1973), pp. 15, 234 şi passim.
37 Despre strigoi, vezi bogata documentație adunată de Ion Muşlea şi Ovidiu Bârlea, Tipologia folclorului: Din răspunsurile la chestionarele lui B.P, Hasdeu (Bucureşti, 1970), pp. 224-270. Mai puțin frecventă este credința că strigoii se ung cu o unsoare specială şi că ies pe hornul casei (pp. 248,256). Strigoii morți se adună, de asemenea, la miezul nopții şi se bat cu aceleaşi arme ca atunci când erau în viață (ibid., pp. 267 sq). Ca în multe alte credințe populare din Europa, usturoiul e socotit si aici drept cea mai bună apărare împotriva strigoilor vii sau morți (ibid., pp. 254 sq., 268 sq.;. în Correctos de Burchard din Worms (secolul XI), se interzice să se creadă ceea ce pretind unele femei, anume că „ele ies noaptea prin uşile închise si zboară în nori ca să dea o bătălie" (J.B. Russel, Witchcraft, p. 82). Dar nu se ştie cu cine luptau ele.

Din păcate, nu se ştie nimic despre semnificația şi scopul acestor bătăi nocturne. Ne gândim la benandanti şi la W Ude Heer, la cortegiul morților, atât de obişnuit în Europa Centrală şi Orientală. Dar benandanti se luptau cu striga, în vreme ce strigoii se băteau între ei şi îşi terminau lupta cu planşete şi o împăcare generală, în ce priveşte analogia cu Wilde Heer, vom constata că lipseşte trăsătura poate cea mai caracteristică: larma teribilă care îngrozea pe săteni, în orice caz, exemplul vrăjitorilor la români ilustrează autenticitatea unei scheme precreştine, întemeiată pe călătorii onirice şi o luptă rituală extatică, schemă atestată în multe regiuni ale Europei.
Istoria Dianei, zeiță a vechii Dacii, este la fel de semnificativă. E foarte probabil ca numele Diana să fi înlocuit numele local al unei zeițe autohtone geto-trace. Dar arhaismul credințelor şi riturilor relative la Diana românească este indubitabil, într-adevăr, se poate întotdeauna bănui că la popoarele de limbi romanice — italian, francez, spaniol, portughez — referințele medievale privitoare la cultul şi mitologia Dianei oglindeau, în mare, opinia călugărilor ştiutori de carte, versați în texte latine. Nu se poate avansa o ipoteză similară în ce priveşte istoria Dianei la români. Numele zeiței a devenit zâna (< dziana) în româneşte, în plus, derivând de la aceeaşi rădăcină, un alt cuvânt, zânatec, înseamnă „zăpăcit", cu mințile aiurea, nebun, adică „luat", răpit de Diana sau de zâne38. Or, aşa cum am văzut (§ 304), raporturile dintre zâne şi căluşari sunt mai degrabă ambivalențe. Zânele pot fi nemiloase, este imprudent să le rosteşti numele: li se spune „Sfintele", „Ocrotitoarele", „Rusaliile" ori simplu Ele (Iele). Zânele, care sunt nemuritoare, au aparența unor tinere fete atrăgătoare, fascinante, îmbrăcate în alb, cu sânii goi, ele nu se văd ziua. înaripate, ele zboară prin văzduh, mai ales noaptea. Dar le place să cânte şi să joace, şi acolo unde au jucat iarba este roşie ca focul. Ele îi îmbolnăvesc pe cei care le văd jucând sau care încalcă anumite interdicții şi aceste boli nu pot fi vindecate decât de căluşari39.
Datele româneşti, grație arhaismului lor, sunt de mare ajutor în înțelegerea vrăjitoriei europene, în

primul rând, nu mai poate exista îndoială, în ce priveşte continuitatea anumitor rituri şi credinţe arhaice privind mai ales fertilitatea şi sănătatea, în ai doilea rând, aceste scenarii mitico-rituale implicau o luptă între două grupuri de forţe opuse, deşi complementare, grupuri personificate ritualic de tineri flăcăi şi fete (benandanti, striga, căluşari), în al treilea rând, după lupta ceremonială urma uneori împăcarea celor două grupuri antitetice, în al patrulea rând, această bipartiţie rituală a colectivităţii implica o anumită ambivalenţă, căci, exprimând procesul vieţii şi fertilităţii cosmice, unul din grupurile rivale personifica întotdeauna aspectele negative, în plus, personificarea principiului negativ putea, în funcţie de moment şi de circumstanţele istorice, să fie interpretată ca o manifestare a răului40. Este ceea ce pare să se fi petrecut la români cu strigoii şi, într-o măsură mai slabă, cu zânele, care corespund „cortegiului Dianei". Sub constrângerea Inchiziţiei, o atare translaţie de interpretare a avut loc în ceea ce îi priveşte pe benandanti. Din cauza identificării de secole a supravieţuirilor mitico-rituale precreştine cu practicile satanice, şi în cele din urmă cu erezia, acest proces a fost mult mai complicat în Europa Occidentală.

38 Numele unui grup anumit de zâne, Sânzienele, derivă probabil de la latinescul Sanctae Dianae. Sânzienele, zâne mai degrabă binevoitoare, au împrumutat numele lor importantei sărbători creştine a Sfântului loan Botezătorul.

39 în ultimă analiză, scenariul actualizat de căluşari implică fuziunea unor idei si tehnici mugico-religioase opuse şi complementare. Uimitoarea persistenţă a acestui scenariu arhaic îşi găseşte explicaţia cea mai verosimilă în faptul că, împăcate şi apropiate, „principiile" antagonice (boala şi moartea, sănătatea şi fertilitatea) sunt personificate într-una din cele mai exaltante expresii ale diadei primordiale feminin/masculin: zâna şi eroul cathartic pe calul său.

40 Despre transformarea dihotomiilor şi polarităţilor într-un dualism religios implicând ideea răului, vezi M. Eliade, La nostalgie des origines, pp. 345 sq.

615

Religie, magie şi tradiţii hermetice înainte şi după reforme 307. Martin Luther si Reforma în Germania

In istoria religioasă şi culturală a Europei Occidentale, secolul care a precedat intensificarea vânătoarei de vrăjitoare este unul dintre cele mai creatoare. Şi aceasta nu numai din pricina reformelor realizate, în ciuda a numeroase piedici, de Martin Luther şi Jean Calvin, ci si pentru faptul că epoca — ce se întinde aproximativ de la Marsilio Ficino (1433-1499) laGiordano Bruno (1548-1600) —- se caracterizează printr-o serie de descoperiri (culturale, ştiinţifice, tehnologice, geografice) care au căpătat fără excepţie o semnificaţie religioasă. Vom avea prilejul să discutăm despre valorile sau funcţiile religioase ale neoplatonismului reactualizat de umaniştii italieni, ale noii alchimii, ale medicinei alchimice a lui Paracelsus, ale heliocentrismului lui Copernic şi Giordano Bruno. Dar chiar o descoperire tehnologică precum invenţia tiparului a avut consecinţe religioase importante; într-adevăr, ea a jucat un rol esenţial în propagarea şi triumful Reformei. Luteranismul a fost, „de la început, pruncul cărţii tipărite": cu ajutorul acestui vehicul, Luther a putut să-şi transmită, cu forţă şi precizie, mesajul de la un capăt la altul al Europei41.

Se cunosc, de asemenea, discuţiile de ordin teologic suscitate de descoperirea Americii. Dar Cristofor Columb era deja conştient de caracterul eshatologic al călătoriei sale. în „împrejurări minunate" (pe care nu le cunoaştem), „Dumnezeu şi-a arătat braţul său". Columb consideră

călătoria sa un „miracol evident". Căci nu e vorba numai de descoperirea „Indiilor", ci şi de o lume transfigurată. „Pe mine m-a ales Dumnezeu ca sol al său, arătându-mi în care parte a lumii se află noul cer şi noul pământ despre care a vorbit Dumnezeu prin gura Sfântului loan, în Apocalipsa sa, şi despre care vorbise şi Isaia mai înainte."42 Potrivit calculelor lui Columb, Sfârşitul Lumii trebuia să aibă loc peste 155 de ani. Dar până atunci, graţie aurului adus din „Indii", Ierusalimul va fi fost fiind cucerit şi „Casa Sfântă" va fi fost redată „Sfintei Biserici"43.
Asemenea contemporanilor săi, Martin Luther împărtăşea numeroase idei şi credinţe comune în epocă; de exemplu, el nu se îndoia deloc de puterea teribilă a Diavolului, nici de necesitatea arderii vrăjitoarelor şi accepta funcţia religioasă a alchimiei44. La fel ca şi mulţi alţi teologi, călugări şi laici care practicau o disciplină spirituală (cf. §§ 299-300), Luther şi-a aflat consolarea „mistică" în Theologia deutsch,tQ\i pe care îl aşază imediat după Biblie şi Sfântul Augustin45. El citise şi adâncise multe cărţi şi, foarte curând, a primit influenţa lui William Ockham. Dar geniul său religios nu se lasă explicat prin spiritul secolului în care a trăit, în schimb, experienţele sale personale au contribuit, în mare măsură, la modificarea radicală a orientării spirituale a

41 A.G. Dickens, Reformation and Society in Sixteenth Century Europe, p. 51. „Pentru prima dată în istorie, un mare număr de cititori au judecat valoarea ideilor revoluţionare prin intermediul unui mciss-medium care utili/a un limbaj vernacular în simbioză cu arta jurnalisticii" (ibid.).

42 Scrisoare citată de Claude Kappler, Monstres, Demons et merveilles ă la fin du Moyen Âge, p. 108.

^ Scrisoare adresată papei Alexandru al Vl-lea, februarie 1502, tradusă de Claude Kappler, op. cit., p. 109.

44 Despre Diavol, vezi fragmentele din Comentariul asupra Epistolei Sfântului Pavel către Galateni, reproduse în antologia lui A.C. Kors şi Edward Peters, Witchcrqft in Europe, pp. 195-201 (cf. ibid., pp. 202-212, câteva extrase din L'lnstitution de la religion chretienne, de Jean Calvin), într-unul din ale sale Cuvinte de masă (Tischreden), Luther zicea: „Voi fi fără milă faţă de vrăjitoare, le voi arde!" în ce priveşte alchimia, tot în Cuvinte la masă, Luther recunoştea că „îi place mult", „îmi place nu doar pentru nenumăratele posibilităţi pe care le are în fierberea metalelor,în distilarea şi sublimarea plantelor şi a băuturilor, dar şi pentru alegoria şi semnificaţia ei secretă, extrem de fascinantă, în privinţa învierii morţilor în Ziua de Apoi. Căci tot astfel cum într-un cuptor focul extrage şi separă materiile impure dintr-o substanţă şi smulge spiritul, viaţa, seva, forţa, în timp ce materiile impure se încheagă, se aşază la fund ca un cadavru lipsit de valoare, tot astfel Dumnezeu, în ziua Judecăţii, va despărţi lucrurile prin foc, pe drepţi de cei păcătoşi" (Tischreden, citat de Montgomcry Watt, „L'astrologie et F alchimie lutherienne â Fepoque de la Reforme", p. 337).

4^ Editarea acestei lucrări anonime, redactată în germană, către 1350, a constituit, de altfel, prima lui carte tipărită.

epocii. Ca şi în cazul lui Mahomed, biografia lui Luther ne ajută să înţelegem izvoarele creativităţii sale religioase.

Născut la 10 noiembrie 1483 la Eisleben (Turingia), Martin Luther se înscrie în 1501 la Universitatea din Erfurt şi îşi ia licenţa în 1505. Câteva luni mai târziu, în timpul unei furtuni teribile, este trăsnit şi face legământ să devină călugăr, în acelaşi an, intră în mănăstirea augustinienilor de la Erfurt. în pofida opoziţiei tatălui său, Martin Luther nu renunţă la decizia luată. Ordonat preot în aprilie 1507, predă filosofia morală la universităţile din Wittenberg şi Erfurt. în noiembrie 1510, cu prilejul unei călătorii la Roma, Luther rămâne consternat de decăderea Bisericii. Doi ani mai târziu, după ce-şi ia doctoratul în teologie, primeşte catedra de Sfânta Scriptură din Wittenberg şi îşi deschide cursul cu un comentariu asupra Cărţii Facerii.
Neliniştea sa religioasă creştea însă pe măsură ce reflecta la mânia şi dreptatea lui Dumnezeu-Tatăl, Iahve al Vechiului Testament. Abia în 1513 sau 1514 descoperă el adevăratul sens al expresiei „dreptatea lui Dumnezeu": este actul prin care credinciosul primeşte, graţie credinţei sale, dreptatea dobândită prin jertfa lui Hristos. Această interpretare a Sfântului Pavel — „Iar dreptul din credinţă va fi fiu" (Romani, 1:12) — constituie temelia teologiei lui Martin Luther. „M-am simţit născut din nou — spunea el mai târziu — ca şi cum aş fi pătruns prin porţile deschise ale Paradisului". Meditând asupra Epistolei către Romani — după el, „cel mai important document al Noului Testament" —, Luther înţelege imposibilitatea omului de a dobândi justificarea (adică un raport adecvat cu Dumnezeu) prin propriile fapte. Dimpotrivă, omul este justificat şi mântuit numai prin credinţa în Hristos. La fel ca şi credinţa, mântuirea este acordată gratuit de Dumnezeu. Luther a elaborat această descoperire în cursul său din 1513, dezvoltând ceea ce el numea o „teologie a Crucii".
Activitatea sa de reformator începe la 31 octombrie 1517; în acea zi, Martin Luther afişează pe uşa bisericii castelului din Wittenberg faimoasele sale 95 de teze împotriva indulgenţelor46, atacând devierile doctrinare şi cultuale ale Bisericii, în aprilie 1518, el scrie respectuos papei Leon al X-lea, dar e chemat la Roma să se dezvinovăţească. Luther cere lui Frederic cel înţelept, electorul de Saxa, să fie judecat în Germania. Confruntarea are loc la Augsburg , în octombrie 1518, în faţa cardinalului Cajettan, dar călugărul augustinian refuză să retracteze; pentru el, ca şi pentru un mare număr de prelaţi şi teologi47, problema indulgenţelor nu avea nici o justificare dogmatică. Conflictul a luat proporţii îngrijorătoare în lunile următoare, în 1519, la Leipzig, Luther contestă principiul primatului papal, susţinând că Papa însuşi trebuie să se supună autorităţii Scripturii. Răspunsul a venit la 15 iunie 1520 prin bula Exsurge Domini; Luther era somat să retracteze în două luni, sub pedeapsa excomunicării, învinuitul azvârle public un exemplar al bulei în foc şi publică, una după alta, patru cărţi care se numără printre cele mai strălucite şi importante texte ale operei sale. în manifestul Către nobilimea creştină a naţiunii germane (august 1520), el respinge supremaţia Papei asupra conciliilor, deosebirea dintre clerici şi laici şi monopolul clerului în studiul Scripturii; în această privinţă, el aminteşte că, graţie botezului, toţi creştinii sunt preoţi. Peste două l uni, adresându-se teologilor, el publică Preludiu la captivitatea babiloneană a Bisericii, atacând preoţii şi abuzul cu sacramentele. Luther acceptă numai trei taine — botezul, împărtăşania şi spovedania; mai târziu renunţă şi
46 Biserica putea să acorde indulgenţe sondând în „tezaurul meritelor" acumulate de Hristos, Fecioara si Sfinţii. Practica se răspândeşte începând cu prima Cruciadă, când, în 1095, papa Urban al II-lea a vestit că cruciaţii vor beneficia de remi&iunea temporară a păcatelor. Dar, mai

ales în vremea lui Luther, unii eclesiaşti iară scrupule au abuzat din plin de aceaslă practică, lăsând să se înţeleagă că o dată cu indulgenţele omul îşi cumpără chiar permisiunea de a păcătui.
47 încă Inocenliu al Ilî-lea încercase să reducă cu asprime această practică. Dar acela care pune capăt abuzului de indulgenţe este papa Pius al V-lea.
617
Religie, magie şi tradiţii hermetice înainte si după reforme
la aceasta din urmă. Graţie protecţiei electorului de Saxa, el stă ascuns la castelul din Wartburg (1521) şi nu revine la Wittenberg decât în anul următor48.
Ruptura definitivă cu Roma avusese loc. Ruptură care ar fi putut fi evitată dacă împăratul Carol Quintul ar fi insistat pe lângă Curia papală să efectueze reformele cerute de pretutindeni, într-adevăr, laicii, ca şi numeroşi călugări, împărtăşeau, potrivit expresiei lui Steven Ozment, sentimentul comun al unei oprimări religioase nerezolvate. Memoriul prezentat în martie 1521 — Necazurile Sfântului Imperiu roman, cu precădere ale întregii naţiuni germane — şi exprimând resentimentele clasei aristocrate şi ale burgheziei, repeta criticile lui Luther împotriva Papei, a înalţilor prelaţi germani, a Bisericii şi clerului în general49.
După întoarcerea sa la Wittenberg, reformatorul a trebuit să predice împotriva unei anumite mişcări „profetice" şi a câtorva inovaţii săvârşite în timpul absenţei sale. Ca urmare a răscoalelor jacqueriei, care izbucniseră în 1524 în Germania Meridională şi în mai puţin de un an se răspândiseră în toate ţările, Luther a publicat împotriva hoardelor criminale şi jefuitoare ale ţăranilor (1525), pamflet care a fost — şi este încă — foarte criticat50, în timpul acestor răscoale, Luther s-a căsătorit cu o fostă călugăriţă, Katherina van Bora, care i-a născut şase copii. Tot în această epocă s-a desfăşurat polemica sa cu Erasmus (cf. § 308). Organizarea Reformei s-a desfăşurat cu sprijinul lui Melanchton (1497-1560) şi al altor colaboratori. Luther a insistat asupra importanţei imnurilor cântate în cursul slujbei şi el însuşi a scris un anumit număr de astfel de imnuri. Ca urmare a modului său de a interpreta liturghia — Luther recunoştea în ea prezenţa reală a lui Hristos —, a izbucnit o dispută cu reformatorul elveţian Zwingli, acesta din urmă neacceptând decât o prezenţă simbolică.
Ultimii săi ani au fost destul de grei, mai ales din cauza evenimentelor politice. Martin Luther a trebuit să accepte protecţia puterii politice, căci prefera forţa anarhiei şi dezordinei. El nu înceta să-i critice pe partizanii unei Reforme radicale, în cele din urmă, a elaborat într-o manieră tot mai dogmatică teologia şi cultul în mişcarea sa evanghelică devenită Biserica luterană. S-a stins din viată la 18 februarie 1564.
308. Teologia lui Luther. Polemica cu Erasmus
într-o scrisoare din 1522, Martin Luther spunea: „Nu dau voie ca doctrina mea să fie judecată de nimeni, nici chiar de îngeri. Cel care nu-mi primeşte doctrina nu poate să se mântuiască". Jacques Maritain citează acest text51 ca o dovadă de orgoliu şi egocentrism. Or, aici este vorba de reacţia specifică a aceluia care nu îndrăzneşte să se îndoiască de alegerea sa divină şi de misiunea-i profetică. O dată primită revelaţia că în libertatea sa absolută Dumnezeu-Tatăl judecă, osândeşte şi mântuieşte după propria-i decizie, Luther nu poate tolera nici o altă interpretare. Violenta sa intoleranţă reflectă zelul lui Iahve şi gelozia Sa faţă de oameni. Revelaţia cu care a fost gratificat Luther — justificarea şi mântuirea numai prin credinţă, solafide — este definitivă şi inalterabilă;

nici îngerii nu pot să o judece.
48 în timpul acestei autorecluziuni, el traduce în germană Noul Testament (traducerea integrală a Bibliei a fost terminată în 1534) si redactează Despre legămintele mănăstireşti, cerând căsătoria preoţilor si libertatea călugărilor de a renunţa la legământul monastic.
49 S .Ozment, The Age ofReform, p. 223.
50 Jacqueriile au fost reprimate cu o extremă cruzime de coaliţia prinţilor.
51 Sdmtliche Werke (Erlangcn, 1826-1857), voi. 26, p. 144; J. Maritain, Trois Reformateurs (1925), p. 20. Vezi ibid., un fragment de Moehler după care „eul lui Luther era după părerea sa centrul în jurul căruia trebuia sa gravite/e toată omenirea; el s-a făcut pe sine omul universal, în care toţi trebuiau să-şi găsească modelul".

Această revelaţie, care i-a schimbat viaţa, Luther a explicat-o şi apărat-o continuu în teologia lui. Or, el era un teolog strălucit şi foarte învăţat52, în ajunul emiterii tezelor împotriva Indulgenţelor, el a atacat teologia de la sfârşitul Evului Mediu în scrierea intitulată Dispută împotriva teologiei scolastice (4 septembrie 1517). Potrivit învăţăturii Bisericii medievale, ilustrată mai ales de Toma din Aquino, credinciosul care practica binele într-o stare de graţie colabora la propria sa mântuire. Pe de altă parte, numeroşii discipoli ai lui Ockham considerau că raţiunea şi conştiinţa, daruri ale lui Dumnezeu, nu au fost anulate de păcatul originar; prin urmare, cel care face binele potrivit tendinţei morale naturale primeşte graţia drept recompensă. Pentru ockhamişti, o asemenea credinţă nu implică deloc pelagianismul (cf., mai sus, p. 504), căci, în cele din urmă, tot Dumnezeu e acela care vrea mântuirea omului.
în Disputa împotriva teologiei scolastice, Luther a atacat violent această doctrină. Prin propria sa natură, voinţa omenească nu este liberă să facă binele. După cădere, nu se mai poate vorbi de „liber arbitru", căci ceea ce domină omul de atunci încoace este egocentrismul absolut şi urmărirea furioasă a propriei satisfacţii. Nu e vorba întotdeauna de tendinţe sau de acţiuni imorale; uneori omul caută ceea ce e bun şi nobil, practică religia, încearcă să se apropie de Dumnezeu. Totuşi şi aceste acţiuni sunt culpabile, pentru că ele izvorăsc din aceeaşi egolatrie pe care Luther o consideră modelul fundamental al oricărei activităţi umane (din afara Graţiei)53.
Luther a condamnat, de asemenea, Etica lui Aristotel, potrivit căreia virtuţile morale se dobândesc prin educaţie. Pentru el, binele, fie că e îndeplinit în sau în afara stării de graţie, nu a contribuit niciodată la salvarea sufletului. Din toamna lui 1517, când e datată Disputa, Luther reia explicarea lui solafide. El insistă mai puţin asupra conţinutului dogmatic al credinţei; ceea ce contează este experienţa credinţei în sine, ofiducia naivă şi totală, precum aceea a copiilor.
In ceea ce priveşte faimoasa armonie dintre raţiune şi credinţă, Luther o considera imposibilă şi socotea păgâni pe cei care o afirmau. Raţiunea nu are nimic comun cu domeniul credinţei. Articolele de credinţă, scria ei mai târziu, „nu sunt împotriva adevărului dialectic (i.e. al logicii lui Aristotel), ci în afara, dedesubtul, deasupra, împrejurul şi dincolo de el"54.
Luther revine şi asupra temei fundamentale a teologiei sale — justificarea prin credinţă —, răspunzând criticilor formulate de Erasmus în De Libero Arbitrio. Confruntarea care are loc între cele două mari spirite este semnificativă, dezolantă şi exemplară. Erasmus (1469-1536) atacase

mai de mult abuzurile şi corupţia Bisericii, insistând asupra nevoii urgente a reformelor. în plus, el reacţiona cu simpatie la primele manifestări ale lui Luther55. Dar, ca bun creştin şi sincer umanist, Erasmus refuză să participe la zdrobirea comunităţii catolice; el ura războiul, violenţa verbală şi intoleranţa religioasă. El cerea o reformă radicală a creştinismului occidental şi se pronunţa nu doar împotriva Indulgenţelor, indignităţii preoţilor, a cardinalilor, a imposturii călugărilor, ci şi împotriva metodei scolastice şi a obscurantismului teologilor. Erasmus credea în necesitatea unei educaţii mai raţionale şi amintea necontenit marele profit pe care i-ar putea avea creştinismul din asimilarea culturii clasice56. Idealul său era pacea, aşa cum o propovăduise Hristos: numai ea putea asigura colaborarea între naţiunile europene.
La 31 august 1523, Erasmus îi scria lui Ulrich Zwingli: „Eu cred că am predat aproape tot ceea ce propovăduieşte Luther, dar nu cu atâta violenţă, şi m-am abţinut întotdeauna de
52 între 1509 şi 1517 a studiat îndeaproape pe Aristotel, pe Sfântul Augustin, pe Sfinţii Părinţi şi operele marilor teologi din Evul Mediu.
^ Vezi textele reunite de B.A.Gerrish, „De Libero Arbitrio", p. 188 şi n. 10.
54 Citat de S.Ozment, op. cit., p. 238.
5-s Vezi unele referinţe şi citate la Roland H.Bainton, Erasmus of Christendom, pp. 153 sq. Erasmus îşi mărturisea adeziunea atât în scrisori, cât şi în operele sale în curs de pregătire sau de retipărire.
S6 Vezi textele rezumate şi comentate de R.H.Bainton, op. cit., pp. 113-114.

la unele paradoxuri şi enigme"57. Deşi n-a acceptat unele idei lutheriene, el a scris în favoarea lui Luther, ştiind totodată că aceste scrisori vor fi publicate58. Când tezele lui Luther au fost declarate eretice, Erasmus a ripostat că o eroare nu este în mod necesar o erezie59 şi a cerut teologilor catolici să răspundă interpretărilor lui Luther, nu să le condamne de la început. Deoarece proclama necesitatea dialogului, Erasmus a fost acuzat — mai întâi de Luther, apoi de Roma — de neutralism, ba chiar de lipsă de curaj, acuzaţie care putea fi adevărată în ajunul unui nou şi teribil război religios, când sinceritatea adeziunii la un articol de credinţă era pedepsită public cu martirajul. Dar idealul lui Erasmus — toleranţa reciprocă şi dialogul pentru înţelegere şi regăsire a unei surse charismatice comune — recapătă o actualitate aproape patetică în mişcarea ecumenică din acest ultim sfert de secol al XX-lea.
După multe tergiversări, Erasmus cedează presiunilor Romei şi acceptă să-1 critice pe Luther. El se simţea, de altfel, tot mai departe de noua teologie de la Wittenberg. însă nu se arăta prea grăbit. Terminat în 1523, De Libero Arbitrio e trimis la tipar abia în august 1524 (primele exemplare ies în septembrie). Critica sa este mai degrabă moderată. Erasmus se concentrează asupra afirmaţiei lui Luther că liberul arbitru nu este în fond decât o ficţiune, într-adevăr, apărându-şi tezele împotriva bulei Exsurge Domini, Luther scrisese: „M-am exprimat rău când am spus că voinţa, înainte de a dobândi graţia, este numai un nume gol. Ar fi trebuit mai degrabă să spun fără nici un ocol că voinţa liberă este de fapt o ficţiune sau un nume fără realitate, întrucât nu stă în puterea omului să îndeplinească binele sau rău. Aşa cum corect este explicat în articolul lui Wycliff, condamnat la Konstanz: totul se întâmplă dintr-o necesitate absolută"60.

Erasmus îşi defineşte clar poziția: „Prin liber arbitru înțelegem o putere a voinței umane prin care un om se îndreaptă către acele lucruri care duc la mântuirea veşnică, sau (poate) să le refuze"61. Pentru Erasmus, libertatea alegerii între bine şi rău este condiția sine qua non a libertății umane. „Dacă voința nu este liberă, păcatul nu poate fi imputat (oamenilor), căci păcatul dacă nu este voluntar nu există"62, în plus, dacă omul nu ar fi liber să aleagă, Dumnezeu ar fi răspunzător atât de faptele rele, cât şi de cele bune63, în mai multe rânduri, Erasmus insistă asupra importanței hotărâtoare a grației divine. Omul nu colaborează la mântuirea sa, ci, aidoma unui copil care, ajutat de tatăl său, învață să meargă, credinciosul învață să aleagă binele şi să evite răul.

Luther răspunde cu De Servo Arbitrio (1524), lucrare pentru care a păstrat toată viața o mare afecțiune. El recunoştea de la bun început cât „dezgust, furie şi dispreț" i-a inspirat mica scriere erasmiană64. Răspunsul, de patru ori mai lung decât De Libero Arbiîrio, e scris cu putere şi vehemență şi teologic depăşeşte orizontul lui Erasmus. Luther îi reproşează acestuia preocupările de instituire a păcii universale. „Vreți să puneți capăt, ca pacificator, luptei noastre'1" Dar pentru Luther este vorba de un „adevăr serios, vital, etern, fundamental, într-atât încât trebuie ținut şi apărat chiar cu prețul vieții, chiar şi dacă lumea întreagă ar fi azvârlită nu numai

•*7 B.A. Gerrish, op. cit., p. 191. Enigmele erau celebrele afirmații ale lui Luther că operele ştiuților aparțin sferei păcatului, că libertatea alegerii este un cuvânt gol, că omul se poate autojustifica numai prin credință.

•S8 Vezi textele citate de R.H. Bainton, op. cit., pp. 156 sq. Erasmus introdusese chiar pasaje rcllectând anumite critici ale lui Luther în noile ediții ale Noului Testament (traducerea sa) şi ale lucrării sale Ratio; cf. ib'ui.

59 Cf. B.A. Gerrish, op. cit., p. 191, nota 38.

60 Citat de Erasmus, De Libero Arbitrio (= On the Freedom ofthe Will, p. 64). Utilizăm ultima traducere comentată de E.Gordim Rupp, în Luther and Erasmus: Free Will and Salvation.

61 On the Freedom ofthe Will, p. 74.

62 Ibid., p. 50. M/W</.,p. 53.

64 De Servo Arbitrio, traducere si comentariu de Philip S.Watson, Luther anii Erasmus: Free Will and Salvation, p. 103.

în tumult şi în lupta, ci ruptă în bucăți şi nimicită."65 El reia apoi, pe scurt, dar cu umor şi sarcasm, apărarea teologiei sale.

Erasmus i-a replicat într-o lucrare amplă: Hyperaspiîes, în care nu îşi ascunde iritarea şi resentimentul. Dar reformatorul nu îşi mai dă osteneala să o respingă. Şi nu se înşela: tumultul în jurul său creştea rapid; în fapt, războaiele religioase începuseră.

309. Zwingli; Calvin; Reforma catolică

La 11 octombrie 1531, reformatorul elvețian Ulrich Zwingli66 cădea alături de numeroşi camarazi ai săi în bătălia de la Kappel. De câțiva ani, el sădise Reforma la Ziirich şi în alte oraşe. Grație lui Zwingli, Ziirichul se bucura de un prestigiu egal cu Wittenbergul. Dar, amenințate cu izolarea completă, cantoanele catolice se ridicară împotriva celor din Ziirich; numărul şi superioritatea militară le asigurară victoria. Moartea lui Zwingli a oprit expansiunea Reformei în

Elveția şi a fixat, până la începutul secolului al XlX-lea, frontierele confesionale ale țării. Totuşi, grație .succesorului său, Henry Bullinger, opera lui Zwingli s-a menținut şi s-a consolidat.
Zwingli este autorul mai multor tratate, între altele asupra Providenței, Botezului şi Euharistiei. Mai ales interpretarea Euharistiei arată originalitatea reformatorului elvețian. Şi tocmai datorită acestei interpretări unirea cu mişcarea lui Luther nu se poate realiza67. Zwingli insistă asupra prezenței spirituale a lui Hristos în inima credinciosului care primeşte împărtăşania. Fără credință, euharistia nu are nici o valoare. Formula: „Acesta este trupul meu..." trebuie înțeleasă simbolic, ca o comemorare a sacrificiului lui Hristos care întăreşte credința în răscumpărare.
Luther invidia, pe bună dreptate, libertățile politice ale Elveției. Totuşi şi în Elveția, reforma religioasă trebuia să țină seama de autoritatea politică. Dar la Ziirich, ca şi la Wittenberg, libertatea religioasă încuraja tendințele radicale extremiste. Pentru Zwingli, cea mai dură şi cea mai patetică înfruntare a fost aceea cu Conrad Grebel, întemeietorul mişcării numite (de adversarii ei) anabaptistă. Grebel nega validitatea botezului copiilor68. După el, această taină nu putea fi administrată decât adulților; mai precis celor care au ales liber să urmeze viața lui Hristos. Prin urmare, convertiții trebuiau rebotezați69. Zwingli a atacat această doctrină în patru tratate, dar fără mare succes. Prima „rebotezare" a fost efectuată la 21 ianuarie 1528. în martie, autoritățile eclesiastice au interzis această erezie şi patru anabaptişti au fost executați. Arestat în 1526, Grebel a murit în anul următor.
în ciuda persecuțiilor70, anabaptismul s-a răspândit pe scară largă în Elveția şi Germania de Sud după 1530. Cu timpul, această „reformă radicală" s-a despărțit în mai rnulte grupări,
65 Ibid., pp. 118sq.
66 Născut în 1489 lângă Ziirich, Zwingli a studiat la Basel, Berna şi Viena, înainte de a fi ordonat preot în 1506. îl admira pe Luther, dar nu se considera luteran, căci preconiza o Reformă şi mai radicală, în 1552 se căsătoreşte în secret cu o văduvă, care îi dăruieşte patru copii. Anul următor, Zwingli publică cele 65 de teze (Schlussrederi), proclamând Evanghelia drept singura sursă teologică valabilă; în 1552 a apărut primul manifest protestant, Comentariu privind religia falsă .}i cea adevărată. Conciliu! de la Ziirich a acceptat Reforma; messa latină a fost înlocuită cu serviciul euharistie în germană; imaginile au dispărut din biserici, mănăstirile au fost secularizate.
67 Cu privire Ia această controversă, vezi S.Ozment, op. cit., pp. 334 sq.
68 De altfel, acest botez nu e atestat în Evanghelii. Or, respectul pentru autoritatea — unică şi absolută — a Bibliei era acum general în comunitățile reformate.
69 De unde termenul de anabaptist, de altfel impropriu deoarece convertiții nu recunoşteau valoarea sacramentală a primului botez.
70 Istoricii au evaluat ca fiind între 850 şi 5 000 numărul anabaptiştilor executați de Ia 1525 până în 1618. Ei erau arşi, decapitați sau înecați; cf. S. Ozment, op. cit., p. 332.

printre care aceea a „Spiritualiştilor", numărându-i pe un Paracelsus, Scbastien Franck şi Valentin Weigel.
Ca şi Luther si Zwingli, Jean Calvin a trebuit să-şi apere teologia împotriva anabaptiştilor71. Născut în 1509 la Noyon,el a studiat la College Montaigu (1523-1528) din Paris şi a publicat

prima carte în 1532 (un comentariu la De cletnentis de Seneca). După ce ia cunoştinţă de scrierile lui Luther, pasiunea sa pentru umanism cedează locul teologiei. Calvin se converteşte probabil în 1533, iar în 1536 se refugiază la Geneva. Numit pastor, s-a dedicat cu fervoare organizării Reformei. Dar după doi ani a fost expulzat de consiliul oraşului. Calvin s-a stabilit atunci la Strasbourg, unde îl invitase marele umanist şi teolog Martin Bucer (1491-1551). La Strasbourg, Calvin a cunoscut cea mai fericită epocă din viaţa sa. El a învăţat mult, graţie prieteniei cu Bucer, şi a publicat în 1539 o ediţie revăzută din Instituirea religiei creştine12 şi, în 1540, un comentariu la Epistola către Romani. Tot în 1540, el s-a căsătorit cu Idelette de Bure, văduva unui anabaptist convertit, însă, situaţia agravându-se la Geneva, consiliul cantonai 1-a rugat să revină. După zece luni de ezitări, Calvin a acceptat să revină în septembrie 1541 şi a rămas acolo până la moartea sa din mai 1564.

în pofida anumitor rezistenţe, Calvin a reuşit să impună, la Geneva, concepţia sa asupra Reformei: Biblia este singura autoritate care decide în toate problemele de credinţă şi de organizare a Bisericii. Deşi a fost constant angajat în controverse politice, eclesiale şi teologice, productivitatea literară a lui Calvin e prodigioasă. Pe lângă o corespondenţă considerabilă, el a redactat comentarii asupra Vechiului şi Noului Testament, un mare număr de tratate şi opuscule în legătură cu diverse aspecte ale Reformei, predici la Epistolele Sfântului Pa vel etc. Capodopera lui rămâne Instituirea religiei creştine, remarcabilă totodată pentru perfecţiunea literară a stilului. Ediţia definitivă a textului latin a apărut în 155973.

Teologia lui Calvin nu se constituie în sistem. E mai degrabă o summa comentată a gândirii biblice. Calvin explorează şi meditează în lumina celor două Testamente, citite de mai multe ori şi înţelese din perspectivă augustiniană. Se recunoaşte, de asemenea, influenţa lui Luther, deşi acesta nu este citat. Calvin discută, într-un chip destul de personal, problemele esenţiale ale teologiei sale: cunoaşterea lui Dumnezeu ca Stăpânilor şi Creator al Lumii, Decalogul şi Credinţa (potrivit Simbolului Apostolilor), justificarea omului prin credinţă şi meritele faptelor sale, cele două taine socotite valabile (Botezul şi împărtăşania), dar şi rugăciunea, puterile eclesiastice, cârmuirea civilă. Pentru Calvin, omul nu încetează să fie păcătos; faptele lui bune ajung acceptate numai prin graţia divină. Distanţa dintre Dumnezeu transcendent şi făptură poate fi abolită numai prin revelaţia conţinută în Biblie. Totuşi, omul nu-1 poate cunoaşte pe Dumnezeu în sine însuşi, ci numai ca Domn arătându-se oamenilor. Cele două taine constituie mijlocul prin care Hristos se dăruieşte credincioşilor.

Calvin e considerat, îndeobşte, drept cel mai puţin original dintre marii teologi ai Reformei. Căci, încă de la înţepenirea dogmatică a ultimului Luther, creativitatea teologică îşi pierde primatul în bisericile reformate. Ceea ce devine tot mai important este organizarea libertăţii individuale şi reformarea instituţiilor sociale, începând cu învăţământul public. Luther relevase — şi a ilustrat principiul cu propria-i viaţă — importanţa individului creator. Mai mult decât „demnitatea umană" exaltată de umanişti, libertatea individului de a respinge orice altă autoritate

71 Pentru întâia oară, toată documentaţia a fost culeasă si analizată de Willem Balke, Calvin and the Anabaptist Radicals.

72 Redactată în Franţa, Instituirea a fost continuu revăzută şi augmentată în nenumărate ediţii ulterioare.

73 Un episod penibil a fost executarea în 1553 a lui Michel Şervet, medic spaniol competent, dar teolog amator, care îl criticase violent pe Calvin; cf. G.H. Williams, The Radical Reformation, pp. 605 sq. Pentru mulți, rolul lui Calvin în moartea lui Şervet a lipit un stigmat reacționar protestantismului, la fel cum tratamentul aplicat de Inchiziție lui Galileu a stigmatizat Biserica catolică; S. Ozment, op. cit., p. 369.

în afara lui Dumnezeu a făcut posibilă — printr-un lent proces de desacralizare — „lumea modernă", aşa cum apare ea în Epoca Luminilor şi cum se precizează cu Revoluția franceză şi o dată cu triumful ştiinței şi al tehnologiei.
în ceea ce priveşte pe Calvin, el n-a contribuit doar — mai mult decât Lutehr — la progresul social şi politic al Bisericii sale, dar a demonstrat, prin propriul său exemplu, funcția şi importanța teologică a activității politice, în fapt, el a anticipat scria teologiilor politice în vogă în a doua jumătate a secolului XX: teologia muncii, teologia eliberării, teologia anticolonialismului etc. în această perspectivă, istoria religioasă a Europei Occidentale după secolul al XVI-lea se lasă integrată mai degrabă în istoria politică, socială, economică şi culturală a Continentului.
Ultima reformă importantă, cea efectuată de Conciliu! din Trent (1545-1563)74, e destul de ambigua, începută prea târziu şi obsedată de expansiunea mişcărilor evanghelice, Reforma din Trent se dezvoltă sub presiunea istoriei contemporane şi urmăreşte consolidarea puterii politice a Sfântului Scaun. Numeroşi teologi şi înalți membri ai ierarhiei eclesiastice cereau, totuşi, de câtăva vreme, reforme adevărate, mai întâi şi mai întâi limitarea puterilor Papei şi restaurarea autorității episcopilor. Cu câțiva ani înainte de deschiderea Conciliului din Trent, şi la insistența împăratului Carol Quintul, au avut Joc la Regensburg, în aprilie 1541, discuții între teologii protestanți (printre care Bucer şi Melanchton) şi catolici (John Eck, Johan Groper etc.). în câteva săptămâni, cele două părți au căzut de acord asupra câtorva probleme esențiale (de exemplu, natura mântuirii ca „dublă justificare").
Din nefericire, conciliul face inutilă această apropiere. Papa şi consilierii săi iezuiți erau preocupați de reforme susceptibile să împiedice, în țările catolice, apariția unor noi Luther, Zwingli sau Calvin. Constituția conciliului era astfel concepută încât numai propunerile Papei rămâneau acceptate. Cum era de aşteptat, tendința reacționară a ieşit victorioasă. Totuşi, conciliul a restabilit autoritatea episcopilor (cu condiția să trăiască în diocczele lor), a reacționat viguros împotriva imoralității şi concubinajului preoților, a luat hotărâri importante în ceea ce priveşte instrucția teologică a clerului etc. în plus, conciliul a încurajat reforme de ordin cultural, menite să satisfacă nevoia laicilor pentru o viață religioasă mai autentică.
Ceea ce s-a numit catolicismul posttrentin este, în parte, rezultatul unor atari măsuri de însănătoşire, dar şi al lucrării câtorva mari mistici şi apărători ai credinței. Tradițiile misticii medievale şi ale mai noii devoîio moderna au cunoscut un avânt cu Sfânta Teresa d'Avila (1515-1582) şi Sân Juan de la Cruz (1542-1591). Experiența acelei unio mystica, exprimată de Sfânta Teresa în termenii unei căsătorii ce are loc între suflet şi lisus, capătă un prestigiu excepțional75, în ciuda bănuielilor Inchiziției. Dar mai cu seamă Ignațiu de Loyola (1491-1556), întemeietorul Companiei lui lisus, a contribuit la succesul — moral, religios şi politic — al contrareformei76.

Deşi a avut experienţe mistice, despre care a vorbit, ceea ce alege
74 Prima sesiune durează din martie 1545 până în iarna lui 1547; a doua din mai 1551 până în mai 1552; ultima din aprilie 1561 până în decembrie 1563.
15 Vom reveni asupra acestei probleme într-un capitol final, consacrat morfologiei şi comparării experienţelor mistice arhaice, orientale şi occidentale.
76 Născut Ia Loyola, în 1491, Ignaţiu a avut o tinereţe romantică şi aventuroasă. Grav rănit în timpul războiului franco-spaniol din 1521, el a citit câteva cărţi religioase, între care Imitaţia Christi şi vieţile sfinţilor Francisc şi Dominic, pe care s-a hotărât să le urmeze. Cu prilejul primului său pelerinaj la Montserrat, în martie 1552, el face legământ pe altarul Fecioarei să se consacre slujirii lui Dumnezeu. De atunci, Ignaţiu a trăil o viaţă de extremă asceză, postind uneori o săptămână întreagă, călătorind pe jos, în zdrenţe, şi rugându-se câte şapte ore pe zi. După ce învaţă latina într-o şcoală elementară din Barcelona, soseşte la Paris în februarie 1528 şi se înscrie la Colegiul Montaigu; ia licenţa în 1534. Ignaţiu capătă permisiunea de a constitui, cu încă nouă tovarăşi, un nou ordin, confirmat de Curie în 1540. Limitată iniţial la 60 de membri, Compania lui lisus număra la moartea lui Ignaţiu, în 1556, mai mult de o mie de membri.
623
Religie, magie şi tradiţii hermetice înainte şi după reforme
Ignaţiu de Loyola este mai ales apostolatul sau, după o celebră expresie, „contemplaţia în acţiune". El este admirat în primul rând pentru faptele sale: orfelinate, case pentru fostele prostituate, şcoli secundare şi colegii, misiuni în cele trei continente etc.
Esenţialul doctrinei lui Ignaţiu de Loyola s-ar putea rezuma după cum urmează: supunerea absolută faţă de Dumnezeu, deci şi faţă de reprezentantul Său pe pământ, Suveranul Pontif, precum şi faţă de generalul suprem al Companiei; certitudinea că rugăciunile, meditaţiile şi facultatea de discernere care rezultă din ele pot să modifice condiţia umană; încrederea că Dumnezeu încurajează orice efort de convertire a oamenilor, deci şi efortul de a se perfecţiona pe sine; încrederea că faptele bune — mai ales acţiunile de întrajutorare a celor în nevoie — sunt bineplăcute lui Dumnezeu.
Comparată cu teologiile lui Luther şi Calvin, aceea a lui Ignaţiu de Loyola este mai degrabă optimistă, ceea ce s-ar putea explica prin experienţele mistice ale lui Ignaţiu, experienţe care i-au orientat atât metoda de contemplare, cât şi funcţia şi valoarea acordate acţiunii. Supunerea oarbă faţă de reprezentantul lui Dumnezeu pe pământ trădează originea ei mistică: o putem compara cu venerarea Imamului (§ 273) şi a maestrului spiritual (gurudev) în hinduism; şi acolo, ca şi la Ignaţiu de Loyola, această veneraţie este justificată printr-o teologie mistică.
Geniul religios al lui Ignaţiu de Loyola se exprimă mai cu seamă în Exerciţii spirituale, scurt tratat a cărui redactare a început-o după prima sa viziune mistică avută la Mannese, lângă Montserrat. Este vorba de un manual practic, indicând zi de zi rugăciunile şi meditaţiile folositoare celui care (nu neapărat un membru al Companiei) întreprinde o retragere în singurătate de patru săptămâni. Lucrarea prelungeşte şi continuă o veche tradiţie contemplativă creştină. Chiar celebrul exerciţiu al primei săptămâni, efortul de imaginaţie pentru a alcătui în mod concret şi viu un peisaj sau un episod istoric, îşi are precedent în secolul al XH-lea. Dar Ignaţiu dezvoltă metoda acestei vizualizări cu o rigoare ce aminteşte anumite tehnici meditative

indiene. Cel retras în solitudine învață să sacralizeze spațiul în care se găseşte, proiectându-1, prin puterea imaginației, în spațiul în care se desfăşoară (în prezent!) istoria sfântă. El trebuie să vadă vechiul Ierusalim din vremea lui lisus, să privească pe losif şi Fecioara Măria în drumul lor către Bethleem şi aşa mai departe. Chiar când mănâncă, el îşi poate închipui că mănâncă împreună cu Aspostolii.
Sunt de sublimat precizia şi severitatea Exerciții lor spirituale; orice elan devoțional este cu grijă controlat. Purificarea treptată a subiectului ce se supune acestor exerciții nu pregăteşte deloc o unio rnystica. Obiectivul retragerii este de a forma „atleți" spirituali şi de a-i trimite în lume.
310. Umanism, neoplatonism şi hermetism în vremea Renaşterii
Cosimo de Medici încredințase marelui umanist florentin Marsilio Ficino (1433-1499) traducerea manuscriselor lui Platon şi Plotin pe care le achiziționase de mai mulți ani. însă, cam prin 1460, Cosimo cumpără un manuscris din Corpus Hermeticum şi îi cere lui Ficino să-i dea imediat o traducere în latină; acesta pune Dialogurile deoparte şi începe în grabă traducerea textelor hermetice. Cu un an înaintea morții lui Ficino, deci în 1463, aceste traduceri erau gata. Corpus Hermeticum a fost, aşadar, primul text grecesc tradus şi publicat de Marsilio Ficino77. Aceasta arată prestigiul lui Hermes Trismegistul, socotit autorul tratatelor hermetice (cf. § 209).
77 Frances A.Yates, Giordano Bruno and the Hermetic Tradition, pp. 12-13. Până atunci, un singur tratat hermctic, Asclepiu.s, era accesibil în limba latină.

Traducerile în latină ale lui Ficino — mai ales Corpus Hermeticum, PJaton şi Plotin — au jucat un rol important în istoria religioasă a Renaşterii: ele au făcut să triumfe neoplatonismul la Florența şi au trezit un interes pasionat pentru hermetism, mai peste tot în Europa. Primii umanişti italieni — de ia Petrarca (1304-1374) la Lorenzo Valla (cea 1405-1457) — inaugurează deja o nouă orientare religioasă, respingând teologia scolastică şi revenind la Părinții Bisericii. Umaniştii considerau că, în calitate de creştini laici şi de buni clasicişti, puteau să studieze şi să înțeleagă mai bine decât clerul raporturile dintre creştinism, pe de o parte, şi concepțiile precreştine privind divinitatea şi natura umană, pe de alta. Aşa cum a remarcat Charles Trinkhaus, această nouă valorizare a lui Homo Triumphans nu este în mod necesar de origine păgână; ea este mai degrabă inspirată din tradiția patristică78.
Cu neoplatonismul popularizat de Marsilio Ficino, Pico della Mirandola (1463-1494) şi Egidio da Viterbo (1469-1532), exaltarea condiției umane capătă o nouă dimensiune, dar fără să renunțe la contextul creştin. Creând lumea, Dumnezeu a acordat omului stăpânirea Pământului şi, „prin acțiunile omului, văzut ca Dumnezeu pe pământ, se săvârşeşte opera sa creatoare de istorie şi civilizație"79. Dar apoteozarea omului, tendință caracteristică umaniştilor, se inspiră de acum înainte din ce în ce mai mult din neoplatonismul paracreştin şi din hermetism.
Evident, Marsilio Ficino şi Pico della Mirandola nu se îndoiau de rectitudinea credinței lor. în secolul al II-lea deja, apologetul Lactanțiu îl considera pe Hermes Trismegistul drept un înțelept inspirat de Dumnezeu şi interpreta anumite profeții hermetice ca împlinite prin naşterea lui lisus Hristos. Marsilio Ficino reafirma această armonie între hermetism şi magia hermetică80, pe de o parte, şi creştinism, pe de alta. Mirandola considera că Magia şi Kabbala confirmau divinitatea lui

Hristos81. Credința universală într-o adevărată prisca îheologicfi- şi în celebrii „teologi vechi" — Zarathustra, Moise, Hermes Trismegistul, David, (Meu, Pitagora, Platon — cunoaşte acum o vogă excepțională.

Putem descifra în acest fenomen insatisfacția profundă lăsată de scolastică şi de concepțiile medievale privind omul şi universul, o reacție împotriva a ceea ce s-ar putea numi un creştinism „provincial", adică pur occidental, precum şi aspirația către o religie universalistă, transistorică, „primordială". Pico învață ebraica pentru a se iniția în Kabbala, revelație care, după părerea sa, precede şi lămureşte Vechiul Testament. Papa Alexandru al Vl-lea comandă pentru Vatican o frescă forfotind de imagini şi simboluri hermetice, adică „egiptene". Egiptul antic, Persia mitică a lui Zoroastru, „doctrina secretă" a lui Orfeu, revelă „mistere" care depăşesc frontierele iudeo-crcştinismului şi ale lumii clasice de curând descoperită de umanişti. Este vorba, în fapt, de certitudinea că pot fi regăsite revelațiile primordiale ale Egiptului şi Asiei şi că poate fi demonstrată solidaritatea şi izvorul lor unic. (Vom întâlni acelaşi entuziasm şi aceeaşi speranță, deşi în proporții mai modeste, în secolul al XlX-lea, după descoperirea sanscritei şi a „primordialității" Vedelor şi Upanişadelor.)

78 Cf. Charles Trinkhaus, „In our Image and Likcness", I, pp. XIX sq., 41 sq. (Petrarca), 150 sq. (L. Valla); ve/j mai ales textele reproduse lapp. 341 sq.,381 sq. Realizarea plenară a personalității nu implică întotdeauna un ideal împrumutat de la păgânism; ea se explică mai degrabă prin reînvierea unei teologii a grației; cf. ibid., pp. XX, 46 sq.

79 Ibid., pp. XXII.

80 Vezi, inter alia, D,P. Walker, Spiritual and Demonic Magic. Fron Ficino to Campanella, pp. 30 sq.

81 între tezele lui Pico della Mirandola condamnate de Inocențiu al VII-lea, se află celebra afirmație: Nulla est scientia que non magis certificat de divinitate Christi quam magia el cabala. Cf. F.A. Yates, Giordano Bruno and the Hennetic Tradition, pp. 84 sq.

82 Cf. D.P. Walker, The Ancienî Theology, în special pp. 82 sq. („Orpheus the Theologian").

625

Religie, magie si tradiții hermetice înainte şi după reforme

Vreme de două secole, hermetismul a obsedat pe mulți teologi şi filosofi, credincioşi ori necredincioşi. Dacă Giordano Bruno (1548-1600) a primit cu atâta entuziasm doctrina lui Copernic, aceasta se explică prin faptul că el socotea heliocentrismul ca având o semnificație religioasă si magică, în vremea şederii sale în Anglia, Bruno prevedea reîntoarcerea iminentă a religiei vechilor egipteni, aşa cum era ea zugrăvită în tratatul Asclepius. Giordano Bruno se simțea superior lui Copernic, căci în vreme ce acesta îşi înțelegea propria teorie doar ca matematician, Bruno putea să interpreteze schema copernicană ca pe o hieroglifă a misterelor divine83.

Giordano Bruno urmărea însă alt țel: el îl identificase pe Hermes cu religia egipteană considerată cea mai veche şi prin urmare îşi întemeia universalismul religios pe rolul magiei egiptene. In schimb, mulți autori din secolul al XVI-lea ezitau să recurgă la magia hermetică, declarată între timp erezie. Este cazul lui Lefevre d'Etaples (1460-1537), care introdusese hermetismul în Franța: el despărțea grosul filelor din Corpus Hermeticum de tratatul Asclepius. Neoplatonicianul

Symphorien Champier (1472-1559) a încercat chiar să demonstreze că autorul pasajelor magice din Asclepius nu era Hermes, ci Apuleius84. în secolul al XVI-lea, în Franța, ca şi în alte părți din Europa, valoarea exemplară a hermetismului ținea mai ales de universalismul său religios, susceptibil să restaureze pacea şi armonia. Un autor protestant, Philippe de Mornay, caută în hermetism un mijloc de a scăpa de teroarea războaielor religioase, în lucrarea sa Despre adevărul religiei creştine (1581), Mornay aminteşte că, potrivit lui Hermes, „Dumnezeu este Unu [...], că Lui singur îi aparține numele de Tată şi de Cel bun [...]. Singur şi Tot; fără nume şi superior oricărui Nume"85.

După cum scrie J. Dagens, „această influență a hermetismului s-a exercitat asupra catolicilor şi a protestanților, deopotrivă, favorizând şi la unii şi la ceilalți tendințele cele mai irenice"86. „Străvechea" religie, revelată de Hermes şi împărtăşită cândva, la începuturi, de lumea întreagă, ar putea în zilele noastre să restabilească pacea universală şi armonia între religii, în centrul acestei revelații se află „divinitatea" omului, acest microcosmos, sinteză a întregii creații. „Micro-cosmosul este țelul ultim al macrocosmosului, iar macrocosmosul este locaşul microcosmosului [...]. Macrocosmos şi microcosmos sunt în asemenea măsură legate între ele, încât unul este întotdeauna prezent în celălalt."87

Corespondența macrocosmos-microcosmos era cunoscută în China, în India şi în Grecia antică. Dar ea recapătă o nouă vigoare la Paracelsus şi la discipolii lui88. Omul face posibilă comunicarea între regiunea celestă şi lumea sublunară, în secolul al XVI-lea, interesul pentru magia naturalis reprezintă un nou efort în vederea apropierii Naturii de religie. Studiul Naturii constituia în fapt o cale de a căuta să-1 înțelegi pe Dumnezeu. Vom vedea, mai departe, dezvoltarea grandioasă a acestei concepții.

83 Vezi F.A. Yates, Giordano Bruno, pp. 154 sq. şi passim. Un elenist erudit, Isaac Casaubon, a demonstrat că Corpus Hermeticum este o culegere de texte destul de târzii — în nici un caz anterioare secolului al II-lea sau al Ilt-lea ale erei noastre (cf.§ 209). Dar prestigiul fabulos al „misterelor egiptene" a continuat să fascineze imaginația elitelor intelectuale europene într-o formă nouă: „misterul hieroglifelor".

84 F.A. Yates, op. cit., pp. 172 sq. Privitor la hermetismul din secolul al XVI-lea în Franța, vezi şi D.P. Walker, The Ancient Theology, cap.lll.

85 Citat de F.A. Yates, op. cit., p.177. Vezi şi D.P .Walker, op. cit., pp. 31-33,64-67 etc. Catolicul Francesco Patrizi socotea chiar că studiind Corpus Hermeticum protestanții germani ar putea fi convinşi să revină în sânul Bisericii romane; FA. Yates, op. cit., p. 180.

86 „Hermetisme et cabale en France, de Lefevre d'fitaples â Bossuet", p. 8; F.A. Yates, op. cit., p. 180.

87 Charles de Bouelle, citat de E. Garin, „Note sulFermetismo del Rinascimento", p. 14.

88 Cf., „inter alia, Alex Wayman, „The Human Body as Microcosmos in India, Greek Cosmology and Sixteenth century Europe", pp. 12 sq.., 26 sq.

311. Noi valorizări ale alchimiei: de la Paracelsus la Newton

Aşa cum am arătat deja (p. 564), primele traduceri în latineşte ale operelor alchimice păstrate sau

redactate, în arabă, datează din secolul al Xll-lea. între cele mai celebre, Tabula Simiragdina, atribuită lui Hermes, se bucură de o celebritate considerabilă, în această carte se află celebra formulă care ilustrează solidaritatea dintre hermetism şi alchimie: „Toate cele din înalt sunt asemeni cu toate cele de jos, toate cele de jos sunt asemeni cu toate cele de sus, pentru ca să se săvârşească miracolul Unităţii".

Alchimiştii occidentali urmează scenariul cunoscut din epoca elenistică (cf.§ 211), al celor patru faze ale procesului de transmutare, adică de dobândire a pietrei filosofale. Prima fază (nigredo) — regresiunea la stadiul fluid al materiei — corespunde „morţii" alchimistului. După Paracelsus, „cel care vrea să intre în împărăţia lui Dumnezeu trebuie mai întâi să intre cu tot cu trup în pântecul mamei sale şi acolo să moară". „Mama" este prima materia, massa confusa, abyssus^. Unele texte subliniază sincronismul între opus alchymicurn şi experienţa interioară a adeptului. „Lucrurile sunt desăvârşite prin cele asemănătoare lor, de aceea operatorul trebuie să participe la operaţie"90. „Transformaţi-vă din pietre moarte în pietre filosofale, vii", scrie Dorn. După Gichtel, „noi nu primim o dată cu această regenerare numai un suflet nou, ci şi un trup nou. Acest trup este zămislit din Verbul Divin sau din Sophia celestă". Că nu c vorba numai de operaţii de laborator, e un lucru dovedit prin insistenţa care se pune pe virtuţile şi calităţile alchimistului: acesta trebuie să fie sănătos, modest, răbdător, cast; el trebuie să aibă mintea liberă şi în consonanţă cu opera; el trebuie, deopotrivă, să opereze şi să mediteze etc.

Ar fi inutil să rezumăm aici şi celelalte faze din opus. Să remarcăm totuşi caracterul paradoxal al acestei materia prima, precum şi al Pietrei filosofale. Potrivit alchimiştilor, şi una şi cealaltă se află peste tot şi în toate formele şi sunt numite în sute de feluri. Să nu cităm decât un text din 1526, în care se scrie că Piatra „e cunoscută tuturor, tineri sau bătrâni, ea se găseşte la ţară, în cătune, în oraşe, în toate lucrurile făcute de Dumnezeu; cu toate astea, toţi o dispreţuiesc. Bogaţi şi săraci se întâlnesc cu ea în fiecare zi. Servitoarele o aruncă pe uliţe. Copiii se joacă cu ea. Şi totuşi nimeni nu o preţuieşte, cu toate că ea este, după sufletul omenesc, lucrul cel mai minunat şi mai preţios de pe pământ" (Forgerons et alchimistes, pp. 139-140). E vorba după toate aparenţele de un „limbaj secret", expresie a unor experienţe altminteri netransmisibile cu ajutorul limbajului zilnic, precum şi comunicare criptică a sensului ascuns al simbolurilor.

Piatra face posibilă şi identificarea contrariilor91. Ea purifică şi „desăvârşeşte" metalele. Alchimiştii arabi sunt aceia care au acordat Pietrei virtuţi terapeutice şi prin intermediul alchimiei arabe conceptul de Elixir vitae ajunge în Occident92. Roger Bacon vorbeşte despre un „remediu care face să dispară necurăţiile şi toată corupţia celui mai grosolan metal" şi care poate prelungi viaţa omului cu câteva secole. După Arnold de Villanova, Piatra vindecă toate bolile şi redă bătrânilor tinereţea.

Cât priveşte procesul de transmutare a metalelor în aur, atestat încă din alchimia chineză (§ 134), el precipită ritmul temporal şi contribuie deci la opera Naturii. Aşa după cum scrie

89 Cf. M. Eliade, Forgerons et alchimistes, p.131. Vezi ibid., p. 132, alte citate privind „incestul filosofic". Acrostihul lui Basil Valentinus, alcătuind cuvântul vitriol, subliniază implacabila necesitate a lui descensus ad inferos: Visita Interiora Terra Rectificando Invenies Occultum Lapidem („Vizitează adâncul Pământului şi, curăţindu-te, vei alia Piatra Misterioară").

90 Liber Platonis quartorum (al cărei original arab nu poate fi datat mai târziu decât secolul al X-

lea), citată în Forgerons, p. 135. Regăsim aceeaşi doctrină la alchimiştii chinezi, cf. Histoire des croyances, voi.II, § 134.

91 După Basil Valentinus, „răul trebuie să devină aidoma binelui". Starkey descrie Piatra ca o „reîmpăcare a contrariilor, reînnodând prietenia dintre Vrăjmaşi"; cf. M. Eliade, Forgerons, p. 142.

92 Cf. R.P. Multhauf, The Origins ofChemistry, pp. 135 sq.

627

Religie, magie şi tradiții hermetice înainte si după reforme

în Sumrna Perfectionis, lucrare alchimică din secolul al XlV-lea, „ceea ce Natura nu poate perfecționa într-o mare perioadă de timp, putem desăvârşi noi în puțină vreme, prin arta noastră". Aceeaşi idee este expusă de Ben Johnson în piesa sa The Alchemist (actul II, scena 2). Alchimistul afirmă că „plumbul şi alte metale ar fi din aur dacă ar fi avut timpul necesar să devină", iar un alt personaj adaugă: „Acest lucru îl realizăm noi cu arta noastră"93. Cu alte cuvinte, alchimistul se substituie timpului...94.

Principiile alchimiei tradiționale, anume maturarea mineralelor, transmutarea metalelor, Elixirul şi obligația secretului, nu au fost contestate în Epoca Renaşterii şi Reformei95, însă orizontul alchimiei medievale a fost modificat sub impactul neoplatonismului şi hermetismului. Certitudinea că alchimia este capabilă să secondeze opera Naturii a primit o semnificație hristologică. Alchimiştii afirmau acum că, aşa cum Hristos a răscumpărat omenirea prin moartea şi învierea sa, tot astfel opus alchymicum poate să asigure răscumpărarea Naturii. Un celebru hermetist din secolul al XVI-lea, Heinrich Khunrath, identifica Piatra filosofală cu lisus Hristos, „Fiul Macrocosmosului"; el credea, în plus, că descoperirea Pietrei ar dezvălui adevărata natură a macrocosmosului, la fel cum Hristos a acordat plenitudine spirituală omului, adică microcosmosului. Convingerea că opus alchymicum poate mântui atât omul, cât şi Natura continua nostalgia unei renovaîio radicale, nostalgie care bântuia creştinismul apusean de la Gioacchino da Fiore încoace.

John Dee (născut în 1527), celebrul alchimist, matematician şi enciclopedist, care 1-a asigurat pe împăratul Rudolf al II-lea că ştie secretul transmutării, considera că o reformă spirituală de anvergură mondială putea fi efectuată grație forțelor declanşate de „operațiile oculte", în primul rând de operațiile alchimice96. Tot astfel, alchimistul englez Elias Ashmole vedea în alchimie, astrologie şi magia naturalis „Răscumpărătorul" tuturor ştiințelor, într-adevăr, Natura putea fi înțeleasă numai prin studierea „filosofici chimice" (adică a noii alchimii) sau a „adevăratei Medicine"97. Chimia, nu astronomia, constituie cheia decriptării tainelor Cerului şi Pământului. Deoarece creația era explicată ca un proces chimic, fenomenele cereşti şi terestre puteau fi interpretate în termeni chimici. Ținând seamă de raporturile macrocosmos-microcosmos, „chimistul-filosof' poate să surprindă secretele Pământului, precum şi pe acelea ale corpurilor cereşti. Astfel, Robert Fludd a prezentat o descriere chimică a circulației sângelui calchiată după mişcarea circulară a soarelui98.

Ca mulți alți contemporani ai lor, hermetiştii şi „chimiştii-filosofi" aşteptau — şi unii dintre ei pregăteau cu febrilitate — o reformă generală şi radicală a tuturor instituțiilor religioase, sociale şi culturale. Prima etapă indispensabilă a acestei renovatio universale era reforma învățământului.

O mica lucrare anonimă, Fama Fraternitatis, publicată în 1614, cerea un nou model de educaţie. Autorul dezvăluia existenţa unei societăţi secrete, a Trandafirului şi a Crucii, întemeietorul ei presupus, legendarul Christian Rosenkreutz, ar fi stăpânit „adevăratele secrete

^ Cf. Forgerons, p. 43.

94 Am discutat consecinţele acestui gest prometeean în Forgerons et alchimistes, pp. 153 sq.

95 Chiar în secolul al XVIII-lea, savanţii nu puneau în discuţie maturarea mineralelor. Ei se întrebau însă dacă alchimia putea să ajute Natura în acest proces şi, mai ales, dacă „cei care pretindeau că o făcuseră erau oameni oneşti, proşti sau impostori" (Betty J.T.Dobbs, The Foundations of Newton's Alchemy, p. 44). Herman Boerhaave (1664-1739), considerat cel mai mare chimist „raţionalist" al timpului, celebru pentru experienţele sale strict empirice, credea încă în transmutarea metalelor. Vom vedea, de altfel, importanţa alchimiei în revoluţia săvârşită de Newton.

96 Cf. Peter French,76>/ítt Dee: The World of an Elizabethan Magus; R.J. W. Evansjtudolfll andlris world: A Sludy of Jntellectual History, pp. 218-228. Despre influenţa lui John Dee asupra lui H. Khunrath, vezi Frances Yates, The Rosicruciun Enlightment, pp. 37-38.

97 A.G. Debus, „Alchemy and the Historian of Science", p. 134.

9S A.G. Debus, The Chemical Dream of Renaissance, pp.7, 14-15.

ale medicinei" şi, pornind de aici, toate ştiinţele. El ar fi scris, prin urmare, un anumit număr de cărţi, dar aceste lucrări erau accesibile exclusiv membrilor Ordinului Rosacrucian". Autorul micii cărţi Fama Fraternitatis se adresa tuturor savanţilor Europei, cerându-le să se asocieze confreriei, ca să se poată săvârşi reforma sistemului de educaţie, altfel spus, să grăbească accelerarea procesului de renovatio al lumii occidentale, în mai puţin de zece ani, programul propus de misterioasa societate a Rosacrucienilor era discutat în câteva sute de cărţi si broşuri.

Johann Valentin Andreae, socotit de unii istorici drept autorul cărţii Fuma Fraternitatis, a publicat în 1619 Christianopolis, lucrare care a influenţat probabil New Atlantis a lui Bacon100. Andreae sugera constituirea unei comunităţi de savanţi, care să elaboreze o nouă metodă de educaţie, întemeiată pe „filosofia alchimică", în utopicul Christianopolis, centrul de studii este laboratorul: acolo „se logodesc Cerul cu Pământul" şi „se descoperă misterele dumnezeieşti care pecetluiesc cuprinsul ţării"101, între numeroşii admiratori ai reformei învăţământului cerute de Fama Fraternitatis se număra şi Robert Fludd, membru al Colegiului Regal al Medicilor; el era în acelaşi timp şi un fervent adept al alchimiei mistice. Fludd susţinea că este imposibil să stăpâneşti filosofia naturală fără un studiu adâncit al ştiinţelor oculte. Pentru Fludd, „medicina adevărată" era însăşi baza filosofici naturale. Cunoaşterea microcosmosului — adică a trupului omenesc — ne relevă structura Universului şi ne călăuzeşte în cele din urmă la Creator, în plus, cu cât cunoşti mai bine Universul, cu atât înaintezi mai departe pe drumul cunoaşterii de sine102.

Până de curând, nu se bănuia rolul lui Newton în această mişcare generală vizând o întreagă renovatio a religiei şi culturii europene, prin intermediul unei sinteze îndrăzneţe a tradiţiilor oculte şi a ştiinţelor naturale. E adevărat că Newton n-a publicat niciodată rezultatele experienţelor sale alchimice, deşi declarase că unele fuseseră încununate de succes. Nenumăratele lui

manuscrise alchimice, ignorate până în 1940, au fost minuţios analizate de profesorul Betty Teeter Dobbs, în cartea sa The Foundations of Newton Alchemy (1975). Profesorul Dobbs afirmă că Newton a experimentat în laboratorul lui operaţiile descrise de vasta literatură alchimică, „într-o măsură neatinsă vreodată, nici înainte, nici după el" (op. cit., p. 88}. Newton spera să descopere cu ajutorul alchimiei structura microuniversului, ca să-şi poată omologa sistemul cosmologic. Descoperirea gravitaţiei, forţa care ţine planetele pe orbită, nu îl satisfăcea întru totul. Dar, deşi a făcut neobosit experienţe din 1669 până în 1696, nu a reuşit să identifice forţele care acţionează corpurile fizice foarte mici. Cu toate acestea, când în 1679-1680 a început să studieze dinamica mişcării orbitale, el a aplicat Universului concepţiile sale „chimice" privind atracţia universală[103].

Aşa cum au arătat E. McGuire şi P.M. Rattansi, Newton era convins că, „la început, Dumnezeu a dezvăluit câtorva privilegiaţi secretele filosofici naturale şi religiei. Această cunoaştere după aceea s-a pierdut; ea a fost mai târziu recuperată totuşi în legende şi în formulări mitice, unde a rămas ascunsă celor neiniţiaţi. Dar azi cunoaşterea aceasta poate fi recâştigată cu ajutorul experienţei, într-un mod şi mai riguros chiar"[104]. Din acest motiv, Newton a examinat

99 Vezi, inter alia, A.G.Dcbus,The Chemical Dream of Renaissance, pp. 17-18. Remarcăm, în treacăt, că la începutul secolului al XVII-lea regăsim vechiul scenariu, nelipsit din textele chine/e, tantrice şi elenistice: o revelaţie primordială, redescoperită recent, dar rezervată numai iniţiaţilor.

100 Cf. Christianopolis and Ideal State ofthe Seventeenth Century, translated by Felix Emil Held (New York-Londra, 1916). Vezi şi F.Yates, The Rosicrucian Enlightment, pp. 145-146; A.G.Debus, The Chemical Dream, pp. 19-20.

101 Christianopolis (traducere de Held), pp.196-197.

102 Robert Fludd, Apologia Compendiaris Fralernitatetn de Roşea Cruce Suspicionis el Infamiae Maculis Aspersam, Veritatis quasi Fluctibus abluens et abstergens (Leiden, 1916), pp. 89-93, 100-103, citat de A.G. Debus, The Chemical Dream, pp.22-23.

103 Richard S. Westfall, „Newton and the Hermetic Tradition", în special pp. 193-194; ct. B.T. Dobbs, op. cit., p. 211.

104 B.T. Dobbs, p. 90, citând articolul lui E. McGuire si P.M. Rattansi, „Newton and the «Pipes of Pan»", pp. 108-143

mai ales părţile cele mai ezoterice ale literaturii alchimice, în speranţa că ele deţin adevăratele secrete. Este semnificativ faptul că întemeietorul mecanicii moderne nu a respins tradiţia unei revelaţii primordiale şi secrete, după cum nu a respins nici principiul transmutaţei. Aşa cum scria în Opticks (1704), „schimbarea Corpurilor în Lumină şi a Luminii în Corpuri este întru totul conformă Legilor Naturii, căci Natura pare să fie fascinată de transmutare". După B.T.Dobbs, „gândirea alchimică a lui Newton era atât de solid întemeiată, încât în toate lucrările sale el n-a negat niciodată validitatea sa generală, într-un anumit sens, întreaga carieră de după 1675 a lui Newton poate fi interpretată ca un îndelungat efort de a integra alchimia şi filosofia mecanică" (op.cit., p. 230).

După publicarea lucrării Principia, adversarii lui Newton au declarat că „forţele" lui erau în

realitate nişte „calităţi oculte". Profesorul Dobbs recunoaşte că, într-un anumit sens, aceşti critici aveau dreptate: „forțele lui Newton semănau mult cu simpatiile şi antipatiile ascunse, despre care vorbea literatura ocultistă a Renaşterii, însă Newton a dat acestor forțe un regim ontologic echivalent cu acela al materiei şi mişcării. Grație acestei echivalențe, precizată şi întărită de cuantificarea forțelor, el a permis filosofiilor mecanice să se ridice mai presus de nivelul imaginarului «impact mechanism»" (p. 211). Analizând conceptul newtonian de forță, Richard Westfall ajunge la concluzia că ştiința modernă este rezultatul logodirii dintre tradiția hermetică şi filosofia mecanica105.

In spectaculosul ei avânt, „ştiința modernă" a ignorat, sau respins, moştenirea hermetis-mului. Altfel spus, triumful mecanicii lui Newton a sfârşit prin a nimici propriul său ideal ştiințific, într-adevăr, Newton şi contemporanii săi aşteptau un cu totul alt tip de revoluție ştiințifică. Continuând şi dezvoltând speranțele şi obiectivele neoalchimistului din Renaştere, în primul rând ideea Răscumpărării Naturii, spirite atât de diferite precum Paracelsus, John Dee, Comenius, J.V.Andreae, Fludd sau Newton vedeau în alchimie modelul unei întreprinderi nu mai puțin ambițioase, anume desăvârşirea omului printr-o nouă metodă de a cunoaşte. Din perspectiva lor, o asemenea metodă trebuia să integreze într-un creştinism nonconfesional tradiția hermetică şi ştiințele naturale, adică medicina, astronomia şi mecanica. Această sinteză ar fi constituit în fapt o nouă creație creştină, comparabilă cu rezultatele strălucite dobândite de integrarea anterioară a platonismului, aristotelismului şi neoplatonismului. Acest tip de „cunoaştere", râvnită şi, în parte, elaborată în secolul al XVIII-lea, reprezintă ultima încercare întreprinsă în Europa creştină în vederea dobândirii „ştiinței totale".

105 Richard S. Westfall, Force in Newton's Physics. The Science of Dynamics in the Seventeenth Centura, pp. 377-391; B T. Dobbs, p. 211.

Capitolul XXXIX

RELIGIILE TIBETANE

312. „Religia oamenilor"

Ca şi hinduismul şi creştinismul antic, religia tibetană reprezintă, la apogeul ei, o remarcabilă sinteză, rezultat al unui lung proces de asimilare şi sincretism. Până acum câteva decenii, savanții occidentali, urmându-i de altfel în această direcție pe autorii tibetani, interpretau istoria religioasă a Tibetului drept un conflict între religia autohtonă Bon şi buddhismul indian, care a triumfat, în cele din urmă, în forma lamaismului. Cercetări recente, şi în primul rând analiza documentelor găsite în peştera de la Touen-houang (secolele VTII-IX), au dezvăluit o situație mai complexă. Pe de o parte, ne dăm seama acum de importanța şi coerența religiei autohtone, care preceda atât religia Bon, cât şi prima fază de propagare a buddhismului; or, această religie tradițională (numită „religia oamenilor") e trecută sub tăcere atât de autorii bon, cât şi de cei buddhişti.

Pe de altă parte, începem să înțelegem mai bine caracterul exotic şi sincretist al religiei Bon, şi anume sursele sale iraniene şi indiene. Desigur, documentele pe care le avem la dispoziție sunt târzii (alfabetul tibetan a fost creat în secolul al VH-lea) şi reflectă urmările polemicilor şi împrumuturilor reciproce dintre buddhism şi Bon. Totuşi, sub veşmânt fie lamaist, fie Bon, se pot descifra trăsăturile specifice ale religiei tradiționale. Istoricii tibetani deosebeau „religia zeilor" (Iha-chos) de „religia oamenilor" (mi-chos)', prima desemna, pe rând, fie religia Bon, fie

buddhismul; a doua desemna religia tradițională.
O sursă importantă pentru cunoaşterea „religiei oamenilor" — numită Gcug (sau chos, „obicei") — este dată de „poveşti", adică de miturile cosmogonice şi genealogice. Aceste „poveşti" erau istorisite ritualic cu ocazia căsătoriilor, a sărbătorilor de Anul Nou, a diverselor întreceri în cinstea zeilor ogorului etc. Ca în multe religii arhaice, recitarea mitului originii unei societăți, unei instituții sau unui ritual reactualiza continuitatea cu timpul mitic al „începuturilor" şi, prin urmare, asigura succesul operației întreprinse1. Nararea corectă a miturilor originii era „un act religios necesar menținerii ordinii lumii şi societății"2.
Ca peste tot, miturile de origine încep cu o rememorare a cosmogonici. Lumea a fost creată de zeii celeşti Phyva, imaginați ca fiind munți ai cerului. (Vom reveni mai departe asupra importanței religioase a simbolismului muntelui.) Unii dintre aceşti zei-munți au coborât pe pământ, aducând cu ei animalele, plantele şi probabil pe cei dintâi oameni. Această epocă paradisiacă, în care oamenii trăiau în preajma zeilor, ar fi durat zece mii de ani. Un demon, închis în al nouălea etaj subteran, a reuşit să scape şi a răspândit răul în lume. Zeii s-au retras
1 Vezi M. Eliade, Aspects dumythe, în special pp. 33 sq. (traci, românească, pp. 21 sq. — nota traci.). Vezi şi G. Tucci, Leş religions du Tibet, pp. 296 sq.
2 R.A. Stein, La civilisation tibetaine, pp. 163-165. „Pentru a autentifica legătura grupului cu zeii şi strămoşii, este esențial să se ajungă cu povestitul la originile cutărei ori cutărei instituții, şi această povestire trebuie să fie autentică si veridică. Este exact cazul ritualurilor lamaiste, care amintesc întotdeauna originea, precedentul mitic care justifică acest rit" (ibid., p. 165).
631
Religiile tibetane
în cer şi lumea a continuat să decadă timp de sute de mii de ani. Totuşi, unii oameni continuă să practice Gcug, aşteptând „vârsta nelegiuirilor", după care o nouă lume se va ivi, zeii se vor reîntoarce pe pământ şi morții vor învia.
Este vorba, desigur, de mitul bine cunoscut al „perfecțiunii începuturilor", urmată de degenerarea progresivă şi universală. Dar se pot presupune, de asemenea, influențe indiene (ciclurile cosmice cuprinzând sute de mii de ani) şi iraniene (demonul care corupe Creația).
Lumea are o structură tripartită: zeii Phyva locuiesc în înalt, zeitățile acvatice şi subterane (KIu) dedesubt, iar oamenii la mijloc. Primul rege a fost un zeu coborât din Cer şi care s-a împreunat cu zeița-munte; el a instaurat astfel modelul exemplar pentru cei şapte suverani mitici care au urmat. Miturile privind originea lumii locuite — variante minore ale mitului cosmogonic — vorbesc fie de un demon înfrânt ori de un animal sfârtecat, fie de hierogamia dintre un zeu (munte, piatră, arbore) şi o zeiță (lac, izvor sau fluviu). Această pereche divină este adeseori confundată cu părinții supranaturali ai regelui sau ai eroului. „Fiecare comunitate, locuind într-un spațiu anume, se recunoaşte astfel prin strămoşul ei şi prin locul ei sfânt"3.
în religia tradițională, rolul regelui era fundamental4. Natura divină a suveranului se manifesta prin „strălucirea" şi prin puterile sale magice. Primii regi nu rămâneau pe pământ decât în timpul zilei; noaptea ei se reîntorceau în Cer. Nu cunoşteau moartea ca atare, ci la un moment dat reurcau definitiv la Cer pe funia lor magică mu (sau dmu). Aceşti primi regi, ni se povesteşte într-o cronică bon-po, „aveau toți în creştetul craniului o funie mu de lumină, funie slăbită (sau

întinsă), de culoare palid-gălbuie (sau brună). Când mureau, ei se dizolvau (asemenea curcubeului), începând cu picioarele, şi se topeau în coarda mu din vârful craniului. La rândul ei, funia mu se topea în Cer"5. Acesta este motivul pentru care înaintea ultimului suveran de origine divină, Digun, nu există morminte regale; orgolios şi mânios, acesta şi-a tăiat din greşeală, în timpul unei lupte în doi, coarda magică mu. De atunci, cadavrele regilor sunt îngropate; mormintele lor s-au descoperit şi se cunosc unele ceremonii care se practicau
în timpul funeraliilor6, însă unele făpturi privilegiate — în primul rând sfinţii şi vrăjitorii — mai reuşesc şi azi să urce la Cer graţie funiei mu.

313. Concepţii tradiţionale: Cosmos, oameni, zei

Mitul funiei mu tăiate de Digun reia, într-un alt context, istoria despărţirii oamenilor de zeii Phyva ca urmare a iruperii răului în lume. Dar importanţa sa pentru istoria gândirii religioase tibetane este mult mai mare. Căci, pe de o parte, funia mu îndeplineşte o funcţie cosmologică: ea leagă Pământul de Cer ca un axis muncii. Pe de altă parte, ea joacă un rol central în sistemul omologiei Cosmos-locuinţă-trup omenesc, în sfârşit, plecând de la un anumit moment, regăsim funia mu în fiziologia subtilă şi în ritualuri care asigură eliberarea şi ascensiunea la cer a sufletului mortului.

Desigur, influenţele indiene şi Bon sunt evidente. Dar caracterul original al acestui complex mitico-ritual şi simbolismul lui nu pot fi puse la îndoială. Omologia Cosmos-casă-trup omenesc

3 R. Stein, op. cit., p. 176.

4 Vezi, mai ales, A. Macdonakl, „Une lecture des Pelliot tibetains", pp. 339 sq. Ci'. Erik Haarth, The Yan Lun Dynasty, p, 126 sq.

5 Traducere de R. Stein, op. cit., pp. 189-i 90. Cf. G. Tucci, Leş religions du Tibet, pp. 286 sq. Vezi analiza comparativă aacestui motiv mitic în studiul nostru „Cordes et marionnettes" (republicat în Mefistopheles el l'androgyne, pp. 200-237), în special pp. 208 sq.

6 Vezi G. Tucci, The Tomhs ofthe Tibetan Kingx. Cf. R. Stein, op. cit., pp. 168 sq.

este o concepţie arhaică mult răspândită în Asia. Buddhismul, deşi a cunoscut această omologie, nu i-a acordat valoare salvifică (cf. § 160).

Munţii sunt asimilaţi cu scara sau cu funia mu a primului strămoş coborât pe pământ. Mormintele regilor sunt numite „munţi"7. Pe de altă parte, munţii sacri — adevăraţi „zei ai ţării" sau „stăpâni ai locului" — sunt consideraţi „Stâlpi ai Cerului" sau „Ţăruşi ai Pământului", şi „aceeaşi funcţiune poate fi asumată de stâlpii ridicaţi în preajma mormintelor sau a templelor"8. Zeul vetrei casei este şi el numit „Stâlpul Cerului" sau „Ţăruş de priponit Pământul". Cerul şi lumea subpământeană comportă etaje în care intrarea se face printr-o „Poartă a Cerului" sau „Poartă a Pământului", în casă, comunicarea între etaje se face printr-o scară cioplită dintr-un trunchi de arbore. „Porţii Cerului" îi corespunde gura de fum din acoperiş prin care pătrunde lumina şi iese fumul; „Porţii Pământului" îi corespunde vatra de foc9.

Aşa cum muntele sacru — „zeul tărâmului" — se confundă cu scara mu care leagă Cerul de Pământ, tot astfel, în trupul omenesc, unul din zeii protectori, cel numit chiar „zeul tărâmului", îşi are lăcaşul în creştetul capului, acolo de unde pleacă funia mu (pe umeri îşi au lăcaşul „zeul

războinic" şi „zeul omului"). Scara mu este şi ea numită scara vântului. Or, „calul vântului" reprezintă vitalitatea omului. „Vântul" este principiul de viață analog cuprăna indienilor. „Este aerul pe care îl respiră omul, dar şi un fluid subtil din corpul omenesc"10. „Creşterea în înălțime" are loc prin intermediul funiei mu. Foarte probabil că aceste concepții au fost elaborate de sincretismul lamaist. în orice caz, procedeul folosit de toți lama în vederea eliberării finale seamănă cu modul de a se topi în funia mu a zeilor mitici1]. Altfel spus, misticul este în stare, în clipa morții, să repete in spirito ceea ce regii mitici efectuau in concreto înainte de accidentul lui Digun (concepție ce aminteşte miturile nord-asiatice despre „decăderea" şamanismului actual: primii şamani urcau cu trupul la Cer; cf. § 246).

Vom reveni asupra rolului luminii în tradițiile religioase tibetane. Să adăugăm, pentru moment, că alături de omologia Cosmos-casă-trup omenesc, de care am vorbit puțin mai înainte, religia tradițională implică, în plus, o anumită simetrie între oameni şi zei. Uneori, „sufletele" (bici) nu se deosebesc de „zei" (Iha)', rostindu-le identic, tibetanii confundă deseori aceşti termeni. Se cunosc mai multe „suflete" sau „vieți" exterioare, care sălăşluiesc în arbori, pietre sau în obiectele locuite de zei12. Pe de altă parte, „zeii ținutului" şi „zeii războinici" locuiesc, am văzut, atât în tărâmuri naturale, cât şi în trupul omenesc.

Cu alte cuvinte, ca ființă spirituală, omul împărtăşeşte o condiție divină, şi anume funcția şi destinul zeilor de structură cosmică. Aceasta explică nenumăratele competiții rituale, de la cursele de cai, jocurile atletice şi luptele diverse până la concursurile de frumusețe, de tragere cu arcul, de muls vacile şi luptele oratorice, întrecerile aveau loc mai ales cu prilejul Anului Nou. Tema esențială a scenariului de Anul Nou este lupta între zeii Cerului şi demoni, ambele tabere fiind figurate prin doi munți. Ca şi în alte scenarii analoage, victoria zeilor asigura victoria noii vieți a anului care începea. „Zeii asistă la spectacol şi râd laolaltă cu oamenii, întrecerea în spunerea ghicitorilor şi poveştilor, ca şi aceea a repovestirii luptelor epopeice au efect asupra

7 Mormintele şi palatele regilor antici ar fi fost construite „â la maniere mă", chiar după tăierea funiei de către Digun; R. Stein, ibid., p. 169.

8 R. Stein, p. 170. Munții sacri sunt totodată zei războinici; ei sunt numiți „căpetenii" sau „regi" si sunt legați la obârşie de spița clanului; ibid., p. 174.

9 Pe acoperişul casei se află zeii vârfului (reprezentați prin două altare de piatră si un steag); cultul lor este identic cu cel efectuat pe vârful munților; cf. R. Stein, p. 188.

10R.Stein,p. 189.

11 Sincretismul este deja atestat în secolul al Xl-lea, Milarepa vorbeşte despre tăierea funiei-de-urcat a eliberării (misticului); R. Stein, p. 189.

12 Ibid, p. 193.

633

Religiile tibetane

bogăției recoltelor şi a vitelor. Zeii şi oamenii, o dată adunați cu prilejul marilor sărbători, au loc lupte şi împăcări între marile grupuri. Ginta, restabilindu-şi legătura cu trecutul (originea lumii, a strămoşilor) şi habitatul său (munții sacri-strămoşii) îşi simte vigoarea reîmprospătată."13 Influențele iraniene în scenariul tibetan de Anul Nou sunt evidente, dar scenariul mitico-ritual este arhaic, într-un cuvânt, este vorba de o concepție larg atestată peste tot în lume14, după care

Cosmosul şi Viaţa, precum şi funcţia zeilor şi condiţia umană sunt cârmuite de acelaşi ritm ciclic constituit de polarităţi alternante şi complementare, implicându-se reciproc, dar care se rezolvă periodic într-o unire-totalitate de tip coincidentia oppositorum. Am putea compara concepţia tibetană cu opoziţia yang-yin şi cu reintegrarea lor ritmică în dao (cf. § 132). în orice caz, religia tradiţională pe care primii buddhişti au întâlnit-o în Tibet nu era „un amalgam de noţiuni magico-religioase anarhice şi dispersate [...], ci o religie ale cărei practici şi rituri se înrădăcinau într-un sistem structurat, întemeiat pe concepte de bază radical opuse acelora care stau la temelia buddhismului"15.

314. Religia Bon: confruntări şi sincretism

S-au pus, pe drept cuvânt, întrebări asupra motivelor „care i-au făcut pe istoricii (tibetani) târzii să oblitereze religia veche, al cărei nume însuşi (Gcug) a dispărut, şi să-i substituie o religie, Bon, a cărei formare constituită trebuie că urcă până spre secolul al Xl-lea. Din partea cronicarilor bon-po, lucrul este de înţeles: ei erau, fără îndoială, pregătiţi să dea o versiune care să le ridice prestigiul, conferindu-le cea mai respectabilă vechime"16.

Este greu de descris religia Bon înainte de a fi prezentată propagarea buddhismului în Tibet. Aceste două religii s-au ciocnit de la început, influcnţându-se reciproc; fiecare pe rând a fost ocrotită ori persecutată de suverani; în sfârşit, începând din secolul al Xl-lea, „Bon-ul modificat" (agyar Bon) a împrumutat doctrina, vocabularul şi instituţiile lamaismului. însă e sigur că ritualiştii, ghicitorii şi „vrăjitorii" bon-po operau în Tibet înainte de pătrunderea misionarilor buddhişti. Pe de altă parte, a prezenta Bon-ui în acest moment al expunerii noastre ne permite să apreciem mulţimea şi importanţa elementelor străine care au contribuit la sincretismul religios tibetan. într-adevăr, cel puţin anumite categorii de bon-po mărturisesc o origine exotică. Potrivit tradiţiei, „Bon-u\ străin" a fost introdus din Zhangshung (sud-vestul Tibetului) sau din Tazig (Iran). Ceea ce, pe de o parte, face probabile influenţele indiene (şi nume şi vaite) înainte de pătrunderea buddhismului.

Cele mai vechi documente atestă prezenţa a diverse clase de bon-po: ritualişti, sacrificatori, ghicitori, exorcişti etc. Nu e vorba, înainte de secolul al Xl-lea, de o organizare unitară şi bine articulată a tuturor acestor specialişti ai sacrului. Printre instrumentele rituale, notăm eşafodajele menite să prindă demonii şi, mai ales, toba de tip şamanic, care permitea, aşadar, vrăjitorilor să urce la Cer. Turbanul de lână, semn specific pentru bon-po, slujea, potrivit tradiţiei, să ascundă

13 R.A. Stein, Recherches sur l'epopee et le barde au Tibet, pp. 440-441.

14 Cf. studiul nostru „Remarques sur le dualisme religieux: dyades et polarites" (republicat în La nostalgie des originea, pp. 231-311).

15Cf. A. MacDonald, p. 367.

16 A.M. Blondeau, „Leş religions du Tibet", p. 245. într-adevăr, buddhismul „nu putea să admită sacrificiile animale, afortiori, umane. Dar, mai ales, concepţia unui rege-zeu care menţine ordinea Universului, credinţa în nemurire, într-o viaţă fericită după moarte, concepută după imaginea vieţii terestre şi valorizând-o deci pe aceasta, nu lasă nici un loc principiilor fundamentale ale buddhismului: impermanenţa oricărei existenţe, inclusiv a Universului, suferinţa legată de existenţă, transmigrarea (sainsăra), retribuţia ineluctabilă a faptelor în această viaţă sau într-o alta (karmăn). Pe de altă parte, idealul prezentat de Gcug era un ideal de dreptate socială, de fericire

omenească, şi nu de desăvârşire morală" (ibid.)..

urechile de asin ale întemeietorului legendar al religiei Bon, Shcnrab ni bo (amănunt preţios, care îi trădează originea occidentală; este vorba, într-adevăr, de tema lui Midas)17. Alături de alţi specialişti ai sacrului, bon-po îi ocroteau pe suverani şi pe şefii clanurilor. Aceşti preoţi bon-po jucau un rol însemnat la funeralii (în primul rând la funeraliile regale), călăuzeau sufletele răposaţilor spre lumea de dincolo, erau vestiţi ca fiind în stare să-i evoce pe morţi si să-i exorcizeze.
Alte documente, mai târzii, prezintă în plus diverse cosmogonii şi teologii, ba chiar speculaţii metafizice mai mult sau mai puţin sistematizate. Influenţele indiene, în special buddhiste, sunt manifeste. Aceasta nu implică inexistenţa prealabilă a oricărei „teorii"; foarte probabil, aceia dintre bon-po care erau „speculativi" (teologi, mitografi, genealogişti) coexistau de multă vreme cu ritualiştii şi „vrăjitorii".
„Autorii" bon-po târzii povestesc „istoria sfântă" după cum urmează: întemeietorul religiei Bon ar fi fost Shenrab ni bo („omul-preot shen, desăvârşit"). Naşterea şi biografia lui au ca model vieţile lui Sakyamuni şi Padmasambhava (asupra acestuia vom reveni). Shenrab a hotărât să se nască într-o ţară de la asfinţit (Zhangshung sau Persia). O strălucitoare rază de lumină a pătruns în chip de săgeată (simbol pentru semen virile) în ţeasta capului tatălui său şi o rază de lumină roşie (simbolizând elementul feminin, sângele) a intrat în tâmpla mamei sale. După o altă variantă, mai veche, Shenrab însuşi a descins din palatul ceresc, în cele cinci culori (adică în curcubeu). Preschimbat în pasăre, el se aşază pe capul viitoarei mamei şi o rază albă şi alta roşie ţâşnesc din organul său genital şi pătrund prin ţeastă în trupul femeii18. Ajuns pe pământ, Shenrab se luptă cu prinţul demonilor, îl urmăreşte şi supune cu puterile sale magice pe toţi demonii pe care îi întâlneşte. Ca semn al supunerii lor, aceştia îi dăruiesc gajurile şi formulele care conţin esenţa puterii lor; demonii devin astfel paznicii doctrinei şi tehnicilor Bon19. Aceasta înseamnă că Shenrab dezvălui credincioşilor bon-po rugăciunile destinate a fi adresate zeilor şi mijloacele magice de alungare a demonilor. După ce a întemeiat religia Bon în Tibet şi în China, Shenrab se retrage din lume, practică asceza şi, la fel ca Buddha, atinge Nirvana. El lasă în urmă-i un fiu care vreme de trei ani îi propagă doctrina.
In general, personajul legendar Shenrab e considerat creatorul sistemului doctrinal Bon, în sensul că a adunat şi orânduit o masă considerabilă şi contradictorie de datini, rituri şi tradiţii mitologice, de descântece şi formule magice — „nu atât de texte literare, căci acestea nu existau decât în mică măsură înaintea sa"20. Canonul Bon se constituie începând din secolul al Xl-lea, prin gruparea textelor socotite a fi fost ascunse în vremea persecuţiilor iniţiate de regii buddhişti şi „regăsite" din nou, mai târziu21. Forma lui definitivă datează din secolul al XV-lea, când s-au reunit textele atribuite lui Shenrab (socotite a fi fost traduse din limba ţării Zhangshung) în cele 75 de volume din Kanjur, iar comentariile lor în cele 131 de volume din Tanjur. Clasificarea şi titlurile acestor lucrări sunt, în mod vădit, preluate din canonul lamaist. Doctrina o urmează îndeaproape pe cea a buddhismului: „legea impermanenţei, înlănţuirea actelor care
17 Cf. R. Stein, Recherches sur l'epopee et le barde au Tibet, pp. 381 sq.

18 R. Stein, Civ. Tib., pp. 205-206. Potrivit tibetanilor.în clipa conceperii, sufletul pruncului intră prin sutura frontalis în craniul mamei şi tot prin acea crăpătură sufletul omului părăseşte trupul în clipa morții; ci. studiul nostru „Esprit, lumiere et semence" (în Occultisme, sorcellerie et modes culturelles, pp. 125-166), p. 137.
19 Vezi textele rezumate de G.Tucci, Le x religions du Tibet, p. 304. Acelaşi motiv se reîntâlneşte în biografia legendară a lui Padmasambhava; acolo, maestrul buddhist supune zeitățile Bon.
20 G.Tucci, p. 305.
21 Temă mitică abundent atestată în Orientul Apropiat şi în lumea greco-romană în epoca elenistică, în India şi în China. Ceea ce nu exclude însă, de altfel, ca un anumit număr de texte să fi fost într-adevăr ascunse şi apoi regăsite, după trecerea persecuțiilor.

zămislesc ciclul samsăra. Şi pentru Bon (ca şi pentru buddhişti), scopul este Trezirea, starea de Buddha sau mai ales forma mahăyănică a acestuia, Vacuitatea"22. La fel ca la buddhiştii „vechi", adică la discipolii lui Padmasambhava (vezi, mai jos, § 315), doctrina Bon este alcătuită din noua Vehicule sau Căi. Ultimele trei Vehicule sunt identice în cele două religii; primele şase prezintă multe elemente comune, dar la bon-po ele comportă, în plus, numeroase credințe şi practici magice specifice23.

în scrierile bon sunt atestate mai multe cosmogonii, între cele mai importante, cităm Facerea Lumii, pornind de la un ou primordial sau de la mădularele sfârtecate ale unui Gigant antropomorf de tipul Purusa (temă păstrată în epopeea lui Gesar) sau, în sfârşit, ca operă indirectă a unui dens otiosus din care se ivesc două principii radical opuse. Influența indiană este evidentă în primele două cosmogonii. După o a treia, la început nu exista decât o potențialitate pură, între Ființă şi Ne-Ființă, care îşi dă însă numele de „Cel Creat, Stăpânul Ființei". De la acest „Stăpân" emană două lumini, una albă şi alta neagră, care nasc doi oameni, unul alb şi celălalt negru. Cel din urmă, „Iadul negru", asemănător cu o lance, este întruparea Ne-Ființei, principiul negării, autorul tuturor relelor şi nenorocirilor. Omul cel alb, care se numeşte pe sine „Stăpânul ce iubeşte Existența", este întrupare a Ființei şi principiu a tot ceea ce este bun şi creator în lume. Grație lui, oamenii se închină la zei şi zeii se luptă cu demonii şi cu reprezentanții răului24. Această concepție aminteşte de teologia zurvanită (cf. § 213), transmisă probabil de maniheenii din Asia Centrală.

Să subliniem încă o dată caracterul sincretist al religiei Bon, religie atât tradițională, cît şi „modificată". Aşa cum vom vedea, lamaismul reia şi dezvoltă acelaşi proces, în epoca istorică, sincretismul pare să caracterizeze activitatea religioasă a geniului tibetan.

315. Formarea si dezvoltarea lamaismului

Potrivit tradiției, buddhismul ar fi fost instaurat în Tibet de regele Srong-brstan sgam-po (6207-641), privit ulterior ca o emanație a lui Buddha Avalokitesvara. Dar este greu de precizat eventuala contribuție a acestui suveran la răspândirea Legii. Se ştie că el respecta, în parte măcar, vechile practici religioase. Pe de altă parte, pare lucru sigur că mesajul buddhist era cunoscut înainte de secolul al VH-lea în anumite regiuni din Tibet.

Ca religie de stat, buddhismul este atestat în documente oficiale pentru prima oară sub regele Khri-sron-lde-brstan (755-797?). Acest suveran, proclamat o emanație a lui MănjusrT, a invitat în Tibet pe marii maeştri indieni Săntarakşita, Kamalaşîla şi Padmasambhava25. Sub ocrotirea regelui îşi disputau întâietatea două tendințe: „şcoala indiană", propovăduind o cale treptată a eliberării, şi „şcoala chineză", care propunea tehnici de iluminare instantanee (chan; în japoneză, zeri). După ce a asistat la prezentarea şi susținerea celor două metode (792-794), regele a ales teza indiană. Această controversă vestită s-a desfăşurat în mănăstirea Bsam-yas, întemeiată de Khri-sron la începutul domniei lui; este prima dintr-un şir de aşezăminte monastice ce urmau să se zidească în cursul secolelor. Tot Khri-sron a fost cel dintâi suveran care a atribuit

22 A.M. Blondeau, op. eh., p.310. în plus, religia Bon preia teoria Bodhisattvilor şi pe cea a celor Trei Trupuri ale lui Buddha. în panteon, în pofida deosebirilor de nume, numeroase şiruri de /.ei şi demoni sunt comune ambelor religii, ibid.

23 Analiza cea mai completă a fost făcută de D.L. Snellgrove, The nine Ways of Bon. Vezi, de asemenea, G. Tucci, pp. 291 sq.; A.M. Blondeau, pp. 310 sq.

24 Vezi izvoarele rezumate de R. Stein, Civ. Tib., p. 209, G. Tucci, p. 273; cf. şi pp. 280-288.

25 în jurul acestuia din urmă s-a dezvoltat o întreagă mitologie: i s-a atribuit convertirea Tibetului si unii î! considerau al doilea Buddha; cf. biografia sa legendară, tradusă de C.Ch. Toussaint, Le dict de Padmu.

"4**:
l H-fS*

proprietăți mănăstirilor, inaugurând astfel procesul care a dat ca rezultat teocrația buddhistă din Tibet,

Urmaşii lui au consolidat caracterul de religie oficială al buddhismului. în secolul al IX-lea, călugării se bucură de o situație privilegiată şi primesc proprietăți din ce în ce mai însemnate. Regele Ral-pa-can (815-838) a stârnit, prin excesul său de zel în favoarea călugărilor, împotrivirea nobililor. El a murit asasinat şi fratele său, care i-a urmat la tron (838-842), a declanşat o violentă persecuție împotriva buddhiştilor: potrivit unor cronici târzii, el sprijinea cu hotărâre religia Eon. Este însă şi el asasinat şi după moartea sa țara, divizată în principate care se înfruntau continuu, cade în anarhie. Timp de un secol, buddhismul e interzis. Templele sunt profanate, călugării sunt amenințați cu moartea, constrânşi să se căsătorească sau să îmbrățişeze religia Bon. Instituțiile eclasiastice se prăbuşesc, bibliotecile sunt distruse. Totuşi, un anumit număr de călugări singuratici supraviețuiesc, mai ales în provinciile marginale. Această perioadă de persecuție şi anarhie favorizează răspândirea magiei şi a practicilor tantrice de tip orgiastic.

Spre anul 970, Ye-ces'od, un rege buddhist din Tibetul occidental, îl trimite pe Rin c'en bzan-po (958-1055) în Caşmir, în căutarea maeştrilor indieni. Rin c'en organizează o şcoală şi purcede la traducerea textelor canonice şi la revizuirea vechilor traduceri26, în 1042 soseşte în Tibetul occidental un mare maestru tantric, Atîsa. El îi inițiază pe Rin c'en, înaintat de-acum în vârstă, şi pe discipolii lui; dintre aceştia, Brom-sron ajunge reprezentantul cel mai autorizat al tradiției predate de Atîsa. Este vorba de o adevărată reformă vizând restaurarea structurilor originare ale

buddhismului: o conduită morala severă a călugărilor, celibatul, asceza, metodele tradiționale de meditație etc. Rolul guru-lui, în tibetană: lama (bla-ma), capătă o importanță considerabilă. Reforma lui Atîsa şi a urmaşilor lui pune temeiurile a ceea ce va deveni mai târziu şcoala „Virtuoşilor", Gelugpa (dGe-lugs-pa). Dar un anumit număr de credincioşi, care se reclamau de la Padmasambhava, n-au acceptat această reformă. Cu vremea, ei se vor autodefini „Cei Vechi", Nyingmapa (Rhin-ma-pa).
între secolele XI-XIV apare un şir de mari maeştri spirituali, creatori de noi „şcoli" şi întemeietori de mănăstiri care ajung vestite. Călugării tibetani întreprind călătorii în India, Caşmir şi Nepal, în căutare de gurii vestiți, cu speranța de a fi inițiați în misterele eliberării (mai ales cele tantrice). Este epoca yoginilor, a misticilor şi magicienilor celebri Naropa, Marpa, Milarepa. Ei inspiră şi organizează diverse „şcoli", dintre care unele, cu timpul, se vor scinda în mai multe ramuri. Inutil să le enumerăm; e de ajuns să citâm numele lui bTsong-kha-pa (1359-1419), reformator viguros în tradiția lui Atîsa şi întemeietor al şcolii de mare viitor, ai cărei adepți au primit numele de „înnoitori" sau „Virtuoşi" (Gelugpa). Al treilea urmaş al lui Tsong-kha-pa a primit titlul de Dalai Lama (1578). Sub al cincilea Dalai Lama (1617-1682), credincioşii Gelugpa au reuşit să triumfe definitiv. De atunci şi până azi, Dalai Lama e recunoscut drept singurul şef religios şi politic al țării. Resursele mănăstirilor, precum şi marele număr de călugări, savanți şi maeştri spirituali, deopotrivă, au asigurat forța şi stabilitatea teocratici lamaiste.
Cât priveşte pe „Cei Vechi", credincioşii Nyingmapa, ei recunosc, în afară de transmiterea orală neîntreruptă a doctrinei, revelațiile dobândite prin inspirația extatică a unui mistic eminent, sau păstrate în cărți „ascunse" în vremea persecuțiilor şi „descoperite" ulterior. Ca şi la bon-po, marea epocă a „descoperirilor" de texte se întinde, la „cei Vechi", din secolul al Xl-lea până
26 El a schițat astfel fundamentele marelui corpus scripturar: cele 100 de volume ce formează Kanjur (cuprinzând cuvintele Iui Buddha) şi cele 225 volume ce alcătuiesc Tanjur (traducerea comentariilor şi tratatelor sistematice redactate de autorii indieni).
637
Religiile tibetane
în al XlV-lea. Un călugăr foarte înzestrat şi pătrunzător, Klon-chen (secolul al XlV-lea) a organizat ansamblul tradițiilor Nyingmapa într-un sistem teoretic bine articulat. Paradoxal, adevărata renaştere a „Celor Vechi" începe cu secolul al XVII-lea. Totuşi, în ciuda diferențelor de ordin filosofic si mai ales a diversității ritualurilor, între „Cei Vechi" şi „Cei Noi" nu s-a produs o ruptură adevărată, în secolul ai XlX-lea se precizează o mişcare de tip eclectic, urmărind integrarea tuturor „şcolilor" buddhiste tradiționale.
316. Doctrine şi practici lamaiste
Tibetanii nu se consideră înnoitori în ceea ce priveşte doctrina. Dar trebuie ținut seama de faptul că, „în timp ce buddhismul dispărea în India la începutul secolului al XlII-la, nelăsând în urma sa decât scrieri, el continuă să dezvolte în Tibet o tradiție vie"27. Primii misionari buddhişti au sosit după ce în India triumfase Marele Vehicul (Mahăyăna; cf. §§ 187 sq.). Şcolile dominante erau Mădhyamika, sau „Calea de Mijloc", întemeiată de Năgărjuna (secolul III), Yogacara sau Vijnanvăda, stabilită de Asanga (secolele FV-V), şi în sfârşit Tantra sau Vajrayăna („Vehiculul de Diamant"), în următoarele cinci secole, toate aceste şcoli şi-au trimis reprezentanți în Tibet şi

au concurat la formarea lamaismului.
Simplificând, s-ar putea spune că „reformații" Gelugpa urmează doctrina lui Năgărjuna, utilizând logica şi dialectica ca mijloc de a realiza vacuitatea şi, prin aceasta, de a dobândi mântuirea (cf. § 189), în timp ce „Cei Vechi" urmează în primul rând tradiția lui Asanga, care acorda o importanță hotărâtoare tehnicilor yogine de meditație. Precizăm însă că această deosebire nu implică nici disprețuirea dialecticii la „Cei Vechi", nici absența disciplinei Yoga din învățământul „reformaților", în ceea ce priveşte ritualurilor tantrice, deşi practicate mai ales de adepții Nyingmapa, ele nu erau ignorate de adepții Gelugpa.
Pe scurt, credincioşii puteau să aleagă între o cale imediată şi o cale treptată, progresivă. Dar şi una şi cealaltă presupun că Absolutul (= Vacuitatea) nu poate fi sesizat decât suprimând „dualitățile": subiect (care gândeşte)-obiect (gândit), lume fenomenală-realitate ultimă, samsăra-nirvâna. După Năgărjuna, există două feluri de adevăruri: adevărul relativ, convențional (samvrtti) şi adevărul absolut (paramănthă). în perspectiva celui dintâi, lumea fenomenală, deşi ontologic ireală, există într-un mod foarte convingător în experiența omului obişnuit, în perspectiva adevărului absolut, spiritul descoperă irealitatea a tot ceea ce pare să existe, dar această revelație este verbal inexprimabilă. O atare distincție între cele două adevăruri — convențional şi absolut — îngăduie să fie păstrată valoarea conduitei morale şi activitatea religioasă a credincioşilor laici.
Cele două feluri de adevăr sunt în relație cu diversele categorii de ființe omeneşti. Desigur, fiecare posedă, virtualmente, o natură de buddha, dar realizarea acestei naturi depinde de ecuația karmică a fiecăruia, rezultat al nenumăratelor iui existențe anterioare. Credincioşii laici, meniți adevărului convențional, se străduiesc să adune merite prin daruri oferite călugărilor şi săracilor, prin numeroase ritualuri şi pelerinaje, prin rostirea formulei om mani padme hum. Pentru ei, „mai ales actul de credință este ceea ce contează în timpul rostirii, credință care permite o anume concentrare şi o diminuare a Ego-ului"28. în ce priveşte călugării, situația lor diferă după gradul desăvârşirii spirituale. Un anumit număr de călugări mai împărtăşesc, asemeni laicilor, perspectiva adevărului convențional. Alții, alegând metoda mai rapidă a iluminării,
27 A.M. Blondeau, op. cit. p. 271.
28 R. Stein, Civ. Tib., p. 143. Grație meritelor acumulate din timpul vieții, laicii speră într-o reîncarnare superioară.

se străduiesc să realizeze identificarea relativului cu absolutul, a samsărei cu nirvana, adică să sesizeze la modul experimental realitatea ultimă, Vacuitatea. Unii proclamă prin purtarea lor excentrică, aberantă chiar, că au transcens „dualitățile" înşelătoare ale adevărului convențional.
Ca şi în India (cf. § 332), cei ce aplică şi transmit, în cel mai mare secret, tehnicile de meditație şi ritualurile vizând realizarea unei coincidentia opposiîorum la toate nivelurile existentei, sunt mai ales şcolile tantrice. Dar toate şcolile tibetane acceptă conceptele fundamentale ale buddhismului mahăyăna, în primul rând ideea că înalta Ştiință (prajnă), principiu feminin şi pasiv, este intim legat de Practică sau „Mijloc" (upăya), principiu masculin şi activ; grație practicii se poate manifesta „înțelepciunea". Legătura lor, dobândită de călugăr în urma ritualurilor şi a unor

meditații precise, dă Marea Fericire (mahăsukha).
O trăsătură caracteristică a lamaismului este însemnătatea capitală a guru-\ui. Desigur, în India brahmanică şi hinduistă, ca şi în buddhismul primitiv, maestrul era considerat tatăl spiritual al discipolului. Dar buddismul tibetan înalță pe gurii la o poziție aproape divină: el inițiază discipolul, îi explică sensul ezoteric al textelor, îi comunică o mantra tainică şi atotputernică. Maestrul cercetează mai întâi pasiunea dominantă a neofitului, pentru ca să descopere care este zeitatea lui tutelară şi, pornind de aici, tipul de Tantra care îi convine.
în ce priveşte discipolul, credința acestuia în guru său trebuie să fie absolută. „A venera un singur fir de păr al maestrului este un merit mai mare decât acela de a venera pe toți buddha din cele trei dimensiuni ale timpului: trecut, prezent şi viitor"29, în timpul meditației, discipolul se identifică cu maestrul său, acesta, fiind identificat, la rându-i, cu divinitatea supremă. Maestrul îşi supune ucenicul la numeroase încercări, pentru ca să descopere calitatea şi limitele credinței acestuia. Marpa îl azvârle în deznădejde pe discipolul său Milarepa, umilindu-1, insultându-1 şi lovindu-1; dar nu reuşeşte să-i zdruncine credința. Mânios, nedrept şi brutal, Marpa este atât de mişcat de credința discipolului său, încât plânge adesea pe ascuns30.
Activitatea religioasă a călugărilor constă în esență într-o serie de exerciții spirituale de tip yogico-tantric, dintre care cel mai important este meditația31. Călugărul poate utiliza anumite obiecte exterioare ca suport al meditației: imagini ale divinității, mandala etc. Dar, ca şi în India, mai cu seamă în tantrism (§ 333), divinitățile reprezentate trebuie să fie interiorizate, adică „create" ca pe un ecran şi protejate de călugăr. Se obține la început „vidul", din care, plecând de la o anumită silabă mistică, emerge divinitatea. Călugărul se identifică apoi cu această divinitate. „El are atunci un trup divin, luminos şi vid; indisolubil contopit în divinitate, el participă, prin ea, la vacuitate", în acest moment anume, divinitatea este efectiv prezentă. „Se povesteşte, de pildă, drept dovadă, că după o atare evocare prin meditație divinitățile reprezentate într-o pictură au ieşit, au făcut înconjurul încăperii şi au revenit la locul lor: s-a putut atunci vedea că odăjdiile şi obiectele lor stăteau în neorânduială în pictură. Contemplația maestrului Bodhisattva la Samye a fost atât de intensă, încât ea a făcut zeitățile «obiectiv» prezente în ochii tuturor: statuile au ieşit din templu, 1-au ocolit şi au reintrat apoi toate la locul lor."32
Anumite meditații cer stăpânirea tehnicilor Hathayoga (§ 143); de exemplu, producerea de căldură (gtum-mo) care le permite asceților să usuce pe trupul gol, într-o noapte de iarnă, în zăpadă, un cât mai mare număr de cearşafuri ude33. Alte meditații ale călugărului buddhist

29 Text citat de R. Stein, op. cit., p. 145.

30 Vezi admirabila biografie, tradusă de J. Bacot, Le poete libetain Milarepa.

31 Fiecare mănăstire este înzestrată cu chilii speciale, în care călugării se pol retrage pentru meditație.

32 R. Stein, op. cit., p. 151.

33 Este vorba de tehnici arhaice, atestate deja în India antică (cf. tapas, § 78), specifice şamanilor; cf. M. Eliade, Le Chamanisme, pp. 370 sq., 412 sq.; Mythes, reves et miysteres, pp. 124 sq., 196 sq.

urmăresc dobândirea de puteri yogice (siddhi, cf. § 195) de tip fachiric; de exemplu, transferarea „sufletului" propriu în trupul unui mort, altfel spus, animarea cadavrului. Cea mai terifiantă meditaţie, g cod („a sfâşia") constă în a oferi spre devorare demonilor propriul trup. „Puterea meditaţiei face să apară o zeiţă-sabie; ea sare la capul celui ce aduce sacrificiul, i-1 taie şi începe să-1 facă bucăţi; atunci demonii şi fiarele se aruncă asupra acestor sfârtecaturi paIpitânde, înfulecă carnea, beau sângele. Cuvintele ce se rostesc fac aluzie la unele jătaka, ce descriu cum Buddha, în timpul reîncarnărilor sale trecute, şi-a dăruit propria carne animalelor înfometate şi demonilor lacomi de carne de om"34.

Această meditaţie aminteşte de sfârtecarea iniţiatică a viitorului şaman de către demoni şi spirite ale strămoşilor. Nu este, de altfel, singurul exemplu de integrare, în lamaism, a credinţelor şi tehnicilor şamaniste. Unii lama-vrăjitori se luptă între ei cu mijloace magice, aşa cum fac şi şamanii siberieni. Preoţii lama stăpânesc fenomenele atmosferice, aidoma şamanilor, ei zboară ca şi aceştia etc.35. Totuşi, în ciuda structurii lor şamanice, meditaţiile terifiante ale călugărilor tibetani sunt înzestrate cu semnificaţii şi valori spirituale de un cu totul alt nivel. „Contemplarea propriului schelet", exerciţiu specific şamanic, vizează, în lamaism, experienţa extatică a irealităţii lumii şi a eului. Ca să dăm un singur exemplu, călugărul trebuie să se vadă pe sine „schelet alb, luminos, uriaş, din care ţâşnesc flăcări atât de mari încât umplu Golul Universului"36.

317. Ontologie şi fiziologie mistică a Luminii

Această capacitate de a asimila şi revaloriza diverse tradiţii, fie ele indigene şi arhaice ori străine şi recente, caracterizează geniul religios tibetan. Vom aprecia rezultatele unui asemenea sincretism, examinând câteva concepţii şi rituale privind Lumina. Am remarcat deja rolul Luminii când am prezentat rolul funiei mu şi anumite cosmogonii autohtone sau bon. Giuseppe Tucci consideră importanţa acordată Luminii („fie ca principiu generator, fie ca simbol al realităţii supreme sau ca revelaţie vizibilă, perceptivă, a acelei lumini din care toate se nasc şi care este prezentă în noi înşine")37 drept caracteristica fundamentală a vieţii religioase tibetane. Pentru toate şcolile lamaiste, Spiritul (sems) este lumină, şi această identitate constituie baza soteriologiei tibetane38.

Să amintim că şi în India Lumina era socotită o epifanie a spiritului şi a energiei creatoare la toate nivelurile cosmice, încă de la Rig Veda (cf. § 81). Omologia: divinitate, spirit, lumină, semen virile, este clar articulată în Brahmana şi Upanisade39. Apariţia zeilor, precum şi naşterea ori trezirea unui Salvator (Buddha, Mahâvîra) se manifestă printr-o abundentă lumină supranaturală. Pentru buddhismul Mahăyăna, Spiritul (= Gândirea) este „în mod firesc luminos". Pe de altă parte, se ştie rolul Luminii în teologiile iraniene (cf. § 215). S-ar putea presupune că identitatea Spirit (sem^-Lumină, atât de importantă în lamaism, ar fi consecinţa ideilor sosite din India şi, indirect, din Iran. E necesar însă să examinăm procesul de reinterpretare

34R.Bleichsteiner,L'/:,f?/«e./awra;, pp. 194-195; M. Eliade,Le Chamanisme, p. 385. „Practica gcodnu poate fi decât rezultatul unei lungi pregătiri spirituale, ea este rezervată discipolului deosebit de puternic, psihic vorbind, altfel, cedând unor halucinaţii pe care el însuşi le-a provocat, şi-ar pierde raţiunea, în ciuda precauţiilor luate de maeşlri, acest lucru se întâmplă uneori, pare-se"; A.M. Blondeau, op. cit., p. 284.

35 Vezi R. Bleichsteiner, op. cit., pp. 187 sq., 224 sq.; Le Chamanisme, p. 387. Biografia lui

Padmasambhava abundă în trăsături şamanice; cf. Le Chamanisme, p. 383.
36 Lama Kasi Dwa Samdup şi W .Y. Evans-Wents, Le Yoga tibetain et ies docirines secretez, pp. 315 sq.
37 G. Tucci, Leş religions du Tibet, p. 97.
38 Ibid., p. 98; vezi, de asemenea, pp. 110 sq., 125 sq.
39 Vezi studiul nostru „Experience de la lumiere mystique" (republicat în Mephistopheles et l'androgyne), pp. 27 sq.

şi de revalorizare, înăuntrul lamaismului, a unui mit prebuddhist despre naşterea omului din Lumină.
După o veche tradiţie, Lumina Albă a dat naştere unui ou din care a apărut Omul Primordial. O altă versiune relatează că Fiinţa Primordială s-a născut din vid şi iradiază Lumină. In fine, o a treia tradiţie explică cum s-a făcut trecerea de la Omul-Lumină la oamenii actuali. La început, oamenii erau asexuaţi şi fără dorinţe trupeşti; aveau Lumina în ei înşişi şi iradiau Lumină. Soarele şi Luna nu existau. Când instinctul împreunării s-a trezit, şi-au făcut apariţia şi organele sexuale — şi atunci au apărut pe Cer Soarele şi Luna. La început, oamenii se înmulţeau astfel: lumina care emana din trupul bărbatului pătrundea, ilumina şi fecunda matricea femeii. Instinctul sexual se satisfăcea numai prin văz. Dar oamenii au degenerat şi au început să se atingă cu
mâinile, iar în cele din urmă au descoperit împreunarea sexuală40.
Potrivit acestor credinţe, Lumina şi Sexualitatea sunt două principii antagonice: când una dintre ele domină, cealaltă nu se poate manifesta, şi invers. Aceasta înseamnă că Lumina este conţinută (sau mai degrabă ţinută captivă) în semen virile. Aşa cum am amintit, consubstanţialitatea spiritului (divin) cu Lumina şi cu semen virile este, desigur, o concepţie indo-iraniană. Dar importanţa Luminii în mitologia şi teologia tibetană (frânghia mu etc.) sugerează o origine autohtonă a acestei teme antropogonice, ceea ce nu exclude reinterpretarea ei ulterioară, ca urmare, probabil, a influenţelor maniheene.
într-adevăr, după maniheişti, Omul Primordial, format din cinci Lumini, a fost înfrânt şi devorat de Demonii întunericului. De atunci încoace, cele cinci Lumini sunt prizoniere în oameni, în fiinţele demonice, dar mai ales în spermă (cf. § 233). Regăsim lumina quintuplă într-o interpretare indo-tibetană privind maithuna, împreunarea rituală care imită „jocul" divin, ce nu sfârşeşte cu o emisiune seminală (§ 334). Comentând Guhyasamăja Tantra, Candrakirti şi Ts'on Kapa insistă pe acest amănunt: în timpul maithunei se săvârşeşte o unire de ordin mistic, în urma căreia cuplul dobândeşte conştiinţa nirvanică. La om această conştiinţă nirvanică numită bodhicitta, „gândire a Treziei", se manifestă printr-un — şi în oarecare măsură este identică cu un — strop (bindu), care coboară din creştetul capului şi umple organele sexuale cu un şuvoi de lumină încincită. Candrakirti prescrie: „In timpul unirii, trebuie să se mediteze la vajra (membrum virile} şi la padma (matricea) ca fiind pline pe dinăuntru cu lumina quintuplă"41. Influenţa iraniană pare evidentă în imaginea acestei încincite lumini. Se remarcă o altă analogie (dar care nu implică în mod necesar împrumutul) între injoncţiunea tantrică de a nu emite spermă în grija maniheană de a nu lăsa femeia însărcinată.

în clipa morții, „sufletul" sfinților şi yoginilor zboară prin sinciput ca o săgeată de lumină şi dispare prin „Hornul Cerului"42. Pentru muritorii obişnuiți, lama deschide un orificiu în creştetul muribundului, pentru a înlesni zborul „sufletului", în faza finală a agoniei, şi timp de mai multe zile după moarte, un lama citeşte mortului Bardo Thodol (= Cartea tibetană a morților}. Lama îl avertizează că va fi trezit brusc de o lumină orbitoare: este întâlnirea cu şinele care e, în acelaşi timp, realitatea ultimă. Textul recomandă mortului: „Nu te sfii, nu te înfricoşa, este splendoarea propriei tale naturi". Şi să ştii, continuă textul, că tunetele şi alte întâmplări înfricoşătoare „nu sunt în stare să-ți facă rău. Tu nu poți să mori. E destul să recunoşti

40 Ibid. p. 47 sq.

41 Texte citate de G. Tucci, „Some glosses upon Guhyasamăja", p. 349. Amintim că pentru Mahăyăna elementele cosmice — skandha sau dhătu — sunt identificate cu desăvârşiții Tathăgata. Or, realitatea ultimă a acestor Tathăgata este lumina diferit colorată. „Desăvârşiții Tathăgata sunt cele cinci Lumini", scrie Candrakirti (G. Tucci, p. 348). Cf., în această problemă, Mephistopheles et l'androgyne, pp. 45 sq.; Occultisme, sorcellerie et mode s culturelle.s, pp. 133 sq.

42 Acest rit de lansare a „sufletului" prin sinciput se numeşte şi „Deschiderea Uşii Cerului"; R. Stein, „Architecture et pensee religieuse en Extreme-Orient", p. 184. Cf. M. Eliade, „Briser le Toit de la Maison", pp. 136 sq.

641

Religiile îibetane

în aceste apariții propriile talc forme de gândire. Să recunoşti toate ca fiind bardo (adică stare intermediară)"43. Dar, condiționat de situația sa karmică, mortul nu ştie cum să pună în practică aceste sfaturi. Deşi el zăreşte pe rând Luminile pure — reprezentând eliberarea, identificarea cu esența de Buddha —, defunctul se lasă atras de Luminile impure, simbolizând o formă oarecare de postexistență, altfel spus, reîntoarcerea pe pământ44.

Fiecare om are şansa lui de a atinge eliberarea în momentul morții: e de ajuns să se recunoască în Lumina pură pe care o vede în acel moment. Citirea cu glas tare a Cărții Morților constituie o ultimă strigare; dar întotdeauna defunctul e cel care decide propria-i soartă. El e cel ce trebuie să aibă voința de a alege Lumina pură şi forța de a rezista ispitelor postexistenței. Cu alte cuvinte, moartea oferă posibilitatea unei noi inițieri, dar această inițiere comportă, ca toate inițierile, un şir de încercări pe care neofitul e nevoit să le înfrunte şi să le învingă. Experimentarea post-mortem a Luminii constituie ultima, şi poate cea mai dificilă probă initiatică.

318. Actualitatea anumitor creații religioase tibetane

Bardo Thodol este cu siguranță textul religios tibetan cel mai cunoscut în lumea occidentală. Tradus şi publicat în engleză în 1928, el a devenit într-o anumită măsură, mai ales după 1960, cartea de căpătâi a unui mare număr de tineri. Fenomenul este semnificativ pentru istoria spiritualității occidentale contemporane. Este vorba de un text profund şi dificil, fără egal în nici o altă literatură religioasă. Interesul pe care îl trezeşte nu numai printre psihologi, istorici şi artişti, ci mai ales la tineri este simptomatic: el indică atât desacralizarea aproape totală a morții în societățile occidentale contemporane, cât şi dorința de a revaloriza — religios ori filosofic — actul care împlineşte şi totodată pune sub semnul întrebării existenta umană45.

De proporții mai modeste, dar la fel de semnificativă, este popularitatea crescândă a Şambalei, țara misterioasă unde, potrivit tradiției, s-au păstrat textele cărții Kălacakra46. Există mai multe Călăuze către Sambala, cărți redactate de preoți lama, dar este vorba mai curând de o geografie mitică, într-adevăr, opreliştile descrise în aceste Călăuze (munți, fluvii, lacuri, pustiuri, monştri feluriți) amintesc de itinerariile spre țări legendare descrise în atâtea mitologii şi folcloruri. în plus, unii autori tibetani afirmă că se poate ajunge în Sambala în urma unei călătorii săvârşite în vis sau în extaz47. Şi de astă dată, fascinația vechiului mit al unei țări paradiziace şi totuşi reale dezvăluie o nostalgie caracteristică societăților occidentale desacralizate. Să ne amintim de succesul triumfal al unui roman mediocru Horiz.on Perdu şi mai ales al filmului inspirat de acest roman.

După Bardo Thodol, singura operă tibetană care s-a bucurat de un anumit succes în Occident a fost Viața lui Milarepa, redactată către sfârşitul secolului al Xll-lea şi tradusă în franceză de J. Bacot (1925) şi în engleză de W.Y. Ewans-Wentz (1938). Din nefericire, opera poetică

43 M.Y.Evans-Wentz, The Tibetan Book ofthe Dead, p. 106.

44 După Lumina albă, apoi albastră, el va vedea Lumina galbenă, roşie, verde şi, în sfârşit, toate Luminile împreună; ibid., pp. 110-130; cf., de asemenea, pp. 173-177 şi Tibetan Yoga and Secret Doctrines, pp. 237 sq.

45 Acest succes al unei „thanatologii" exotice în lumea occidentală contemporană s-ar putea compara cu răspândirea rapidă a dansului scheletelor, care, după B.Laufer, ar fi de origine tibetană.

46 Această şcoală tantrică, încă insuficient studiată, a pătruns către 960, pornind din Asia Centrală, în Bengal şi în Caşmir. Şaizeci de ani mai târ/ju, textul Kălacakra — în traducere literală „Roata Timpului" — a fost introdus în Tibet, împreună cu sistemul său specific de măsurare a timpului si cu implicațiile sale astrologiee. Cf. H. Hoffrnann, The Reiigion of Tibet, pp. 126 sq.; id., „Kălacakra Studies l",passim.

47 Cf. Edwin Bernbaurn, The Way to Shambala, pp. 205 sq.

a lui Milarepa (1052-1135) abia acum începe să fie cunoscută. Prima traducere completă a fost publicată în 196248. Atât viața, cât şi poemele lui Milarepa prezintă un interes excepțional. Acest magician, mistic şi poet dezvăluie admirabil geniul religios tibetan. Milarepa începe prin a învăța să stăpânească magia, ca să se răzbune pe unchiul său; după o lungă şi dură ucenicie pe lângă Marpa, el se retrage într-o peşteră, atinge sfințenia si cunoaşte fericirile unui „elibe-rat-în-viață". în poemele lui — care vor deveni celebre când vor începe a fi traduse de poeți — el reînnoieşte tehnica cântecelor (dohd) tantricilor indieni, adaptând-o cântecelor tibetane. „A făcut acest lucru din gust estetic, dar şi în ideea de a populariza astfel gândirea buddhistă, de a o face mai familiară, introducând-o în cântecele populare"49.

în sfârşit, probabil că Epopeea lui Gesar va fi în viitor descoperită nu numai de comparatişti, dar şi de publicul cultivat. Deşi redactarea definitivă pare să fi avut loc spre sfârşitul secolului al

XlV-lea, cel mai vechi ciclu epic este atestat cu trei secole mai înainte. Tema centrală o constituie transformarea eroului. La capătul a numeroase încercări, copilul urât şi răutăcios ajunge un războinic de neînvins şi în cele din urmă regele glorios Gesar, triumfător peste demoni şi regi din toate cele patru colţuri ale lumii50.
Dacă am amintit despre ecourile în Occident ale câtorva creaţii tibetane, este pentru că un mare număr de călugări şi erudiţi tibetani sunt răspândiţi aproape peste tot în lume. Această diaspora ar putea cu timpul să modifice radical, sau chiar să curme, tradiţia religioasă tibetană. Dar, pe de altă parte, învăţământul oral al atâtor lama ar putea să aibă, în Occident, un efect comparabil cu exodul savanţilor bizantini încărcaţi de manuscrise preţioase după căderea Constantinopolului.
Sinteza religioasă tibetană prezintă o anumită analogie cu hinduismul medieval şi cu creştinismul, în toate cele trei cazuri, este vorba de o întâlnire între o religie tradiţională (relevând sacralitatea de structură cosmică), o religie a salvării (buddhismul, mesajul creştin, vişnuismul) şi o tradiţie ezoterică (tantrism, gnosticism, tehnici magice). Corespondenţa este si mai izbitoare între Occidentul medieval dominat de Biserica romană si teocratia lamaista.
48 The Hundred Thousand Songs of Milarepa, tradusă şi adnotată de Garma C.C. Chang.
49 R. Stein, Civilisation tibetaine, p. 223.
50 Cf. R. Stein, ibid., pp. 239 sq.; id., L'epopee et le barde, pp. 543 sq., şi passim.
TABLOUL PROBLEMELOR
BIBLIOGRAFII CRITICE
1. Penlru o orientare rapidă în preistoria universală, vezi: Grahame Clark, WorldPrehistory (Cambridgc, 1962); Grahame Clurk şi Stuart Piggot, Prehistoric Societies (Londra, 1965; această ultimă lucrare conţine o bogată bibliografie); H. Breuil şi R. Lanlier, Leş hommes de la pietre ancienne: paleolithique et mesolithuiue (ediţie nouă, Payot, 1959).
O documentare mai completă se va găsi în lucrarea lui H. Mtiller-Karpe, Handhuch, der Vorgesclriclite 1: Altsteinzeit (Miinchen, 1966) şi în primul volum publicat sub direcţia lui Karl J. Narr, Hanclbiicli der Urgeschichle (Berna—Mu'nchcn, 1967). Karl Narr a dat un re/umat excelent al problemei, completat cu o bibliografie bogată în: Abriss der Vorgeschichle (Miinchen, 1957), pp. 8-41. Vezi, de acelaşi autor: Urgeschichte der Kultur (Stuttgart, 1961); F. Bordes, OUI Stone Agi-(New York, 1968); La Prehistoire. Problemes et tendances (ediţie CNRS, Paris, 1968).
Analiza ipotezelor recente asupra originilor limbajului si societăţii, la Frank B. Livingstone, „Genetics, ecology and the origins of incest and exogamy",CA, 10, februarie 1969,pp. 45-61 (pp. 60-61, bibliografia). Asupra originilor limbajului îl urmăm pe Morris Swadesh, The Origin and diversification of language (Chicago, 1971).
în mai multe din studiile sale, Karl Narr a examinat ipotezele elaborate în jurul „hominizării" primatelor si a încercat sa prezinte o imagine posibilă, verosimilă a paleantropilor; vezi, inter alia, „Approaches to the Social Life of Earliest Mân", Anthropos, 57, 1962, pp. 604-620; „Das Individuum im der Urgeschichte, Mo'glichkeiîen seiner Erfassung", Saeculum. 23, 1972, pp. 252-265.
Cu privire la problemele pe care le ridică popularea Americii, vezi E. F. Greenman, „The LJpper Paleolithic and the New World", CA 4,1963, pp. 41-91; Allan Bryan, „Early Mân in America and

the Late Pleistocene Chronology of Western Canada and Alaska", ihid., 10, 1969. pp. 339-365; Prehiswric Mân in The New World, lucrare publicată sub direcţia lui Jesse D. Jennings şi Edward Norbeck (Chicago, 1964); Gordon R. Willey,/l« Introduction Io American Archaeologv. I, (New Jersey, 1966), pp. 2-72 si passim.

Vezi, de asemenea, Frederick D. McCarthy, „Recent Development and Problems in the Prehistory of Australia", Paideuma, 14, 1968, pp. 1-17; Peter Bellwood, „The Prehistory of Oceania", CA, 16, 1975, pp. 9-28.

Timp de zeci de mii de ani, ordinea culturilor paleolitice este aceeaşi în Europa, în Africa şi în Asia, Aceeaşi ordine se verifică în Australia şi în America de Nord şi de Sud, deşi orizontul temporal e mult mai scurt. Pentru perioada ~ 20 000 -10 000, e imposibil de afirmat ca o anumită regiune să fi obținut un avans tehnologic hotărâtor asupra altora. Există,desigur, variații în structura uneltelor, dar aceste variații reflectă probabil adaptări locale, şi nu un progres tehnologic; cf. Marvin Harris, Culture Mân and Nature (New York, 1971), p. 169. Această unitate culturală a paleoliticului constituie sursa comună a tradițiilor moştenite de către culturile ulterioare; ea permite, în plus, compararea cu societățile de vânători contemporani. O analiză admirabilă a „supraviețuirilor" paleolitice în anumite rituri si mituri greceşti, la Walter Burkert, Homo necans (Berlin, 1972). Asupra culturilor vânătorilor, vezi colocviul Mân the Hunter, publicat sub conducerea lui Riehard B. Lee si Irven Devore (Chicago, 1968).

2. Pentru a înțelege şovăiala savanților în a admite posibilitatea unei religiozități coerente şi complexe la paleanlropi, trebuie să amintim că, în a doua jumătate a secolului al XlX-Jea, termenul „religie" avea o întrebuințare mai degrabă limitată, restul fiind desemnat prin diferite vocabule peiorative, „magie", „superstiție", „sălbăticie" etc. S-a vorbit despre „oameni fără religie" pentru că, la anumite triburi, nu s-a găsit nimic comparabil cu politeismele şi cu „sistemele fetişiste" cunoscute. Deoarece prin „religie" se înțelegea un complex ideologic comparabil iudeo-creştinismului, hinduismului sau panteonurilor Orientului Apropiat antic, partizanii religiozității erau acuzați de vina de a-i „idealiza" pe paleantropi.

Ar fi inutil să citām toate lucrările consacrate religiilor preistorice; majoritatea păstrează doar un interes bibliografic. Se pot consulta pentru documentația lor sau pentru ipotezele avansate: Th. Mainage, Leş religions de la prelristoire (Paris, 1921); G. H. Luquct, L'art et la religion des liommesfossiles (Paris, 1926); C. Clemen, Urgeschichtliche Religion, 2 voi. (Bonn, 1932-1933); E. O. James, Prehistoric Religion (Londra-New York, 1957).

Expuneri mai ample se găsesc în câteva apariții recente: Johannes Maringcr, The Gods of Prehistoric Mân (New York, 1960; o traducere franceză a apărut în 1958): Etienne Patte, l^es prehistorujues et la religion (Paris, 19f>0); Andre Leroi-Gourhan, Leş religions de la prelristoire: PaleolithUjue (Paris, 1964); KarJ J, Narr, Kultur, Umwelt u. Leiblichkeit d. Eiszeitmenschen (Stuttgart, 1963); id. „Approaches to the Religion of Early Paleolithic Mân", HR 4, 1964, pp. 1-29; id,, „Religion und Magie in der jiingeren Altsteinzeit", în Handbuch der Urgeschichte, I (l 966), pp. 298-320. Util pentru

bibliografia critică a câtorva lucrări recente, articolul aceluiaşi autor: „Wege zum

Verständnis Prähistorischer Rcligionsformen", Kairos, 3, 1963, pp. 179-188.
Mitologiile susceptibile a se dezvolta pornind de la fabricarea uneltelor sunt încă insuficient studiate. Am analizat simbolismul şi câteva teme mitologice ale săgeţii în „Notes on the Symbolism of the Arrow" (Religions in Antu/uity. Essays in memury of E. R. Goodenough, Leiden, 1968, pp. 463-475).
3. Esenţialul privitor la practicile funerare ale oamenilor din paleolitic este prezentat cu claritate de către J. Maringer, The Gods of Prehistoric Mân (New York, 1960), pp. 14—37, 74-89. încă utilă pentru documentaţia accesibilă înainte de 1940, E. O. James, Preluat orie Religion.Astudy in Prehistoric Archaeology (Londra, 1957),pp. 17-34, Vezi, de asemenea, Grahame Clark, The Stvne Age Hunters (Londra, 1967), pp. 41 sq. Un expozeu critic la Leroi-Gourhan, Leş religions de la prehistoire, pp. 37-64.
Pentru analize mai adâncite, vezi H. Breuil, „Pratiques religieuses chez la humanites quaternaires" (Scienza e civiltă, 1951, pp. 45-75); A. Glory şi R. Robcrt, „Le Culte des crânes humains aux epoques prehistoriques" (Bidletin de la Societe d'Anthropologie de Paris, 1948, pp. 114-133), H. L. Movius, Jr., „The Mousterian Cave of Teshisk-Tash, South-eastern Uzbekistan, Central Asia" (American School of Prehistoric Research, Bulletin nr. 17,1953, pp. 11 -71); P. Wernert, „Cultes des Crânes: representation des csprits des defunts et des ancetres" (în M. Gorce şi R. Mortier, L'Histoire generale des Religions, I, Paris, 1948, pp. 51-102).
Asupra semnificaţiei craniului exhumat la Circeo, vezi A. C. Blanc, „I Paleantropi di Saccopastore e del Circco" (Quartar, 1942, pp. 1-37).
Raymond A. Dart a arătat vechimea exploatării minelor de ocru din Africa de Sud şi din alte părţi: vezi „The multimillenial prehistory of Ochre Mining" (NADA, 1967, pp. 7-13); „The Birlh of Svmbology" (African Studies, 27, 1968, pp. 15-27). Aceste două articole conţin abundente referinţe bibliografice.
Asupra înmormântării „în poziţie embrionară", G. van der Leeuw, „Das Sogenannte Hockerbergrăbniss und der agyptische Tjknw" (SMSR, 14, 1938, pp. 150-167).
4. Emil Băchler a prezentat rezultatele săpăturilor în Das alpine Palăolithikum der Schweiz (Basel, 1940).
Pentru celelalte descoperiri, vezi K. Hoermann, Die Petershohle bei Velden in Mittelfranken: Eine altpalaolithischc Station (Niiremberg, 1933); K. Ehrenberg, „Dreissig Jahre palăobiologischer Forschung in osterreichischen Hohlen" (Quartar, 1951, pp. 93-108); id., „Die palăontologische, prăhistorische und palaoethnologische Bedeutung der Salzofenhohle im Lichte der letzten Forschungen" (Quartar, 1954,pp. 19-58). Vezi.de asemenea, LotharZote, „Die altsteinzeitliche Besiedlung der Alpen u. deren geistigen u. wirtschaftliche Hintergriinde", Sitzungsberichte der Physikalisc/imedizinische Sozietăt zu Erlangen, voi. 78, 1955-1957, pp. 76-101, şi mai ales Muller-Karpe, Alstcinzeit, pp. 205, 224-226.
Comparaţia cu ofrandele specifice anumitor populaţii arctice a fost făcută de Al. Gahs, „Kopf-, Schâdel- und Langknochenopfer bei Rentiervolkern" (Festschriftjur P. W.Schmidt, Viena, 1928,pp. 231-268). La rândul său, Wilhelm Schmidt a revenit de mai rnuite ori asupra acestei probleme; cf,, inter alia, „Die ălteste Opferstelle des altpalăolithischen Menschen in den Schweizer Alpen" (Acta Pontiftciae Academiae Scientiarum, Cittâ del Vaticano, 6, 1942, pp.

269-272); „Das Primitialopfer in der Urkultur" (Corona Amicorum, Festgabe fur Emil Băchler, St. Gallen, 1948, pp. 81-92).
Karl Meuli şi-a prezentat interpretarea sa privind depozitele de oase în „Griechische Opferbrăuche" (Phyllobolia fur Peter von der Miihll, Basel, 1945, pp. 185-288), în special pp. 283-287.
Despre problema „sacrificiilor" în paleolitic, vezi: Oswakl Menghin, „Der Nachweis des Opfers im Altpalăolilhikum" (Wiener Prăhistorische Zeiîschrift, XIII, 1926, pp. 14-19); H. C. Bandi, „Zur Frage eines Băren- oder Opferkultes im ausgehenden Altpalăolithikum der alpinen Zone" (Helvetia Antiqua, Festschriji Emil Vogt, Ziirich, 1966,pp 1-8); S, Brodar, „Zur Frage der Hohlenbareijagd und des Hohlenbarenkult in den palăolithischen Fundstellcn Jugoslawien" (Quartar, 9, 1957,pp. 147-159); W. Wtist, „Die pala'olithisch-ethnographischen Bărenriten u. das Aitindo-germanLsche" (Quartar,1-^, 1956, pp. 154-165); MirkoMalez„Das palăolithikum der Veternicahohle und der Bărenkult" (Quartar, 10/11,1958/1959, pp. 171—188). Vezi, de asemenea, I. Paulson, „Die rituelle Erhebung des Bărenschădels bei arktischen u. subarktischen Volker", Temenos, I, 1965, pp. 150-173).
F.-Ed. Koby a pus la îndoială existența depozitelor de cranii şi a cultului ursului: cf. „L'ours des cavernes et Ies Paleolithiques" (L'Anthropologie, 55, 1951, pp. 304-308); „Leş Paleolithiques ont-ils chasse l'ours des cavernes?" (Actes de la Societe Jurassienne d'emulation, 57,1953,pp. 157-204); „Grottes autrichiennes avec culte de l'ours?" (Bull. de la Soc. Prehist. française, 48,1951,pp. 8-9). Leroi-Gourhan împărtăşeşte aceste opinii; cf. L^es religions de la prehistoire, pp. 31 sq.
Pentru o amplă expunere critică, vezi Johannes Maringer, „Die Opfer der palăolithischen Menschen" (Anthropica, St. Augustin bei Bonn, 1968, pp. 249-271).
W. Koppers a sugerat unele paralele etnologice interesante; vezi „Der Bărenkult in ethnologischer und prăhistorischer Beleuchtung" (Paleobiologica, 1933,pp. 47—64); „Kiinstlicher Zahnschift am Băren im Altpalaolithikum und bei den Ainu auf Sachalin" (Quartar, 1938, pp. 97-103). Ritualurile sunt analizate de către Alexander Slawik, „Zum Problem des Bărenfestes der Ainu u. Giliaken", Kultur und Sprache (Viena, 1952), pp. 189-203.
Relațiile dintre „ursul ceremonial" şi şamanism în paleoliticul european au fost studiate de Karl Narr, „Bărenzeremoniell und Schamanismus in der ălteren Steinzeit Europas", Saeculum, 10, 1959, pp. 233-272.
Asupra credințelor specifice vânătorilor că animalul poate renaşte din oasele sale, ci. Mircea Eliade, Le Chamanisme (ediția a 2-a, 1968), pp, 139 sq. Interdicția de a sparge oasele vânatului ori ale animalelor domestice a fost analizată în lumina
645
Tabloul problemelor
cercetărilor recente de Joseph Henninger, „Neuere Forschungen zum Verbot des Knochenzerbrechens" (Studia Ethnografica et Folkloristica in honorem Bela Gunda., Debrecen, 1971, pp. 673-702). Studiul lui I. Paulson, „Die Tierkiiochen im Jagdritual der nordcurasiatisches Volker", Zeit.fiir Etimologie, 84, 1959, pp. 270-292, merită o mențiune specială.
5. Există o bibliografie considerabilă în legătură cu grotele preistorice şi arta rupestră. Semnalăm:

H. Breuil, Quatre centssiecles d'art parietal (Montignac, 1952); J. Maringer şi H. B'<indi,Art in the /ce Age (Londra, 1953); Paolo Graziosi, Palaeolithic Ari (trad. engleză, Londra, 1960); A. Leroi-Gourhan, Prehistoire de ian occidental (Paris, 1965); A. Laming, Lascaux. Paintings and Fjigravings (Harmondsworth, 1959); id., La signification de l'art rupestre paleolithique (Paris, 1962),cu o bogată bibliografie critică; R. F. Heizer şi M, A. Baumhoff, PrehistoricRock Art ofNevuda and Eastern California (Berkeley-Los Angeles, 1962); Peter J. Ucko şi Andre Rosenfeld, Paleolithic Cave Ari (New York, 1967). Vezi, de asemenea, Simposio de arte rupestre, Barcelona, 1966 (publicată la Barcelona în 1968), în special studiile lui P. Graziosi, „L'art paleo-epipaleolithique de la Province mediterraneenne et şes nouveaux documents d'Afrique du Nord et du Proche-Orient" (pp. 265 sq.), Emmanuel Anati, „El arte rupestre galaico-portugues" (pp. 195 scj.), Henri Lhote, „Donne'es recentes sur Ies gravures et Ies peintures rupestres du Sahara" (pp. 273 sq.). Condiţiile unei comparări corecte între creaţiile artistice din preistorie si acelea ale popoarelor la nivel etnologic au fost examinate de Karl Narr, „Interpretation altsteinzeitlicher Kunstwerkc durch volkcrkundJiche Purallelen", Anthropos, 50,1955, pp. 513-545. O interpretare marxistă a dat G. Charriere, Leş significations des representations erotiques dans Ies arts sauvages et prehistoriques (Paris, 1970).

Leroi-Gourhan distinge, stilistic şi cronologic, cinci perioade în arta paleolitică: 1) Musterianul evoluat (în jur de ~ 50(KX)), în care sunt atestate oase şi „plăcuţe de piatră având incizii regulat spaţiale", dar nu încă opere figurative; 2) perioada primitivă (Aurignacian, în jur de ~ 30000), care a dat figuri gravate sau pictate, de placi de calcar, „imagini foarte abstracte şi foarte stângace, reprezentând capete sau grumazuri de animale, în general inidentificabile, amestecate cu reprezentări genitale", şi, mai târziu (în jur de ~ 25000 ~ 20000), figuri foarte stilizat analoage: „partea centrală a corpului este enormă în raport cu capul şi cu extremităţile, ceea ce a dat naştere la ideea că femeile paleolitice erau foarte steatopyge"; 3) perioada arhaica (Solutreanul recent, înjur de ~ 30000-25000), reprezentată de mai multe arii de prim rang (Lascaux; La Pasiega). „Măiestria tehnică este acum completă si picturile, sculpturile sau gravurile sunt de o extraordinară calitate a execuţiei"; 4) perioada clasică (Magdalenian, în jur de ~ 15000-11000), când peşterile pictate vor atinge maximum de extensiune geografică; realismul formelor este foarte accentuat; 5) perioada târzie (Magdalenianul recent, cea ~ 10000): grotele nu mai sunt decorate, arta este esenţialmente mobiliară. „Figurile şi-au pierdut ultimele trăsături ale vechiului stil, animalele sunt integrate într-un realism în care exactitatea de formă şi de mişcare este surprinzătoare. Arta mobilă urcă acum până în Marea Britanic, în Belgia şi în Elveţia. Către ~ 9000, un declin destul de brusc marchează sfârşitul paleoliticului superior, rarele mărturii ale sfârşitului de Magdalenian se topesc în stângăcie şi schematism" (Leş religionx de lapre'hixloire, pp. 87-88).

Simposio de arte rupestre conţine două articole de Henri Lhote criticând metoda lui A. Leroi-Gourhan şi A. Laming-Emperaire: „Placa zisă „Femeia cu Ren", de Laugerie-Basse, şi interpretarea sa zoologică" (pp. 79-97); „Le bison grave de SegrieVMoustiers-Ste-Marie" (pp. 99-108). O analiză critică a interpretării lui Leroi-Gourhan se va găsi la Peter J. Ucko şi Andre Rosenfeld, Palaeolithic Cave Art, pp. 195-221.

Observaţii sugestive în legătură cu simbolismul artei preistorice şi expresiile sale stilistice în

studiile lui Herbert Kiihn, „Das Symbol in der Vorzeit Europas", Symbolon, 2, 1961, pp. 160-184, si Walter Matthes, „Die Darstellung von Tier u. Mensch in der Plastik des alteren Palăolithikum", ibid., 4, 1964, pp. 244-276. Ceea ce au publicat H. Begouen, N. Casteret şiJ.Charet asupra grotelor de la Montespan şi de la Tuc d'Aubert a fost discutat de P. J. Ucko şi A. Rosenfeld, op. cit., pp. 177-178, 188-198.

Placa de ardezie gravată la Lourdes este reprodusă de J. Maringer, The Gods of the Prehistoric Mân, fig. 27. S-a propus sase interpreteze scena gravată pe un os exhumat din grota de la Vache (Ariege), ca indicând o ceremonie inițiatică: vezi Louis-Rene Nougier şi Romain Robert, „Scene d'une initiation de la grotte de la Vache â Alliat (Ariege)", #«//. de la Soc. de l'Ariege, voi. XXIII, 1968,pp. 13-98. O clară reproducere a desenului în Alexander Marshak, The Roots ofCivilization (New York, 1972), p. 275, fig. 154.

Horst Kirchner a propus o interpretare „samanica" a faimoasei picturi parietale de la Lascaux în studiul său „Ein archa'ologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus", Anthropos, 47,1952, pp. 244-286. Interpretarea a fost acceptată de Karl Narr, „Baren/eremonicll und Schamanismus in der alteren Steinzeit Europas" (Saeculum, 10, 1959,pp. 233-272), mai ales p. 271. Vezi, de asemenea, Eliade, Le Chamanisme (ediția a 2-a, 1968), pp. 390 sq.; AI. Marshak, The Roots of Civilization, p. 277.

J. Makkay a interpretat în acelaşi sens „Marele Vrăjitor" din peştera de la Trois Freres; cf. „An important proof to the Prehistory of Shamanism", Alba Regia, 2/3 (Szekcsfehervâr, 1963), pp. 5-10.

Vezi, de asemenea, E. Burgstaller, „Schamanistische Motive unter den Felsbildern in den osterreichischen Alpenlăndeni", Forschungen u. Fortschritte, 41, 1967, pp. 105-110; 144-158; H. Miyakawa şi A. Kollantz, „Zur Ur- und Vorgeschichte des Schamanismus", Zeitschrift fur Etimologie, 91, 1960, pp. 161—193 (util în ce priveşte documentația japoneză).

6. Despre statuetele feminine vezi documentația culeasă de E. Saccasyn-Delia Santa, Leş figures humaines du paleolithique superieur eurasiatique (Anvers, 1947), de completat cu descoperirile ulterioare, înregistrate în bibliografia Iui Karl J. Narr, Antaios, voi. II, nr. 2 11960j, p. 155, n. 2. Pentru interpretare, cf. F. Hancar, „Zum Problem der Venusstatuetten imeurasischen Jiingpalăolithikum" (Prăhistorische Zeitschrift, voi. 30/31, 1939/40, pp. 85-156); Karl J. Narr, „Weibliche Symbol-Plastik der alteren Steinzeit" (Antaios, II, 1960, pp. 131-157); Karl Jettmar, în I. Paulson, A. Hultkrantz, K. Jettmar,

646

Leş religions arctiques et finnoises (trad. franceză, 1965), p. 292 (rezumând săpăturile lui Gherasimov la Mal'ta). Vezi, de asemenea, J. Maringer, The Gods of prehistoric mân, pp. 153 sq.; A. Leroi-Gourhan, Leş religionx de la prehistoire, pp. 87 sq. Se consideră că această artă a figurinelor („kleinplastik", cum o desemnează Karl Narr) este rezultatul influențelor sosite din Mediterana orientală; în regiunea franco-cantabrică domină un stil mai degrabă naturalist, în vreme ce în est şi în nord-est s-a impus schematismul geometric. Dar se admite acum că paleoliticul recent din Siberia a fost influențat de către culturile Mongoliei şi Asiei de Sud-Est: cf. Karl Jettmar, Leş religions arctiques el finnoises, p. 292.

Interpretarea lui A. Leroi-Gourhan a fost criticată de P. J. Ucko şi A. Rosenfeld, Palaeolithic

Cave An, pp. 195 sq., şi de Henri Lhote, „La plaquette dite de «LaFemmeau Renne»",în Simposio de arte rupestre, pp. 80-97 (cf. ibid.,pp. 98-108, o critică de Maning).
în legătură cu stilul „numit la raze X" şi legăturile sale cu şamanismul vezi Andreas Lommel, Shamanism: The beginnings of An (New York-Toronto, fără dată), pp. 129 sq. Cartea a fost discutată de mai mulţi autori în Current Anthropology, 11,1970,pp. 39-40.
7. Alexander Marshak a prezentat pentru prima oară descoperirea sa în „Lunar Notation on Upper Palaeolilhic Remains (Scientia, 1964,146, pp. 743-745). Acest scurt articol a fost urmat de o serie de contribuţii mai elaborate: „New Techniques in the Analysis and Interpretation of Mesolithic Notations and Symbolic Art" (Actes du symposium internaţional, ed. Emmanuel Anati, Valcarnonica, 1970, pp. 479-494); Notations dans Ies gravures dupaleolithique superieur: Nouvelles methodes d'analyse (Bordeaux: Institut de prehistoire de l'Universile de Bordeaux, Memoire, nr. 8, 1970); „Le baton de commundement de Montgandier (Charente). Reexamen au microscope et interpreta ti on nouvelles" (L'Anthropologie, 74, 1970, pp. 321-352); „Cognitive Aspects of Paleolithic Engraving" (CA, 13, 1972, pp. 445-477); „Upper Paleolithic Notation and Symbol" (Scientia, 1972, 178, pp. 817-828). Rezultatele acestor cercetări sunt analizate în cartea sa The Roots of Civilization; Beginnings of Mân's First An, Symbol and Notation (New York, 1972); cf. articolul nostru „On Prehistoric Religions", HR, 14, 1974, pp. 140-147, mai ales 140-143.
Studiul „The Meander as a System: The Analysis and Recognition of Iconographic L'nits in Upper Paleolithic Compositions" a fost prezentat la Colocviul lui Australian Institute of Aboriginal Studies, Canberra, mai 1974. Autorul a pus cu amabilitate la dispoziţia noastră manuscrisul acestei importante contribuţii.
Pentru o studiere comparativă a dansurilor circulare, vezi Evel Gasparini, „La danza circolare degli Slavi" (Ricerche Slavistiche, 1, 1952, pp. 67-92); id., IIMatriarcaio Slavo. Antropologia culturale dei Protoslavi (Firenzc, 1973), pp. 665 sq. Cf. articolul nostru, în HR, 14, 1974, pp. 74-78.
Mitul secret al păstorilor Peuli, comunicat de Amadou Hampate Ba (care a fost el însuşi iniţiat), a fost publicat de Germaine Dieterlen, Koumen (Cahiers de l'Homme, Paris, 1961); graţie acestui mit, Henri Lhote a putut să interpreteze anumite picturi rupestre din Hoggar şi din Tassili; cf. „Donnees recentes sur Ies gravures et Ies pcintures rupestres du Sahara" (Simposio de arte rupestre, pp. 273-290), pp. 282 sq.
H. von Sicard consideră că zeul Luwe mai reflectă încă şi acum credinţa într-un Zeu Suprem al vânătorilor africani, dinainte de~8(K)(); cf. „Luwe una verwandte my\hischcGcst-dhen",Anthropos, 63/64, 1968/69,pp. 665-737, mai ales 720 sq.
Miturile „plonjonului cosmogonic" sunt atestate în Europa Orientală, în Asia Centrală şi Septentrională, în India aborigenă (preariană), în Indonezia şi în America de Nord; cf. Mircea Eliade, De Zalmoxis ă Gengis-Khan (Paris, 1970), cap. III: „Le Diable et le bon Dieu" (pp. 81-130) [trad. românească, pp. 87-135 — nota trad.].
Studiul lui W. Gaerte,„Kosmische Vorstellungen im BildeprăhistorischerZeit: Erdberg, Himmelsberg, Erdnabel und Weltstrome" (Anthropos, 9, 1914, pp. 956-979), s-a învechit, dar este încă util pentru documentele iconografice.

Benjamin Ray a dat o strălucită analiză despre puterea magico-religioasă a cuvântului la populațiile Dinka şi Dogoni: „Performative Utterances' in African Rituals", HR, 13, 1973, pp. 16-35. (Expresia „Performative Utterances" aparține filosofului englez I. L. Austin.)
8. A. Rust a publicat mai multe lucrări despre săpăturile efectuate la Meiendorf, Stellmoor si Ahrensburg-Hopfenbach timp de patruzeci de ani; cele mai importante sunt: Die alt-und mittelsteinzeitlichen Funde von Stellmoor (Neumiinster in Holstein, 1934); Das altsteinzeitliche Rentierjägerlager Meisendorf (ibid., 1937); Die Jungpalăolitischen Zeltanlangen von Ahrensburg (1958); Vor 20000 Juhren.(Neumiinster, 1962).
Despre semnificațiile religioase ale acestor descoperiri, cf. A. Rust, „Neue endglaziale Funde von kultische — religioser Bedeutung" (Ur-Schweiz, 12, 1948, pp. 68-71); id., „Eine endpalâolitische holzerne Gotzenfigur aus Ahrensburg" (Rom. Germ. Kom. d. dtsch. Arch. Inst., Berlin, 1958, pp. 25-26); H. Pohlhausen, „Zum Motiv der Rentierversenkung der Hamburger u. Ahrensburger Stufes des niederdeutschen FJachlandmagdalenien",/4flr/2ro/7ay, 48,1953, pp. 987-990; H. Miiller-Karpe, Handbuch der Vorgeschichle, I, p. 225; U,p. 496 (]ir. 347); J. Maringer, „Die Opfer der palaolitischen Menschen" (Anthropica, St. Augustin bei Bonn, 1968, pp. 249-272), pp. 266-270.
Asupra sacrificiului prin imersiune, vezi Alois Closs, „Das Versenkungsopher", în Wiener Beitriige zur Kulturgeschichte und Linguistik, 9, 1952, pp. 66-107.
Pentru problema semnificațiilor religioase ale artei rupestre din Spania orientală, vezi H. Obermaier, Fossil Mân in Spain (New Haven, 1924); J. Maringer, The Gods of Prehistoric Mân, pp. 176-J 86.
9. Cea mai bună şi cea mai completa expunere privind preistoria Palestinei este aceea a lui J. Perrot, „Prehistoire Palestinienne", în Dict. de la Bible, Supplement, voi. VIII, 1968, col. 286-446. Vezi, de asemenea, R. de Vaux, Histoire ancienne d'Israel, voi. I (Paris, 1971), pp. 41-59. In legătură cu cultura natufiană, vezi D. A. E. Garrod, „The Natufian
647
Tabloul problemelor
CuJture: The Life and Economy of a Mesolithic People in the NearEast",în Proceedings of the BritixhAcademy, 43 (1957), pp. 211-227; E. Anati, Pulestine before the Hebrews (New York, 1963), pp. 146-178; H. Miiller-Karpe, Handbuch der Vorgeschichte, II: Jungsteinzeit (Miinchen, 1968), pp. 73 sq. Asupra religiei natuficne, vezi, în sfârşit, Jacques Cauvin, Religions ne'olithiques de Syro-Palestine (Paris, 1972), pp. 19-31.
Asupra semnificației religioase a craniilor şi despre canibalismul ritual, vezi Miiller-Karpe, op. cit., voi. I, pp. 239 sq.; Walter Dos tal, „Ein Beitrag zur Frage des religiosen Weltbildes der fruhesten Bodenbauer Vorderasiens", Archiv fur Volkerkunde, 12, 1957, pp. 53-109, mai ales pp. 75-76 (cu bibliografie); R. B. Onian, The Origin of European Thought (Cambridge, 1951; ediția a 2-a, 1954), pp. 107 sq., 530 sq.
10. Despre „vânătoarea rituală în Africa", vezi Helmut Straube, Die Tierverkleidungen der afrikanischen Naturvolker (Wiesbaden, 1955),pp. 83 sq., 198 sq.,şipas<iim. Despre asemănările dintre tehnicile războiului şi ale vânătorii la asirieni, iranieni si turco-mongoli, vezi Karl Meuli, „Ein altpersischer Kriegsbrauch" (Westostliche Abhandlungen. Eestschrift fur RudolfTchudi,

Wiesbaden, 1954,pp. 63-86).
Adăugăm că vânătoarea a trezit si alte teme mitologice şi folclorice. Ca să cităm doar un exemplu: urmărirea unui cerb îl poartă pe erou într-o altă lume, sau într-o lume feerică şi magică, unde, în cele din urmă, vânătorul îl întâlneşte pe Hristos sau pe Boddhisattva etc.; cf. M. Eliade, De Zalmoxix â Gengis-Khan (1970), pp, 131-161 ftrad. românească pp. 136-165 — notatrad.|.într-un mare număr de mituri şi legende privind descoperirea si cucerirea unui teritoriu, întemeierea unui oraş, trecerea unui fluviu sau traversarea unei mlaştini etc., animalul e cel care descoperă soluția unei situații aparent fără ieşire; cf. Mircea Eliade, ibid., pp. 135 sq., 160 (trad. românească, pp. 140 sq., 164-165 — nota trad.j.
11. Despre începutul cultivării plantelor şi domesticirea animalelor, a se vedea Miiller-Karpe, op. cit., II, pp. 240-256; Peter J. Ucko şi G. W. Dimbley [Ed.j, The domestication and exploitation ofplants and animal s (Chicago, 1969); Gary A. Wright, „Origins of food production in Southwestern Asia: A Survcy of Ideas" (Current Anthropology, 12, oct.-dec., 1971, pp. 447-479). Pentru un studiu comparativ, a se vedea F. Hermann, „Die Entwicklung des Pflanzenanbaues als ethnologisches Problem" Studium Generale, 11, 1958, pp. 352-563; id., „Die religiosgeistige Welt des Bauerntums in ethnologischer Sicht", ibid., pp.434-441.
Robcrt Braidwood distinge patru faze ale activității agricole primitive: populație locuind în sate şi practicând o cultură agricolă elementară (primary village farming); agricultura satelor stabile (settled village farming), „cultura incipientă" şi în fine, „satul practicând o agricultură intensivă" (intensified village farming); cf. R. Braidwood şi L. Braidwood, „Earliest village communities of South West Asia", Journal of World History, I, 1953,pp. 278-310; R. Braidwood, „Near Eastern prehistory: The swing from food-gathering cultures to villagc-farming communities is still imperfectly understood", Science, voi. 127,1958,pp. 1419-1430; cf. R. Braidwood, „Prelude toCivilization",în City Invincible: A Symposiumon Urbunization and Cultural development in the AncientNear East, ed. Cari H. Kraelingşi Robert M. Adams (Chicago, 1960),pp. 297-313; Cari O. Sauer, Agricultura! orig ins and dispersals (New York, 1952); Edgar Andcrson,Plantx, ManandLife (Boston, 1952).
Despre miturile de tip Hainuwele şi semnificația lor religioasă şi culturală, vezi Ad. E. Jensen, Das religiose Weltbild einerfrilhen Kultur (Stuttgart, 1948),pp. 35 sq.; id., Mythes et cultes chezles peuples primitijs (trad. franceză, Payot, 1954 fed. germană, Wiesbaden, 1950]), pp. 188 sq.; Cari A. Schmitz, „Die Problematik der Mythologeme «Hainuwele» und „Prometheus"", Anthropos, 55, 1960, pp. 215-238; M. Eliade, Aspects du mythe (1963), pp. 132 sq.; T. Mabuchi, „Tales concerning the origin of grains in the Insular Areas of Eastern-South-eastern Asia", Asian Folklore Studies, 23,1964,pp. 1-92; Atsuhiko Yoshida, „Leş excretions de la Deesse et I'origine de l'agriculture", Annales, iulie-august, 1966, pp. 717-728.
Recent, Ileana Chirasi a identificat în mitologia greacă anumite complexuri mitico-rituale de tip Hainuwele, care par solidare cu faza „precerealiera"; cf. Elementi di culture precereali nei miti e riti greci (Roma, 1968).
După etnologul german Kunz Dittmer, cultura rădăcinilor şi bulbilor ar fi început, în Asia sud-orientală, încă din paleoliticul superior. Femeile aveau responsabilitatea plantării şi a culesului; ele împleteau coşuri şi, mai târziu, fabricau ceramică. Prin urmare, câmpurile cultivate au devenit

proprietatea femeilor. Soțul venea să locuiască în casa soției şi descendența era matriliniară. Pe lângă vânătoare şi pescuit, bărbații se îndeletniceau şi cu defrişatul pădurilor. Acest tip de civilizație, pe care Dittmer 1-a definit ca o combinație de vânătoare şi vegecultură („Jâ'ger-Pflanzer"), s-a răspândit în Africa tropicală, în Melanesia şi în cele două Americi.
Tot în Asia de Sud-Est a apărut mai târziu cultura tuberculilor şi horticultura; şi tot în această perioadă a avut loc domesticirea porcului şi a păsărilor. Această civilizație se caracterizează printr-o organizare de tip matriarhal, prin societăți secrete masculine (în scopul de a le înfricoşa pe femei), clase de vârstă, importanță economică şi religioasă a femeii, mitologii lunare, culte orgiastice ale fertilității, vânătoare de capete şi cult al craniilor. Regenerarea vieții se efectua prin sacrificii umane. Cultul strămoşilor era justificat prin rolul lor în fertilitate. Alte elemente caracteristice: şamanismul si dezvoltarea artei (muzică, dramă cultuală, măşti de societăți secrete, figurări plastice ale strămoşilor). Acest tip de civilizație (sau ciclu cultural) se difuzase deja în epoca mezolitică în Asia sud-orientală (se regăseşte încă în zilele noastre la anumite populații primitive din India exterioară si Indochina), în Africa ecuatorială şi în Mările Sudului cu excepția Polineziei.
Kunz Dittmer explică cerealicultura ca un substitut (Ersatz) al vegeculturii, dictat de răspândirea practicii înspre zonele de stepă. Trecerea de la vegecultură la cerealicultura a avut loc în India: acolo s-a cultivat cea mai veche cereală, meiul. Din India, această nouă tehnică s-a difuzat în Asia occidentală, unde au început să se cultive speciile sălbatice ale mai multor graminee. Dittmer distinge două cercuri culturale specifice culturii cerealelor: a) cultura de tip „extensiv", în regiunile

în care cădea o cantitate suficientă de ploaie: b) cultura „intensivă", adică folosind terasele, irigația şi grădinăritul. Fiecăruia din aceste cercuri culturale îi corespund structuri sociologice, economice şi religioase specifice (cf. Kunz Dil\.mcT,Allgemeine Volkerkunde, Braunschweig, 1954, pp. 163-190).
Dimpotrivă, H. Baumann consideră că cultura tuberculilor a fost inventată imitându-se, sau readaptând, tehnica cerealiculturii; cf. Das doppelte Geschlecht (Berlin, 1955), pp. 289 sq.
12. Asupra solidarității mistice femeie-pământ cultivat, a se vedea M. Eliade, Trăite d'histoire des religions (ediție nouă, 1968), pp. 208-228, 281-309; id., Mythes, reves et mysteres (1957), pp. 206-253.
împotriva generalizărilor grăbite ale lui Albert Dieterich (MutterErde, ediția a 3-a, Berlin, 1925), vezi Olof Pettersson, Mother Earth: An Anulysis of the Mother Earth Concepts according to Albert Dieterich (Lund, 1967). Cf., de asemenea, P. J. Ucko, Anthropomorphic Figurines (Londra, 1968) şi Andrew Fleming, „The Myth of the Mother-Goddess" (World Archaeology, I, 1969, pp. 247-261).
Cu privire la partenogeneza zeițelor greceşti şi mediteraneene, vezi Uberto Pestaloz/.a, Religione mediterranea. Vechi e nuovi studi (Milano, 1951), pp. 191 sq.
Despre reînnoirea periodică a lumii, cf. M. Eliade, Le tnythe de l'eternel retour (ediție nouă,

1969), pp. 65 sq.; id., Aspects du mythe (1963), pp. 54 sq. [trad. românească, pp. 38 sq. — nota trad.].
Despre simbolismul Arborelui Cosmic, vezi documentele şi bibliografia citate în Mircea Eliade, Le Chamanisme (ediția a 2-a, 1968), pp. 49 sq., 145 sq., 163 sq., 227 sq.
Despre timpul circular si ciclul cosmic, cf. M. Eliade, Le mythe de l'eternel retour. pp. 65 sq.
Cu privire la valorizarea religioasă a spațiului, vezi Eliade, Trăite, pp. 310 sq.
Despre simbolismul locuințelor în cultura neolitică de la Yang-chao, vezi R. A. Stein, „Architecture et pensee religieuse en Extreme-Orient", Arts Asiatiques, 4, 1957, pp. 177 sq.; cf., de asemenea, M. Eliade, Le Chamanisme, pp. 213 sq.
Despre dihotomia clasificatoare si ritualică şi despre diferitele feluri de antagonisme şi polarități, vezi M. Eliade, IM nostalgie des originea (1971), pp. 249-336.
13. Asupra documentelor arheologice de la lerihon şi interpretarea lor vezi Kathleen Kenyon, Digging up Jericho (Londra, 1957); id., Archaeology in the Holy Land (Londra, 1960); J. şi J. B. E. Garstang, The Story of Jericho (Londra, 1948); E. Anati, Palestlne before the Hebrews, pp. 273 sq.; R. de Vaux, Histoire ancienne d'Israel, pp. 41 sq.
Despre religiile neolitice din Siria şi Palestina, vezi, în ultimă instanță, J. Cauvin, op. cit., pp. 43 sq., (săpăturile de la lerihon, Munhata, Beidha, Teii Ramad); pp. 67 sq. (Ras Shamra, Byblos etc.); Miiller-Karpe, Handbucli, II, pp. 335 sq., 349 sq.
James Mellaart credea că cultura preceramică de la lerihon (faza B, ~ 6500-5500) ar deriva din cultura de la Hacilar (~ 7000-6000); cf. „Hacilar: A Neolithic Village Site", Scientific American, voi. 205, august 1961, p. 90. Dar în Eurliest Civilization of the Near East (Londra, New York, 1965), p. 45, el citează noua datare cu radiocarbon de la lerihon (faza B): ~ 6968 şi 6918; altfel spus, cele două culturi par să fie contemporane.
Cât despre Cătai Hiiyiik, el reprezintă cel mai mare oraş neolitic din Orientul Apropiat. Deşi incomplet săpat (un sfert din suprafață în 1965), Cătai Hiiyiik a revelat un grad de civilizație surprinzător: o agricultură dezvoltată (mai multe specii de grâne şi legume), creşterea animalelor, comerț şi numeroase temple, bogat decorate. Cf. James Mellaart, fatal Hiiyiik: A Neolithic Town ofAnatolia (New York, 1967). Vezi, de asemenea, Waker Dostal, „Zurn Problem der Stadt- und Hochkultur im Vorderen Orient: Ethnologische Marginaliei!", Anthropos, 63, 1968, pp. 227-260.
Cu privire la Teii Halat', bibliografia esențială este înregistrată de Miiller-Karpe, voi. II, pp. 59 sq., 427-428.
Despre cultura de la Obeid, vezi Miiller-Karpe, op. cit., pp. 61 sq., 339,351,423 (bibliografia săpăturilor), pp. 425 sq. (Templul Alb ziqqurat-ul). Cf., de asemenea, M. E. L. Mallowan, Early Mesopotamia and Iran (1965), pp. 36 sq.
Un alt sanctuar merită de pe acum menționat: „Templul Ochilor", scos la lumina zilei de Mallowan la Brak, în valea Habur (1 000 km la nord de Uruk), si datat de el înjur de ~ 3000. S-au găsit câteva mii de „idoli" în alabastru alb şi negru, caracterizați prin una sau mai multe perechi de ochi. După Mallowan, ei reprezintă ex-voto-ur\ oferite unei divinități atotvăzătoare, protectoarea oraşului; cf. Early Mesopotamia, pp. 48 sq. şi fig. 38-40. Templul era consacrat zeiței Inanna. în cartea sa The Eye Goddess (1957), O. G. S. Crawford studiază răspândirea acestui lip iconografic până în Anglia şi Irlanda, dar numeroase exemple pe care el le citea/ă nu

sunt convingătoare.
Simbolismul religios al figurinelor şi al altor obiecte din preistoria mesopotamiană a fost studiat de B. L. Goff, S^mbols of Prehistoric Mesopotamia (New Haven-Londra, 1963); vezi mai ales pp. 10-48 (epocile Teii Halaf şi Obeid) şi fig. 58-234.
14. Despre cea mai veche civilizație europeană, vezi Marija Gimbutas, „Old Europe c. 7000-3500 B. C.: The earliest European Civilization before the infiltration of the Indo-European Peoples",în The Journal of Indo-European Studies, I, 1973,pp.1-20.
Despre sanctuarul de la Căscioarele, vezi Vladimir Dumitrescu, „Edifice destine au culte decouvert dans la couche Boian-Spanțov de la station-fe// de Căscioarele", Dacia, N. S., 14, 1970, pp. 5-24.
Referitor la modelul templului, vezi Hortensia Dumitrescu, „Un modele de sanctuaire decouvert dans la station eneolithique de Căscioarele", Dacia, N. S., 12, 1968, pp. 381-394.
15. Referitor la descoperirea metalelor şi dezvoltarea tehnicilor metalurgice, vezi T. A. Rickard, Mân and Metals. A History of mining in relation to the development of civilization (New York, 1932); R. I. Forbes, Melallurgy in AntUjitity (Leiden, 1950); Charles Singer.E. Y. Holmyard şi A. R. Ha\\,AHimoryofTechnoloxy, I (Oxford, 1955). Vezi bibliografia
649
în M. Eliade, Forgerons et alchimistes (Paris, 1956), pp. 186-187; „The Forge and the Crucible: A Postcript" (HR, 8, 1968, pp. 74-88), p. 77.
Despre mineri şi fierari, ve/.i Mircea Eliade, Forgerons et alchimistes, pp. 57-88; „A PostScript", pp. 78-80. Despre Fierarii Divini şi Eroii Civilizatori, cf. Forgerons et alchimistes, pp. 89-112. Cu privire la „originile" alchimiei, vezi A. M. Leicester, The Historical Background of Chemistry (New York, 1956); I. R. Partinglon, History of Chemistry, voi. I (Londra, 1961); Allen G. Debus, „The Significance of the History of Early Chemistry" (Cahiers d'histoire mondiale, 9, 1965, pp. 39-58); Robert P. Multhauf, The Origin of Chemistry (Londra, 1966).
16. Ca o introducere generală în istoria, cultura şi religia sumeriană, vezi A. Parrot, Sumer (Paris, 1952) şi mai ales lucrările lui S. N. Kramer, The Sumerians, Their History, Culture and Character (Chicago, 1963); From the Tablets of Sumer (Indian Hills, 1956; reeditat sub titlul History Begins at Sumer, New York, 1959); „Mylhology of Sumer and Akkad", în S. N. Kramer \EA.\,Mythologies oflhe Ancient World (New York, 1961), pp. 93-137; Sumerian Mythology (Philadelphia, 1944; ediție re văzută şi adăugită, 1961). Toate aceste lucrări conțin numeroase traduceri, aproape integrale, de texte sumeriene. Cf., de asemenea, Adam Falkenstein şi W. von Soden, Sumerische und Akkadische Hymnen u. Gebete (Ziirich, 1953); G. R. C'dsldlinu, Mitologia sumero-accadica (Torino, 1967). încă utilă monografia lui Charles F. Jean, La religion sumerienne (Paris, 1931). O remarcabilă sinteză a dat Raymond Jestin, „La religion sumerienne", în Histoire des religions [sub direcția lui Henri-Charles Puech], voi. I (Paris, 1970), pp. 154-202. Vezi şi Thorkild Jacobsen, „Formative Tendencies in Sumerian Religion", în Ernest Wright, ed., The Bible and the Ancient Near East (New York, 1961), pp. 267-278; id. „Early Mesopotamian Religion: The Central Conccrns" (Proc. Am. Philos. Soc., voi. 107, 1963, pp. 473-484).
Religia sumeriană este tratată cu cea akkadiană în Edouard Dhorme, Leş religions de Babylonie et d'Assyrie (col. „Mana",Paris, 1945, pp. 1-339; bogată bibliografie critică). Vezi, de

asemenea ,V. Christian, „Die Herkunft der Sumerer", Sitzungsberichte der Akademie in Wien, v. 236,1, 1961; A. Falkenstein, „La Cite-temple sumerienne", Cahiers d'histoire mondiale, I, 1954, pp. 784-814; F. R. Kraus, „Le role des templcs depuis la troisieme dynastie d'Ur jusqu'â la premiere dynastie de Babylcme", ibid., pp. 518-545; A. Sjoberg şi E. Bergmann, Sumerian Temple Hymns (1969).

Din 1944, B. Landsberger a demonstrat că terminologia culturală sumeriană {i.e, cuvintele în legătură cu agricultura, metalurgia, meseriile) ca şi numele de fluvii si cetăți sunt de origine presumeriană. Cf. S. N. Kramer, The Sumerians, pp. 41 sq.

înainte de a se stabili în Mesopotamia de Jos, sumerienii venerau în comun aceleaşi divinități; printre cele mai importante erau An, En-lil, Enki, Inanna. Dar mai târziu, fiecare oraş îşi avea zeul său patronal: de exemplu, En-lil era /eul oraşului Nippur, Enki domnea la Eridu, Nanna în Ur etc.

Mitul lui Dilmun a fost tradus de S. Kramer, în ANET, pp. 34-41 şi în From the tablets of Sumer, pp. 169-175, de Maurice Lambert, „La naissance du monde â Sumer" (în Naissance du monde, Sources Orientales, I, Paris, 1959, pp. 103 sq.), şi recent de Giorgio R. Castellino, Mitologia sumero-accadica, pp. 50 sq.

Despre An, cf. E. Dhorme, Religions, pp. 22-26, 45-48, si W.d.M., I [D. O. Edzard, „Die Mythologie der Sumerer u. Akkader", pp. 19-139], pp. 40^1.

Despre En-ki,cf. E. Dhorme, op. cit., pp. 31-38,50-51; J. Bottero, „Leş divinites semitiques en Mesopotamie ancienne", în Studi Semitici, I (Roma, 1958), pp. 17-63, pp. 36-38.

17.0 prezentare comparativă a miturilor despre crearea omului, vezi la Theodore Gaster, Myth Legend and Customs in the Old Testament (New York, 1969),pp. 8 sq. Textele mesopotamiene sunt traduse de Alexander Heidel, The Babylonian Genesix (Chicago, 1942), pp. 62-72.

Conform unei tradiții transmise de Berose (secolul al III-lea î.Hr.), Bel [= Marduk] e cel care a ordonat zeilor să-i taie capul şi să-1 făurească pe om din sângele său amestecat cu pământ (A. Heidel, op. cit., pp. 77—78). Dacă această tradiție este autentică, însuşi trupul omului ar fi fost făurit dintr-o substanță divină şi „demonică" (căci pământul s-a născut din Tiamat).

în mitul numit „crearea lopeții", En-lil desparte Cerul de Pământ pentru ca oamenii „să poată răsări din sol"; traducere de G. Castellino, Mitologia sumero-accadica, pp. 55 sq.

Cu privire la sensurile termenului me, vezi B. Landsberger, Islamica, 2, 1926, p. 369; Th. Jacobsen, JNES, 5, 1946, p. 139, n. 20; J. van Dijk, La sages.se sumero-akkadienne (Leiden, 1953), p. 19; K. Oberhuber, Der numinose Begriff ME im Sumerischen (Innsbruck, 1963).

Despre ritul căsătoriei sacre dintre suveran şi Inanna, vezi S. N. Kramer, The Sacre d Marriage Rite: Aspects of Faith, Myth and Ritual in Ancient Sumer (Indiana Univ. Press., 1969); id., „Le Rite du Mariage sacre Dumu/i-Inanna", RHR, voi. 181, 1972, pp. 121-146.

Despre concepția modelelor celeste ale cetăților şi templelor, cf. M. Eliade,L£ mythe de ('eternei retour (1949, ediția a 2-a, 1969), pp. 17 sq.

Importanța „listei regilor" a fost demonstrată de Thorkild Jacobsen, The Sumerian King List (Chicago, 1939). O noua traducere a fost dată de S. N. Kramer, The Sumerians, pp. 328-331. Tradiția coborârii primilor regi din Cer — şi reurcarea lor la Cer după moarte — s-a păstrat în Tibet: regii utilizau o frânghie miraculoasă; cf. unele exemple hi M. Eliade, Me'phistophe'les et

l'androgyne,pp. 208-209; adăugăm şi Erik Haarh,77/£ Yar-Lum Dynasty (Copenhaga, 1969), pp. 138 sq Mitul Regelui-Mesia coborât din cer va cunoaşte o mare popularitate în epoca elenistică.
18.0 bibliografie esențială asupra miturilor potopului în Th. Gaster, Myth, l^egend and Customs, p. 353. A se completa cu M. Eliade, Aspects du mythe, pp. 71 sq. [trad. românească, p. 52 sq. — nota trad.j.
l
650
Fragmentele sumeriene au fost traduse de S. N. Kramer, ANET, pp. 42-43.
Referitor la mitul diluvian în Epopeea lui Ghilgameş, cf. Alexandre Heidel, The Gilgamesh Epic and the Old Testament Paratlels (Chicago, 1946), pp. 224 sq.; A. Schott, W. von Soden, Das Gilgamexch-Epox (Reclam, 1958), pp. 86-99; W. G. Lambert, JSS, 5, 1960, pp. 113-123; E. Sollberger, The Babylonian Legend of the Elood (Londra, 1962); Ruth E. Simoons-Vermeer, „The Mesopotamian flood-stories; a comparison and interpretation", Numen, 21, 1974, pp. 17-34. în legătură cu versiunea prezentată de Berose, cf. P. Schnabel, Berossus una die hellenistische Literatur (1923), pp. 164 sq.; A. Heidel, op. cit., pp. 116 sq.
După un pasaj din Epopeea lui Ghilgameş (tab. XI, 14), „marii zei au urzit în inima lor să dea drumul potopului". După cuvintele adresate de Ea lui En-lil (XI, 179 sq.), se poale înțelege că existau „păcătoşi", dar tară vreo altă precizare. Un fragment al lucrării cunoscut sub numele de Epopeea lui Atrahasis explică mânia lui En-lil prin gălăgia oamenilor „care începuseră să prospere"; cf. A. Heidel, pp. 107 şi 225 sq. După texte mai nou editate, potopul era considerat drept o pedeapsă divină; oamenii se răsculaseră împotriva „destinului" lor, care era acela de a-i sluji pe zei prin muncă şi cult; cf. G. Pettinato, „Die Bestrafung der Menschengeschlechls durch die Sintflut", Orientalia, N. S., voi. 37, 1968, pp. 156-2(K); W. G. Lambert, Atrahasis. The Story of the Flood (Oxford, 1969).
19. Există o copioasă bibliografie în legătură cu Inanna; esențialul este înregistrat de E. O. Edzard în W.d.M., I, pp. 81-89; de adăugat W. W. Hallo-J. van Dijk, The Exalîation of Inanna (New Haven-Londra, 1968), Wolfgang Helck, Beîrachtungen zur Grossen Gottin und den ihr verhundenen Gottheiten (Mtinchen, 1971), pp. 71-89, şi lucrările recente ale lui S. N. Kramer, The Sacred Marriage Rite (1969) şi „Le Rite du Mariage sacre Dumuzi-Inanna", RHR, voi. 181, 1972, pp. 121-146.
Despre Iştar hermafrodită, cf. J. Bottero, „Leş divinites semitiques" (St ud i Semitici, I), pp. 40 sq. Asupra lui Iştar zeiță a războiului, cf. M.-Th. Barrelet, „Leş dcesses armees et ailees: Inanna-Ishtar", Syria, 32, 1955, pp. 222-260.
Despre Dumuzi-Tammuz, cf. bibliografia în W.d.M., I, pp. 51-53. Cele mai importante contribuții recente sunt: Louis van den Berghe, „Reflexions critiques sur la nature de Dumuzi-Tammuz", La Nouvelle Clio, VI (1954), pp. 298-321, T. Jacobsen, „Toward the Image of Tammuz", HR, I, 1961, pp. 189-213; O. R. Gurney, „Tammuz reconsidered, Some Recent Developments", JSS, 7, 1962, pp. 147-160.
Despre rolul lui Geshtinanna în „întoarcerea" lui Dumuzi, cf. A. Falkenstein în Bibliotheca Orientalis, 22, pp. 281 sq. Diferențele dintre versiunile akkadiană şi sumeriană sunt analizate în studiul lui A. Falkenstein, „Der summerische und der akkadische Mythos von Inannas Gang zur

Unterwelt", în Festschrift W. Caskel (1968), pp. 96 sq., şi de Jean Bottero, în Annuaire de l'Ecole des Hautes Etudes, secţiunea a IV-a, 1971-72, pp. 81-97. Reţinem deosebirile cele mai semnificative: versiunea sumeriană ignoră o descriere amănunţită a Infernului (ea cunoaşte „Marea-Lume-de Jos" ca antipodul Cerului, „Marea-Lume-de Sus"; J. Bottero, p. 86); în versiunea akkadiană, Iştar ameninţă, dacă nu este lăsată să intre de îndată în Infern, să dărâme porţile şi să-i elibereze pe morţi, care „îi vor devora pe cei vii" (ibid.); în versiunea akkadiană, „apa vieţii" se găseşte chiar în Infern (în „Burduful" care conţinea băutura zeilor infernali; ibid., p. 89); în versiunea akkadiană, se pare că Ereşkigal este aceea care îi arată solului ei cum să-1 spele pe Tammuz, să-1 ungă cu parfum şi să-1 îmbrace într-un „veşmânt sărbătoresc"; ea este deci aceea care e răspunzătoare de mânia lui Iştar şi, în cele din urmă, de pieirea lui Tammuz (ibid., pp. 91 sq.).

în cartea sa Tammuz: Der Unsterblichkeitsglaiibe der altorientalischen Bildkunxt (Berlin, 1949), Anton Moortgat a propus o nouă interpretare a lui Dumuzi-Tammuz pe bază de documentaţie iconografică. Dar toarte puţine figuri pot fi identificate cu certitudine; cf. Berghe, „Reflexions critiques".

20.0 excelentă prezentare a religiei babiloniene a dat J. Nougayrol în Histoire des religions, T (Paris, 1970), pp. 203-249. Vezi, de asemenea, J. Bottero, La religion babylonienne (Paris, 1952); id., „Leş divinites semitiques anciennes en Mesopotamie", în S. Moscaţi, Le antiche divinită xemitiche (= Studi Semitici, I, Roma, 1958), pp. 17-63. G. Furlani, care publicase o lucrare în două volume în 1928-1929 (La religione babilonese e assira), şi-a sintetizat cercetările în „La religione dei Babilonesi e Assiri",în Le civilă dell'Oriente, III, Roma, 1958, pp. 73-112. Vezi,de asemenea, R. Follet, „Leş aspects du divin et des dieux dans la Mdsopotamie antique", Recherches des sciences religieuses, 38,1952, pp. 189-209. Scepticismul lui A. L. Oppenheim („Why a «Mesopotamian Religion» should not be written", Ancient Mexopotamia, pp. 172 sq.) nu pare să fie împărtăşit de colegii săi. Vezi şi M. David, Leş dieux et le destin en Babylonie (Paris, 1949).

Despre Ereşkigal şi Nergal, cf. E. Dhorme, Leş religions de Babylonie et d'Assyrie, pp. 39-43, 51-52.

Despre Marduk, vezi E. Dhorme, op. cit.,pp. 139-150,168-170; W. von Soden, în Zeitschriftfiir Assyriologie, N. F., 17, 1955, pp. 130-166. Despre zeul Assur, cf. G. van Driel, The Cult of As sur (Assen, 1969).

Despre temple, vezi E. Dhorme, op, cit., pp. 174-197; H. J. Lenzen, „Mesopotamische Tempelanlagen von der Friihzeit bis zum zweitcn Jahrtausend", Zeiîschriftfur Assyriologie, N. F., 17, 1955, pp. 1-36; G. Widengren, „Aspetti simbolici dei templi e luoghi di culto del vicino Oriente antico", Numen, 7,1960, pp. 1-25; A. L. Oppenheim, Ancient Mesopotamia, pp. 106 sq., 129sq.

în legătură cu riturile, vezi G. Furlani, // sacrificio nella religione dei Semiţi di Babilonia e Assiria (Memorie della Accademia dei Lincei, VI, 3, 1932, pp. 105-370); id., Riti babilonexi e assiri (Udine, 1940); F. Thureau-Dangin, Rituels akkadiens (Paris, 1921); expunere de ansamblu cu o bogată bibliografie în E. Dhorme, op. cit., pp. 220-257; pentru zeii mijlocitori care servesc drept intermediari între credincios şi cel pe care el îl invocă, cf. ibid., pp. 249-250; pentru

rugăciuni, vezi A. Falkenstein şi W. von Soden, Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete (Stuttgart, 1953) şi E. Dhorme, op. cit., pp. 247 sq.

Privitor la mărturisirea păcatelor, vezi R. Pettazzoni, IM confessione deipeccati, voi. II (Bologna, 1935), pp. 69-139.
Despre luminozitatea zeilor, vezi A. L. Oppenheim, ,^kkadian pul(u)h(t)u and melammu", JAOS, 63, 1943,pp. 31-34; id., „The Golden Garments of the Gods", JNES, 8, 1949, pp. 172-193, şi, mai ales, Elena Cassin, La splendeur divine (Paris-La Haye, 1968), pp. 12 sq. (critica ipotezei lui A. Oppenheim), 26 sq. (lumină şi haos: suveranitatea divină), 65 sq. (melammu şi funcția regală). Cf. mai jos (§ 104), cu privire la xvarenah iraniană.
Referitor la magie, vezi B. Meissner, Babylonien u. Assyrien, II, pp. 198 sq.; E. Dhorme, op. cit., pp. 259 sq.; G. Contenau, La magie chez Ies Assyriens et Ies Babyloniens (Paris, 1947); Erica Reiner, „La magie babylonienne", în Le monde du Sorcier (Sources Orientales, VII, Paris, 1966), pp. 67-98; J. Nougayrol, „La religion babylonienne", pp. 231-234. Cităm câteva rânduri din încheiere: „Imaginația babiloniană, care se îndepărtase cumva de «legendele cu zei» ale Sumcrului, părea să se complacă şi în «legende cu diavoli», în aceste scrieri foarte numeroase şi întinse ale magilor poate să fi existat o parte destinată să-1 zăpăcească pe profan [...]. Dar există, de asemenea, de netăgăduit un fond de spaimă despre care ne putem face o idee dacă ne gândim la spaima de «război atomic». Nici un alt popor nu părea să fi avut, mai mult decât acela al Mcsopotamiei, în mijlocul «barbarilor», care îl amenințau şi îi năpădeau periodic teritoriul, sentimentul că civilizația şi «belşugul» constituie un lucru fragil şi neîncetat pus sub semnul întrebării" (p. 234).
2\. Enuma diş a fost de nenumărate ori tradusă. Semnalăm traducerile cele mai recente: R. Labat, Le poeme babylunien de la creation (Paris, 1935) şi Leş religions du Proche-Orient, pp. 36-70; E. A. Speiser, „The Creation Epic", în ANET, pp. 60-72; A. Heidel, The Babylonian Genesis (Chicago, 1942; ediția a 2-a revăzută şi adăugită, 1951); Paul Garelli şi Marcel Leibovici, „La Naissance du Monde selon Akkad", în La naissance du monde (Sources Orientales, I, Paris, 1960), pp. 132-145.
Lucrarea lui A. Heidel conține, de asemenea, traducerea altor texte cosmogonice babiloniene şi un studiu comparativ cu creația din Vechiul Testament. Vezi, de asemenea, W. von Soden în Zeit.f. Assyriologie, 47,1954, pp. i sq.; F. M. Th. de Liagre, Opera minora (Groningen, 1953), pp. 282 sq., 504 sq.; W. G. Lambert şi P. Walcot, „A new Babylonian Theogony and Hesiod", Kadmos, 4, 1965, pp. 64—72 (vezi, mai jos, cap. VI, § 47).
O analiză a epopeei Enuma eli<i ca expresie a gândirii mesopotamiene în T. Jacobsen, „The Cosmos as a State", în H. Frankfort şi cu\.,Before Philosophy. The Intellectual Adventure of Ancient Mân (Chicago, 1946, Penguin Books, 1949), pp. 137 sq., în special pp. 182-199. în mai multe studii, Jacobsen a pus în evidență caracterul „democratic" al cârmuirii sumeriene şi, prin extensie, al pantheonului babilonian (într-adevar, aşa cum se arată în Enuma eliş, Marduk este proclamat zeu suprem de adunarea tuturor zeilor); cf. T. Jacobsen, „Early Political Development in Mesopotamia", Zeitschrift f. Assyriologie, 52, 1957, pp. 91-140; id., în JNES, 2, pp. 159 sq.

Vezi, de asemenea, „The Battle between Marduk and Tiamat",JAOS,88, I968,pp. 104-108.
Caracterul sacru al regalității în Orientul Apropiat antic a dat naştere unei îndelungate controverse. Unii savanți au văzut în rege pe reprezentantul zeului, centrul unui sistem mitico-ritual, propriu tuturor religiilor Orientului Apropiat antic. Această orientare metodologică, cunoscută sub numele de „Myth and Ritual school" sau „patternism", a inspirat un mare număr de lucrări, printre care e de ajuns să citām cele doua volume editate de S.H. Hooke, Myth and Ritual (1933) şi The Labyrinth (1935), şi lucrările lui I. Engnell şi G. Widengren. „Patternism"-ul a fost criticat, mai ales de H. Frankfort, The Probleme of Similar ity in Ancient Near Eastern Religions (Frazer Lecture, Oxford, 1951). Acest eminent savant a susținut că diferențele dintre formele prezentate erau mai importante decât asemănările. El a atras, de exemplu, atenția asupra faptului că faraonul era considerat ca un zeu sau devenea un zeu, în timp ce în Mesopotamia regele nu era decât reprezentantul zeului. Totuşi, este evident că diferențele şi asemănările sunt la fel de importante, de fiecare dată când avem de-a face cu culturi istoric înrudite. Vezi, de asemenea, S. H. Hooke, „Myth and Ritual: Past and Present", în Myth, Ritual and Kingship, pp. 1-21; S.G.F. Brandon, „The Myth and Ritual Position critically considered",în ibid.,pp. 261-291 (acest studiu conține o bogată bibliografie critică până în 1955).
22. Despre akitu, vezi H. Zimmern, Zum babylonischen Neujahrsfest, I-II (Leipzig, 1906, 1918); S.A. Pallis, The Babylonian akitu festival (Copenhaga, 1926; cf. critica lui H.S. Nyburg, Le Monde Oriental, 23,1929, pp. 204-211); R. Labat, Le caractere religieux de la royaute assyro-babilonienne (Paris, 1939), pp. 95 sq.; H. Frankfort, Kingship and the Gods (Chicago, 1948), pp. 313 sq. (= La Royaute et Ies dieux, Payot, 1951, pp. 401 sq.); W.G. Lambert în JSS, 13, pp. 106 sq. (victoria lui Marduk era reactualizată cu ocazia fiecărui An Nou). Despre sărbătoarea Anului Nou considerată ca o repetiție a cosmogonici: A. J. Wensinck, „The Semitic New Year and the Origin of Kschatology",/ic/a Orientalia, 1,1923, pp. 158-199; M. Eliade, Le mythe de l'eternei retour, pp. 65-90.
Despre sărbătoarea ursitului, cf. E. Dhorme, Leş religions de Babylonie, pp. 244 sq., 255 sq.
Despre caracterul sacru al regalității mesopotamiene: R. Labat, Le caractere religieux de la Royaute assyro-babylonienne; E. Dhorme, Leş religions de Babylonie, p. 20 (divinizarea regilor); H. Frankfort, Kingship and the Gods, pp. 215 sq. (= La royaute, pp. 289 sq.); I. Engnell, Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East (Uppsala, 1943), pp. 18 sq.; G. Widengren, The King andthe TreeofLife in Ancient Near Eastern religion (Uppsala, 1951); Sidney Smith,„The Practice of Kingship in carly semitic kingdoms", în S.H. Hooke, ed., Myth, Ritual and Kingship (Oxford, 1958), pp. 22-73; A.L. Oppenheim, Ancient Mesopotamia, pp. 98 sq.; J. Zandee, „Le Messie. Conceptions de la royaute dans Ies religions du Proche-Orient ancien", RHR, voi. 180, 1971, pp. 3-28.

23. Am folosit traducerile lui G. Contenau, L'Epopee de Gilgamesh (Paris, 1939); Alexander Heidel, The Gilgamesh Epic and Old Testament Parrallels (Chicago, 1946); E. A. Speiser, ANET.pp. 72-99; A. Schott si W. v. Soden,ttw Gilgamesh Epos (Stuttgart, 1958). A se vedea Labat, Ret. du Proche-Orient, pp. 149-226.

Se cunosc până acum, în versiune sumeriană, şase episoade ale legendei lui Ghilgameş; 1) expediția în pădurea de cedri si victoria asupra lui Huwawa (traducere de Kramer, From the Tablets, pp. 204—207; The Sumeriană, pp. 192-197); 2) G. si Taurul ceresc; 3) potopul şi imortalizarea lui Zisudra; 4) moartea lui G. (ANET, pp. 50-52), episod care lipseşte în versiunea babiloniană; 5) G. şi Agga (traducere în Tablets, pp. 29-30; The Sumerians, pp. 197-200), unul din textele epice sumeriene cele mai scurte (115 rânduri), din care nu s-a găsit vreo urmă în epopeea babiloniană (dar anumiți autori consideră că acest episod are o bază istorică, si prin urmare nu trebuie inclus printre textele mitologice); 6) G. şi Enkidu şi lumea de dincolo (traducere în Tablets, pp. 224—225; The Sumerians, 197-205).
Acest ultim episod constituie materia celei de a douăsprezecea tăblițe a Epopeei lui Ghilgameş (vezi, mai sus, cap. III, p. 61, n. 50). Ghilgameş taie un arbore uriaş şi dă lemnul Inannei-Iştar, pentru ca aceasta să-şi facă un tron şi un pat. Din rădăcinile şi din vârful copacului, el îşi face două obiecte magice, pukku şi mekku, a căror interpretare e încă controversată; e vorba probabil de instrumente muzicale (tobă şi baghete?). Ca urmare a unei greşeli rituale, aceste obiecte cad în lumea de sub pământ. Mişcat de deznădejdea stăpânului său, Enkidu se oferă să meargă în căutarea lor. Dar pentru că n-a ținut seama de sfaturile pe care i le dăduse, la plecare, Ghilgameş, despre cum să se poarte ca să nu stârnească mânia spiritelor, Enkidu nu mai poate să reurce la suprafață. Zdrobit, Ghilgameş îi imploră pe zei, şi Nergal, stăpânul Infernului, îi permite duhului lui Enkidu să revină pentru câteva clipe pe pământ. Ghilgameş îi cere să-i spună care e soarta celor ce mor. Prietenul sau ezită: „dacă-fi voi spune întocmirea lumii de jos, tu ai să te aşezi Ia pământ şi ai să plângi!" (col. IV, 1-5). DarG. insistă, şi Enkidu îi face o destăinuire pe cât de scurtă pe atât de deprimantă: „Totul este adânc înfundat în țărână".
A se vedea S.N. Kramer, Gilgamesh and the Huluppu-Tree (Assyriological Study, Nr. 8, Oriental Institute of Chicago); id., „Gilgamesh: Some new Sumerian data", în P. Garelli, ed., Gilgamesh et sa legende (Paris, 1960), pp. 59-68; id., „The Epic ofGilgamesh and its Sumerian Sources", JAOS, 64, 1944, p. 7-22; id., „Sumerian Epic Literature", în La Poesia Epica e la suaformazione (Accad. Naz. dei Lincei, 1970), pp. 825-837); A. Schaffer, Sumerian Sources of Tabiet XII of the Epic ofGilgamesh (Disertație, Dept. of Oriental Studies, Univ. of Pennsylvania, Philadelphia, 1962). După A. Falkenstein, numele eroului se citea în sumeriană Bilgames: cf. Reallexikon der Assyriologie (Berlin-Leipzig, 1932), voi. III (1968), pp. 357 sq.
Există o enormă bibliografie cu privire la Epopeea lui Ghilgameş (epopee în care P. Jensen vedea principalul izvor de literatură universală; cf. Das Gilgamesh-Epos in der Weltliteratur, I, Strasbourg, 1906). Cele mai importante contribuții sunt înregistrate în traducerile lui Contenau, A. Heidel, S.N. Kramer şi A. Schott-W. v. Soden. Vezi şi studiile adunate de P. Garelli, Gilgamesh et sa legende (pp. 7—30, bibliografia) si articolele lui A. Falkenstein y i col. în Real. d. Assyr.. III (1968), pp. 357-375. W. von Soden în: Zeit. d. Assyr. 53, pp. 209 sq. şi J. Nougayrol, „L'Epopee Babylonienne", în La poesia epica e la suaformazione, pp. 839-858. Recent, Kurt Jaritz a interpretat un număr de episoade (toba, visele, pădurea de cedri etc.) ca ilustrând idei şi practici şamanice: cf. „Schamanistisches im Gilgames-Epos", Beitrage zu Geschichte, Kultur und Religion des alten Orients (Baden-Baden, 1971), pp. 75-87. O interpretare asemănătoare a fost propusă de E. A.S. Butterworth, The Tree at the Navei of the

Earth (Berlin, 1970), pp. 138 sq.
Mitul lui Adapă constituie încă un exemplu de imortalizare ratată; dar în acest caz responsabilitatea nu-i revine eroului. Adapă a fost creat de Ea, înțelept dar muritor. O dată, pentru că vântul de sud îi răsturnase barca, Adapă i-a frânt aripile. Aceasta constituia o violare a ordinei cosmice şi Anu 1-a chemat la judecată, înainte de a porni, Ea i-a dat instrucțiuni precise cu privire la conduita sa în Cer şi mai ales îi cere să refuze „pâinea morții" şi „apa morții" care urma sa i se ofere. Adapă nu ascunde faptul că a frânt aripile vântului din răzbunare. Impresionat de sinceritatea sa, Anu îi oferă „pâinea vieții" şi „apa vieții", dar Adapă le-a refuzat, pierzând astfel ocazia de a deveni nemuritor, în mod indirect, acest episod mitic pare să reflecte o tensiune între zeii Anu şi Ea, ale cărei cauze nu le cunoaştem. A se vedea noua traducere comentată de R. Labat, Leş retigions du Proche-Orient asiatiaue, pp. 290-294.
Referitor la concepțiile în legătură cu moartea şi cu lumea de dincolo, cf. B. Meissner, Babylonien u.Assyrien. II, pp. 143 sq.; A. Heidel, The Gilgamesh Epic, pp. 137 sq.; J.M. Aynard, „Le Jugement des morts chez Ies Assyro-babyloniens", în Le Jugement de Morts (Sources Orientales, 4, Paris, 1961), pp. 81-102.
24. în materie de literatură sapiențială, am urmat traducerile lui Robert H. Pfeifer, în ANET, pp. 343-440. Alte traduceri au dat W.G. Lambert, Babyionian Wisdom Literature (Oxford, 1960), pp. 21-62 sq.,G.R. Ci\sidliiw, Sapienza babilonese (Torino, 1962) şi R. Labat, Leş religions du Proche-Orient, pp. 320 sq. Cf. şi J.J. A. van Dijk, IM sagesse sumero-akkadienne (Leiden, 1953); J. Nougayrol, „Une version ancienne du «Juste Souffrant»", RB, 59, 1952, pp. 239-250; şi bibliografia recentă înregistrată de O. Eissfeldt, The Old Testament: An Introduction (1963), p. 83, n. 3.
Referitor la divinația babiloniană, vezi A.L. Oppenheim, Ancient Mesopotamia, pp. 206—227; La divination en Mesopotamie et dans Ies regions voisines (Travaux du Centre d'Etudes superieures specialise d'Histoire des Religions de Strasbourg, 1966), din care se vor reține mai ales contribuțiile lui A. Falkenstein („«Wahrsagung» in der Sumerischen Oberlieferung"), A. Finet („La place du devin dans la societe de Mari"), J. Nougayrol („Trente an s de recherches sur la divination babylonienne. 1935-1963"), A.L, Oppenheim („Perspectives on Mesopotamian Divinalion"); Jean Nougayrol, „La divination babylonienne", în La Divinalion (Studii culese de Andre Caquot şi Marcel Leibovici), voi. I (Paris, 1968), pp. 25-81. Aceste lucrări conțin bogate bibliografii.
653
Tabloul problemelor
Despre oniromanția babiloniană vezi A. L. Oppenheirn, The inlerpretation of Dreams in the Ancient Near East, with a translation of an Assyrian Dream book (Philadelphia, 1956); Marcel Leibovici, „Leş songes et leur interpretation â Babylone",în: Leş songes et leur interpretation (Sources Orientales, 2, Paris, 1959), pp. 65-85.
Despre horoscoape, cf. A. Sachs, „Babylonian Horoscopes", Journal of Cuneiform Studies, 6,1952, pp. 49-75; referitor la astrologie, cf. J. Nougayrol, „La divination babylonienne", pp. 45-51 (si bibliografia, ihid., p. 78); A. L. Oppenheim, Ancient Mesopotamia, pp. 308 sq.
în legătură cu descoperirile ştiințifice, cf. O. Neugebauer, The Exact Sciences in Antiquity (ediția

a 2-a, Providence, 1957); id., „The Survival of Babylonian Methods in the Exact Science of Antiquity and the Middle Ages" (Proceedings of American Philosophical Socieîy, v. 107, 1963, pp. 528-535); A.L. Oppenheim, Ancient Mesopotamia, pp. 288-310.
Despre influența ideilor mesopotamiene, cf. A.L. Oppenheim, op. cit., pp. 67 sq. (p. 356, n. 26, bibliografie); despre influențele atestate în Vechiul Testament, cf. bibliografia în W.H. Ph. RiJmer, Historia Religionum, I (Leiden, 1969), pp. 181-182.
25. în legătură cu istoria generală a Egiptului, vezi: E. Drioton şi J. Vandier, L'Egypte (ediția a 2-a, Paris, 1946); John A. Wilson, The Culture of Ancient Egypt (= The Burden of Egypt, Chicago, 1951; ediția a 5-a, 1958); William C. Hayes, The Sceptre of Egypt, l. Erom the Earliest Times to the End of the Middle Kingdom (New York, 1953); Joachim Spiegel, Das Werden der altdgyptischen Hochkultur (Heidelberg, 1953); F. Daumas, La civilisation de l'Egypte pharaonique (Paris, 1965). Excelente precizări în lucrarea publicată sub conducerea lui J.R. Harris, The Legacy of Egypt (Oxford, 1971).
Asupra culturilor preistorice ale Egiptului, vezi: E.J. Baumgartel, The Culture s of Prehistoric Egypt (Londra, 1955); H. Frankfort, The Birth ofdvilization in the Near East (Londra, 1951), pp. 41 sq., 100 sq.; John Wilson, The Culture..., pp. 18 sq.; W.B. Emery, Archaic Egypt (Pelican Books, Harmondsworth, 1963).
Nu se ştie încă cum a pătruns agricultura în Egipt. Probabil că s-a răspândit plecând din Palestina, căci urme ale unei culturi neolitice (către ~ 4500) au fost excavate la Merimde, în preajma Deltei. Morții erau îngropați în locuințe, dar fără ofrande şi obiecte funerare. Cultura Egiptului de Sus numită badariană (după numele locului, Badari) cunoaşte, în afară de agricultură şi creşterea animalelor, o ceramică neagră şi roşie. Morții erau înhumați în poziție îndoită; se îngropau, de asemenea, animale domestice înfăşurate în pânze, în comparație cu Teii Halat şi Warka, aceste culturi neolitice egiptene par sărace si periferice.
Cu apariția culturii amratiene (Predinasticul vechi) asistăm la primele încercări de irigare naturală a văii Nilului. Se prelucrează piatra şi arama, dar ceramica este mai grosolană decât aceea a epocii badariene. (Probabil pentru că începuseră să se fabrice vase din piatră; cf. G. Clark, World Prehistory, p. 104.) în morminte s-au găsit ofrande alimentare şi figurine de argilă. Abia în timpul Predinasticului târziu (Nakada II) a fost introdusă metalurgia, la l 000 de ani după avântul ei în Orientul Mijlociu. S-au împrumutat, dar cu o întârziere considerabilă, numeroase alte elemente culturale din Asia. Vehiculele cu roți, cunoscute de mult în Mesopotamia, au fost introduse în Egipt abia în timpul Imperiului Nou (în jur de ~ 1570). Măreția civilizației egiptene începe cu unificarea celor două țări, Egiptul de Sus si Egiptul de Jos. Cât priveşte începuturile civilizației urbane, de un interes considerabil pentru orice studiu comparativ, urmele lor arheologice sunt îngropate în noroiul Nilului. Cu privire la culturile badariană .şi arnratiană, vezi Miiller-Karpe, op. cit., voi. II, pp. 28-55, 339-345, 353-361. Bibliografia până în 1948 este înregistrată de Jaeques Vandier, La religion egyptienne (ediția a 2-a, Paris, 1949), pp. 3-10; a se vedea ihid., pp. 24-29, un expozeu critic al opiniilor lui K. Sethe (Urgeschichte u. ălteste Religion der Ăgypter, Lcipzig, 1930) şi lui H. Kees (Der Gotterglaube im alten Ăgypten, Leipzig, 1941; ediția a 2-a, Berlin 1956) asupra religiilor primitive ale Egiptului. Cf. R. Weill, „Notes sur I'histoire primitive des grandes religions egiptiennes" (tlulletin de l'Institut Frunțais d'Archeologie Orientale, 47,

1948, pp. 59-150).
Printre studiile generale despre religiile Egiptului, semnalăm: Adolf Erman, Die Religion der Ăgypter (Berlin şi Leipzig, 1934, trad. franceză, 1937); Herman Junker, Pyramidenzeit: Das Werden der altăgyptischen Religion (Einsiedeln, 1949); J.Garnot-Sainte-Fare, Religions de l'&gypte (Paris, 1951); S. Donadoni, IM. religione dell'Egitto antica (Milano, 1955); H. Frankfort, Ancient Egyptian Religion (New York, 1948); id., La royaute et Ies dieux (trad. franceză, Payot, 1951; ediția originală, Chicago, 1948); R.T. Rundle Clark, Myth and Symbol in Ancient Egypt (Londra, 1959). Cartea lui S. Morenz, La religion egyptienne (trad. franceză, Payot, 1962), constituie o încadrare şi o admirabilă sinteză realizată în perspectiva istoriei generale a religiilor. Vezi si C. J. Bleeker, „The Religion of Ancient Egypt" (Historia Religionum, I, Leiden, 1969, pp. 40-114); id.,Hathor andThoth: Two key Figures of the Ancient Egyptian Religion (Leiden, 1973),pp. 10 sq., 158 sq.; P. Derchain, „La religion egiptienne", Histoire des religions (sub direcția lui H. Ch. Puech), I, (1970), pp 63-140.
Indispensabilă prin bogăția documentelor şi a referințelor bibliografice, Hans Bonnet, Reallexikon der ăgyptischen Religionsgeschichte (Berlin, 1952). Giinther Rocder a publicat recent o bogată colecție de texte, admirabil ilustrată: Die ăgyptische Religion in Text und Bild; I. Die ăgyptische Gotterwelt; II. Mythen u. Legenden um ăgyptische Gottheiten u. Pharuonen; IU. Kulte, Orakel u. Naîurverehrung im alten Aegypten; IV. Der Ausklang der ăgyptische Religion, mit Reformation, Zauberei u. Jenseitsglaube (Ziirich, 1959-1961).
Documentele istorice sunt accesibile în traducerea lui J. H. Breasted, Ancient Records of Egypt, I-V (Chicago, 1906-1907). Textele Piramidelor au fost de mai multe ori traduse (în germană, de K. Sethe, în franceză, de Speleers, în engleză, de Mercer); noi urmăm traducerea lui R.O. Fauikner, The Ancient Egyptian Pyramid Texts (Oxford, 1969), dar am utilizat fragmente traduse de J.H. Breasted, R. Weill, R. Clark, S. Sauneron şi J. Yoyote.
Tabloul problemelor
654
Despre vocabularul religios, vezi C. J. Bleeker, „Einige Bemerkungen zur religiosen Terminologie der alten Aegypten", în Travels in the World ofthe Old Testament. Studies presented to Professor M.A. Beek (Assen, 1974), pp. 12-26.
26. Un expozeu sistematic al cosmogoniilor egiptene, completat cu o traducere de texte comentată, a dat S. Sauneron şi J. Yoyote, „La naissance du monde sclon l'figypte ancienne" (în IM naissance du monde, Paris, 1959, pp. 19-91). Vezi şi traducerile lui J. Wilson, ANET, pp. 3-10.
Diferitele doctrine cosmogonice sunt discutate de către Vandier, La religion egyptienne, pp. 57 sq. C f. analiza lui R. Clark, op. df.,pp. 35 sq. şi mai ales S. Morenz,/te/, egyptienne, pp. 211 sq. Despre cosmogonia de la Hermopolis, vezi S.Morenz şi J. Schubert, Der Gott aufder Blurne, eine agyptische Kosmogonie und ihre welt\veite Bildwirkung (Ascona, 1954). Despre valoarea creatoare a verbului, vezi J. Zandee, „Das Schopferwort im alten Aegypten" (Verbum, Studiu Theologica Rheno-Traiectina, VI, 1964, pp. 33 sq.).
Importanța Tebei începând de la sfârşitul mileniului al III-lea a impus zeul acesteia, Amon, pe primul plan (zeu care a fost asociat, oportun, cu Ra). Dar cosmogonia săvârşită de Amon este

împrumutată din sistemele de la Heliopolis, Hermopolis şi Memfis; vezi textele traduse şi comentate de J. Wilson, ANET, pp. 8-10; S. Sauneron şi J. Yoyote, pp. 67 sq.

Cu privire la simbolismul Colinei primordiale şi a spaţiului sacru, vezi Hellmut Brunner, „Zum Raumbegriff der AegyptQi",Studium Generale, 10,1957,pp. 610 sq.; A. Sa!eh,„The So-called «Primeval Hill» and other related Elevations in Ancient Egyptian Mythology", Mitt. d. Deutschen Arch. Instiluts (Abt. Kairo), 25, 1969, pp. 110-120; I.E.S. Edwards, The Pyramids ofEgypt (Pelican Books.Harmondsworth, 1961); J.Leclant,„Espaceel temps,ordre etchaos dans l'Egypte pharaonique", Revue de Synthese, 90,1969; Othmar Keel, Die Welt der altorientalischen Bildsymijolik und dan Alte Testament (Zurich-Neukirchen, 1972), pp. 100 sq. (studiu comparativ, admirabil ilustrat).

Existau mai multe mituri despre originea omului; după una din versiuni, Ptah îi modelase trupul, din argilă, pe roata olarului, cf. Hans Bonnet, Reallexikon, p. 617; în Egiptul de Sus demiurgul era Khnum (Bonnel, ibid., p. 137). Nu se cunoaşte nici un mit despre originea morţii. O aluzie fugitivă (Pyr., § 1466) evocă timpul mitic „dinainte de existenţa morţii".

Mitul despre pieirea oamenilor este destul de vechi; cf. bibliografia Iui J. Vandier, Rel. egyptienne, p. 53. Vezi Cartea Vacii, tradusă de Alexandre Piankoff, The Shrines ofTut-Ankh-Amon (New York, 1955), p. 27. Când Ra şi-a dat seama că Hathor era gata să nimicească rasa oamenilor, el a vărsat pe jos, noaptea, bere de culoarea sângelui; când, a doua zi, Hathor se pregătea să reia masacrul, ea a băut atât de mult încât s-a cufundat în beţie.

Oamenii hotărâseră să se răscoale pentru că Ra ajunsese prea bătrân, într-adevăr, după episodul pe care 1-am relatat mai sus, Ra a hotărât să renunţe la suveranitatea asupra lumii. El a recunoscut în faţa zeilor că trupul lui devenise la fel de slăbit ca în epoca primordială şi i-a cerut fiicei sale Nut să-1 ridice la Cer (Cartea Vacii, traducere de Piankoff, Shrines, p. 29). Succesorul său a fost Shou sau Geb. „Bătrâneţea" şi neputinţa lui Ra, şi mai ales îndepărtarea sa în cer, constituie elemente ale unei teme mitice bogat atestate; transformarea unui zeu celest, creator şi cosmocrat, în deus otiosus. Faptul că, în versiune egipteană, un zeu solar este acela care devine deus otiosus arată că avem de-a face cu o reinterpretare a teologilor.

27. Cu privire la divinitatea Regilor, vezi A. Moret, Du caractere religieux de la royaute pharaonique (Paris, 1902, în mare parte depăşită); H. Jacobsohn, Die dogmaîische Stellung des Konigs in der Theologie der alten Ăgypter (Gliikstadt, 1939); H. Frankfort, La royaute et Ies dieux (trad. franceză, Payot, 1951),pp. 37-288; G. Posener, De la divinite du pharaon (Paris, 1960); H. Goedicke, Die Stellung des Konigs im Alten Reich (Wiesbaden, 1960); H. Brunner, Die Geburt des Gottkonigs (Wiesbaden, 1964).

Despre „Menes" în calitate de făuritor al Egiptului unificat, vezi H. Frankfort, pp. 42 sq. Regalitatea apare deja la sfârşitul epocii predinastice. Frankfort subliniază originea ideologică a „dublei regalităţi" (i.e. suveranitatea asupra Egiptului de Sus şi de Jos). Această formulă politică exprimă tendinţa spiritului egiptean „de a înţelege lumea în termeni dualişti ca o serie de contraste într-un echilibru stabil" (Royaute, p. 44). „Formele regaliste ale dualităţii nu rezultau din anumite accidente istorice. Ele încarnau acea gândire specific egipteană după care o totalitate se alcătuieşte din contrarii" (ibid., p. 45).

H. Frankfort reaminteşte câteva paralele africane susceptibile de a oferi o explicaţie originii

acestei ideologii „dualiste" egiptene (pp. 38 sq.). Vom întâlni alte exemple de diade şi polarităţi; vezi pentru moment, Mircea Eliade, La nostalgie des origines (Paris, 1971), pp. 249 sq. („Remarques sur le dualisme religieux".)

Despre sensurile lui mă'at, vezi H. Bonnet, Reallexikon, pp. 430-434; Frankfort, Ancient egypt. rel.,pp. 53 sq., 62 sq.; Posener, Litterature et politique dans l'Egypte de la Xll-e Dynastie (Paris, 1956); S. Morenz, La rel. egypt., pp. 156-174 (cu bibliografie).

Despre tendinţa către impersonal, vezi A. de Buck, Het Typische en het Individueele by de Egyptenaren (Leiden, 1929); Ludlow Bull, „Ancient Egypt", în The Idea ofHistory in the Ancient Near East, ed. de Robert C. Dentan (Yale University Press, 1955), pp. 1-34.

Despre culte şi sărbători, vezi J. Vandier, La rel. egypt., pp. 165-203; S. Morenz, Rel. egypt., pp. 115-152 (excelentă tratare comparativă, cu bibliografie recentă). Lucrarea lui A. Moret, Le rituel du culte divin journalier en Egypte (Paris, 1902), este încă de folosit. Vezi şi H. K&es,Das Priestertum im ăgyptischen Staat vom NRbis zur Spatzeit (Leiden, 1953); J. Garnot Sainte-Fare, L'hommage aux dieux dans l'ancien Empire egyptien d'apres Ies textes des Pyramides (Paris, 1954); S. Sauneron, Leş pretres de l'ancienne Egypte (Paris, 1967).

Cu privire la sărbătoarea şed, esenţialul se găseşte la J. Vandier, op. cit., pp. 200-202; analiză excelentă cu referiri la izvoare literare şi iconografice la H. Frankfort, Royaute, pp. 122-136.

655

Despre sărbătoarea lui Min, cf. H. Gauthier, Las fetea du dieu Min (Cairo, 1931); J. Vandier, op. cit., pp. 202-203; H. Frankfort, Royaute, pp. 259-262.

28. Urcarea Faraonului la cer, după Textele Piramidelor, a fost descrisă de J.H. Breasted, Derelopment of Religion and Thought in Ancient Egypt (New York, 1912),pp. 70-141 şi de R. Wei\l,Le champdes roseauxet le champ des ofrandes dans la religion fune'raire et la religion generale (Paris, 1936).

Nu este sigur că epitetul maâ-kherou („cu voce dreaptă"), „care se pune în urma numelui oricărui defunct începând cu Imperiul de Mijloc", trebuie tradus cu „fericitul, beatificul". El exprimă mai ales „ideea că defunctul a avut parte de riturile osiriene"; J. Yoyote, ,,Le jugement des morts dans l'figypte ancienne", p. 37 (vezi indicaţiile bibliografice § 33).

29. Există o bogată literatură despre Osiris. Amintim doar esenţialul: H. Bonnet, Reallexikon, pp. 568-576; J. Vandier, Larel.e'gypt., pp.58 sq.,81 sq., 134sq.etc.; H. Frankfort, Royaute', pp.251 sq.; Rundle Clark, Myl h and Symbol, pp. 97 sq.; E. Otto-M. Hirner, Osiris und Amun (Mu'nchen, 1960). Lucrarea lui E. A. Wallis Budge, Osiris: The Egyptian Religion of Ressurection (2 voi., Londra, 1911; reeditare, New York, 1961) este încă utilă pentru documentaţia, iconografia şi paralelele africane. In timpul modei lansate de J. G. Frazer, Osiris era văzut exclusiv ca un zeu agrar; această interpretare, apărată în Franţa de A. Moret, a fost criticată şi respinsă, printre alţii, de fimile Chassinat, în lucrarea sa postumă, Le Mystere d'Osiris au moix de Khoiac, I (Cairo, 1966), pp. 30 sq. Ceea ce pare sigur este caracterul complex al lui Osiris, /eu cosmic şi totodată funerar, reprezentând atât fertilitatea universală cât şi regalitatea, Stăpân al judecăţii morţilor şi, mai târziu, divinitate de „Mistere".

Miturile lui Osiris în Imperiul Mijlociu şi cel Nou sunt rezumate de J. Vandier, op. cit., pp. 48-51. Textele sarcofagelor au fost editate de A. de Buck, The Egyptian Coffin Texts, I-VI (Chicago,

1935-1950). Ele sunt pe punctul de a fi traduse de R.O. Faulkner, The Ancient Egyptian Coffin Texts, voi. I (Warminster, 1974).
Asupra cultului lui Osiris, vezi cele două volume ale lui E. Chassinat, Le Mystere d'Osiris au mois de Khoiac; Clark Rundle, op. cit., pp. 132 sq. (ridicarea coloanei djed, simbol al coloanei vertebrale a zeului), pp. 157 sq.; H. Frankfort, Royaute, pp. 251 sq.
Cu privire la Horus şi Seth, vezi Hans Bonnet, Reallexikon..., pp. 307-318, 702-715, cu bibliografia esenţială. De adăugat H. de Velde, Seth, god of confusion (1967).
30. Despre Prima Perioadă Intermediară, vezi H. Stock, Die erste Zwischenzeit Aegyptens (Roma, 1949); J. Wilson, The Culture of Ancient Egypt, pp. 104-124; Drioton-Vandier, L'Egypte, pp. 213 sq.
Operele literare discutate în text au fost traduse de Adolf Erman, The Literature ofthe Ancient Egyptians (versiune engleză de A.M. Blackman, Londra, 1927, reeditare în colecţia Harper Torchbooks, New York, 1966, sub titlul The Ancient Egyptians,c\\ o importanta introducere de W.K. Simpson),pp.75 sq. (învăţaturipentru regele Meri-ka-re), 92 sq. (Ipuwer), 132 sq. (Cântecul Harpistului), 86 sq. (Sfdtuirea unui om deznădăjduit). Am urmat mai ales traducerile lui J. Wilson, ANET, pp. 405 sq., 441 sq., 467. R. O. Faulkner a dat o noua traducere a Sfătuirii unui om deznădăjduit... în Journal of Egyptian Archaeology, 42, 1956, pp. 21-40 („The mân who was tired of life"). R. J. Williams a examinat literatura recentă în jurul aceluiaşi text, ibid., 48, 1962 pp. 49-56. Au fost publicate mai multe lucrări despre Mustrările Profetului Ipuwer: vezi bibliografia lui W. K. Simpson, Introducerea la reeditarea cărţii lui Erman în colecţia Harper Torchbooks, pp. XXIX-XXX. Vezi ibid., p. XXVIII, analiza lucrărilor recente despre Sfaturi pentru Meri-ka-re. Precizăm că acest ultim text este destul de lung şi nu e întotdeauna inteligibil.
Referitor la literatura Epocii Intermediare din Dinastia a XH-a, vezi G. Posener, Litterature et politiaue dans l'Egypte de la XU-e Dynastie (Paris, 1956).
31. Cu privire la Imperiul Mijlociu, vezi H.E. Winlock, The Rise and Făli ofthe Middle Kingdom in Thebes (New York, 1947); J. Wilson, The Culture of Ancient Egypt, pp. 124—153; Drioton-Vandier, op. cit, pp. 234 sq. Faraonii au întreprins lucrări considerabile (ei au adăugat 27 000 de acri de pământ arabil lângă Fayum etc.). Fără să fi practicat o politică de cuceriri, Egiptul era respectat şi temut în Mediterana, în Marea Egee şi în Orientul Apropiat.
Despre hiksoşi, vezi Robert M. Engberg, The Hyksos Reconsidered (Chicago, 1939); H.E. Winlock, op. cit., ultimele două capitole; Wilson, pp. 154—165; T. Săve-Soderbergh, „The Hyksos Rule in Egypt", Journal of Egyptian Archaeology, 37,1951, pp. 53-72; Theodore Burton-Brown, Early Mediterranean Migrations (Manchester, 1959), pp. 63 sq. Cât despre xenofobia egiptenilor, trebuie să ţinem cont de faptul că, multă vreme, ei nu recunoşteau „umanitatea" străinilor; de aceea îi sacrificau; cf. Wilson, pp. 139 sq. Cu privire la această problemă, vezi F. Jesi, „Rapport sur Ies recherches relatives â quelques figurations du sacrifice humain dans l'figyptepharaonique", JNES, 17,1958,pp. 194-203. încă în timpul Primei Perioade Intermediare, „asiaticii" erau acuzaţi de a fi aţâţat anarhia, deşi numărul lor era, la acea epocă, insignifiant (cf. Wilson, pp. 110 sq.). Abia doar ca urmare a cuceririi hiksoşilor, „asiaticii" s-au stabilit în masă în regiunea Deltei.
Despre rolul marelui preot al lui Amon, vezi G. Lefebvre, Histoire des Grands Pretres d'Amon de

Karnak jusqu'â la XXI-e Dynastie (Paris, 1929); J. Vandier, op. cit., pp. 170 sq.; J. Wilson, Culture, pp. 169 sq.
Marele imn al lui Amon-Ra a fost de mai multe ori tradus: cf. J. Wilson, ANET, pp. 365-367; Erman-Blackman, pp. 283-287. Imnul este inspirat de teologia memfită (Erman, Religion, p. 119), ceea ce ilustrează tendința religiozității egiptene de a relua şi reinterpreta doctrinele tradiționale. La fel de important este ceea ce s-a numit „un imn universalist al Soarelui", publicat şi tradus de A. Variile, în Bulletin de l'Institut franfais d'archeologie orientale (Cairo), 41, 1942, pp. 25-30; vezi, de asemenea, traducerea lui J. Wilson, ANET, pp. 367-369.
Tabloid problemelor
656
32. Despre „revoluția de la Amarna", vezi J. D,S. Pendlcbury, Teli-et-Amarna (Londra, 1935); Drioton-Vandier, L'Egypte, pp. 86 sq., 334 sq.; J. Wilson, op. cit., pp. 212 sq.; Rudolph Anthes, Die Maat des Echnaton von Amarna (Suppl. JAOS, no. 14, 1952); Cyril Aldred, M?u' Kingdom Anin Ancient Egypt during the Eighteenth Dynaxty (Londra, 1951), în special pp. 22 sq.
Marele imn către Aton a fost tradus de Erman-Blackman, op. cit., pp. 288-291; H. Breasted, The Dawn o/Comcience (New York, 1953), pp. 281-286; J. Wilson, ANET, 369-371.
Despre continuitatea Amon (-Ra)-Aton, vezi Alexandre Piankoff, The Shrines ofTut-Ankh-Amon (New York, 1955), pp.4sq.
33. Ceea ce Edouard Naville numea „Litania Soarelui" constituie unul din cele mai importante texte ale Imperiului Nou. Noi am urmat traducerea lui A. Piankoff, The Litany of Re (New York, 1964), pp. 22-43. Vezi şi textele traduse de acelaşi autor în lucrarea sa The Tomb of Ramesses VI (New York, 1954).
Există mai multe traduceri ale Cărții Morților; am urmat ultima, aceea a lui T.C. Allen, The Book of the Dead or Going forth by Day (Chicago, 1974). Despre alte cărți funerare (Cartea despre cele din lumea de Dincolo; Cartea Porților; Cartea Nopții), vezi J. Vandier, pp. 107 sq., 128-129. Pentru Cartea celor două Drumuri, am utilizat traducerea lui A. Piankoff, The Wandering of the Soul (Princeton, 1974), pp. 12-37. Vezi, de asemenea, S. Morenz, Altdgyptischer Jenseitsfuhrer. Papyrus Berlin 3127 (Frankfurt pe Main, 1966).
Lumea subterană a morților, duat, este atestată încă în Textele Piramidelor; vezi exemplele citate de H. Breasted, Development, p. 144, n. 2. Despre reprezentările asupra Infernului, vezi Erik Honm\ig,Altagyptische Hollenvorstellungen (Berlin, 1968). Descrierea şi traducerea textelor în lucrarea lui E. A. Wallis Budge, The Egyptian Heaven and Hell, I-III (reeditare într-un singur volum, Londra, 1925). Elementele „negative" ale Morții, considerată ca vrăjmaşul prin excelenţă al omului, sunt amănunțit analizate de J. Zandee, Death ax an Eneiny according to Ancient Egyptian Conceptions (Leiden, 1960), pp. 5-31 (prezentare generală), 45-111 (vocabularul exprimând diferite aspecte ale morții: distrugere totală, descompunere, întemnițare etc.). Cartea lui H. Kees, Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Aegypter (1926; ediția a 2-a Berlin, 1956), rămâne mereu cel mai bun studiu de ansamblu, în ciuda unor interpretări prea personale. Esențialul cu privire la cultul morților (mumificarea, mormintele, funeraliile, mastuba, piramida, hipogeul) se va găsi la J. Vandier, op. cit., pp. 111-130 (cu o bogată bibliografie).
Pentru egipteni,ca de altfel şi pentru alte popoare ale antichității (India, China, Grecia etc.),

moartea nu săvârşea numai despărțirea dintre corp şi suflet; ea revela în plus deosebirea dintre cele trei principii spirituale: akh. ba si ka. Primul „desemnează în mod esențial forța divină, supranaturală" (J. Vandier, p. 131). Sensul cuvântului „strălucitor, glorios" indică natura celestă a morților, (în fond, când morții sunt numiți akhu, ei sunt considerați ființe supranaturale, locuind în Cer; cf. H. Frankfort, Royuute, p. 104.) Ba, reprezentat ca şi akh, sub formă de pasăre, constituie „sufletul" propriu-zis. „Ba avea nevoie de corp sau cel puțin de o statuie a defunctului, pentru a-i păstra identitatea. Egiptenii şi-1 reprezentau ca unindu-se din nou cu corpul în mormânt după ce străbătuse câmpuri şi desişuri..." (H. FTîinkion,Royaute, p. 103; cf. Ancient e'gyptian religion, pp. 96 sq.). Ba este defunctul însuşi sub un anumit aspect. Dimpotrivă, ka, niciodată reprezentat plastic, nu este individualizat; termenul poate fi tradus prin „forță vitală". Ka aparține individului în timpul vieții, dar îl urmează şi în lumea de dincolo (H. Frankfort, Royaute, p. 104), Doar ka al Regelui figurează pe monumente, „Născut o dată cu Regele, precum un frate geamăn, îl întovărăşeşte de-a lungul vieții ca un geniu păzitor, el acționează ca un dublu şi un protector al regelui în moarte" (ibid., p. 110).
E important de reamintit că textele Regatului Vechi nu vorbesc decât despre ba al Faraonilor. „Altfel spus, egiptenii dintr-o epocă mai îndepărtată nu aveau ba" (S. Morenz, IM religion egyptienne, p. 266). Abia începând cu Prima Epocă Intermediară posesiunea unui ba se generalizează. Evident, este vorba de o situație literară; nu cunoaştem realitatea istorică. Dar este semnificativ că, şi în acest caz, „exemplul" Faraonului constituie modelul imitat din ce în ce mai mult de cei mai puțin privilegiați. Vezi şi L. Greven, Der Ka in Theologie und Konigskult der Ăgypter des Alten Reiches (Gliickstadt, 1952) şi Louis Zabkar, A Study of the Ba Concept in Ancient Egyptian Texls (Chicago, 1968).
Despre Judecată, vezi E. Drioton, Le jugement des âmes dans l'ancienne Egypte (Cairo, 1949); J. Vandier, op. cit., pp. 134 sq.; J. Spiegel, Die Idee vom Totengericht in der aegyptischen Religion (Gliickstadt, 1935); J. Yoyote, „Le jugement des morts dans l'Egypte ancienne" (în l^e jugement des morts, Sources Orientales 4, Paris, 1961, pp. 16-80: traducerea textelor, comentarii şi bibliografie). Vezi şi M. Guilmot, „L'espoir en l'immortalite dans l'Egypte ancienne du Moyen Empire â la basse epoque" (RHR, 166, 1964, pp. 1-20).
Cu privire la declarația de nevinovăție, vezi E. Drioton, „Contribution â l'etude du chapitre CXXV du Livre des Morts. Leş confessions negatives" (Recueil d'eludes egyptiennes dediees â la memoire de J.F. Champolion, Paris, 1922, pp. 545-564). Anumite idei şi credințe din capitolul 125 sunt foarte vechi: ele „urcă cel puțin până în epoca piramidelor. Din „codul de morală" negativă şi pozitivă inclus în capitolul 125, avem urme din Dinastiile a V-a şi a Vl-a" (J. Yoyote, op. cit., p. 63). R. Pettazzoni a arătat câteva paralele etnografice ale confesiunii negative; cf. La confessione deipeccati, II (Bologna, 1935, pp. 21, 56-57).
Opera funerară. Cartea Vacii Cereşti, insistă asupra valorii magice a conținutului ei. Cel care va cunoaşte acest text, este scris în ea, „nu va trebui să se supună tribunalului... şi toate nelegiuirile pe care le va fi făcut pe pământ nu vor fi luate în seamă" (traducere de J. Yoyote, p. 66; vezi traducerea integrală a Cărții Vacii în A, Piankoff, Shrines of
657
Tul-Ankh-Amon, pp. 27-34). Exaltarea „ştiinței" deasupra moralei constituie un laitmotiv al

gândirii indiene de la Brahmana şi Upanişude până în lantrism.
34. Există o bibliografie considerabilă despre culturile megalitice. Noi am analizat contribuțiile cele mai importante într-un studiu care urmează să apară: „Megaliths and History of Religions".
O foarte buna prezentare a făcut Glyn Daniel, The Megalith Builders of Western Europe (Londra, 1958; ediția a 2-a, Pelican Books, 1962, conține un addendum, pp. 143-146, prezentând noua cronologie stabilită pe baza analizelor cu „Carbon 14"; noua cronologic infirmă în mare parte teza susținută de autor; vezi mai departe, § 36). Vezi, de asemenea: Fernand Niel, La dvilisation des megalithes (Paris, 1970) şi bibliografiile înregistrate de Glyn Daniel şi J.D. Evans, The Western Mediterranean (Cambridge Ancient History, voi. II, cap. XXXVII, 1967), pp. 63-72.
Megaliții din Spania şi Portugalia au fost studiați exhaustiv de Georg si Vera Leisner, Die Megalithgrăber des Iberischen Halbinset: Der Siiden (Berlin, 1943); Der Western, I-Ill (Berlin, 1956, 1959, 1960). Vezi şi L. Pericot (ed.), Corpus de sepulcros megaliticos, fasc. l şi 2 (Barcelona, 1961); fasc. 3 (Gerona, 1964); L. Pericol, Los sepulcros megaliticos Catalanes y la cultura pirinaica (ediția a 2-a, Barcelona, 1951).
Despre megaliții în Franța, vezi Z. Le Rouzic, Carnac (Rennes, 1909); id,, Leş monuments megalithiques de Carnac et de Locmariaquer (Carnac, 1907-1953); Glyn Daniel, The prehistoric Chamber Tombs of France (Londra, 1960); id., The Megalith Builders, pp. 95-111; E. Octobon, „Statues-menhirs, steles gravees, dalles sculptees (Revue Arithropologique, 1931,pp. 291-579); M. şi J. Pequart şi Z. Le Rouzic, Corpus des signes graves des monuments megalithiques du Morbihan (Paris, 1927). în legătură cu culturile megalitice din Insulele britanice, vezi G. Daniel, The prehistoric Chamber Tombs ofEnglandand Wales (1950); id., The Megalith Builders, pp. 112-127, şi bibliografia înregistrată mai jos, § 35.
Sibylle von Cles-Reden a dat o lucrare de popularizare, ilustrată cu un mare număr de fotografii admirabile, The Realm ofthe Great Goddess. The story ofthe megalith builders (Londra, 1961; traducerea lucrării Die Spur der Zyklopen, 1960).
Dominik Wolfel a consacrat o mare parte a studiului său „Die Religionen des vorindogermanischen Europa" (în Christus und die Religionen der Erde, I, pp. 161-537) religiei autorilor megaliților (pp. 163-253 etc.). De consultat cu prudența. O prezentare succintă, dar redactata înainte de analizele cu carbon 14, la J. Maringer, The Gods of Prehistoric Mân, pp. 227-255 (= L'homme prehistoric/ue el şes dieux, pp. 237-261).
Asupra menhirilor, Horst Kircher a publicat o lucrare foarte erudită: „Die Menhire in Mitteleuropa und der Menhirgedanke" (Abh. d. Akademie in Mainz, Geistes- u. Sozialwissenschaftlichen Klasse, 1955, pp. 609-816).
35. Din bogata literatură privind Stonehenge reținem câteva lucrări recente: R.J.C. Atkinson, Stonehenge (Penguin Books, Harmondsworth, 1960); A.Thom, Megalithic Sites in Britain (Oxford, 1967); G.S. Hawkins, Stonehenge Decoded (Londra, 1966; dar vezi critica lui R.J.C. Atkinson, Nature, 210,1966, pp. 1320 sq.); Colin Renfrew, Before Civilization (Londra si New York, 1973), pp. 120 sq., 214 sq.
Amintim că în Franța meridională s-a identificat un mare număr (3 000!) de morminte megalitice; mai mult de 600 într-un singur departament: Aveyron, adică de două ori mai mult decât în Anglia şi Țara Galilor; cf. Daniel şi Evans, The Western Mediterranean, p. 38. Dolmenele

departamentului Herault au fost studiate la modul exhaustiv de J. Arnal (Prehistoire, voi. XV, 1963). Tot în Franța meridională se află singurele statui-menhiri cunoscute până azi.
în legătură cu preistoria Maltei, vezi J.D. Evans, Malta (Londra, 1959); id., Prehistoric Antiquities ofthe Maltese klands (Londra, 1971); Gunther Zuntz, Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia (Oxford, 1971), pp. 3-58; Collin Renfrew, Before Civilization, pp. 147 sq.
G. Zuntz a arătat importanța simbolismului spiralei în ornamentația templelor malteze şi a identificat influențe danubiene (figurinele de la Cărna); cf. op. cit., pp. 25 sq.
36. Cordon Childe şi-a rezumat opiniile cu privire la răspândirea „religiei megalitice" în ultima sa carte, The Prehistory of European Society (Pelican Books, 1958), pp. 124-134: „Missionaries of the Megalithic Religion".
După Glyn Daniel, începutul construcției de tip megalitic este în relație directă cu sosirea minoenilor sau a egeenilor în Mediterana centrală şi occidentală (The Megalith builders of Western Europe, p. 135). E vorba de un elan colonial şi comercial, dar colonizarea era efectuată de un popor înzestrat cu o credință religioasă puternică şi având practici funerare destul de complicate. Daniel se întreabă de ce monumentele megalitice conțin atât de puține obiecte din metal, în ciuda faptului că autorii lor exploatau minele şi mai cu seamă se ocupau de comerțul cu metale. El consideră că imigranții nu-si îngropau în mod intenționat uneltele din metal, înlocuindu-le cu replici din piatră (p. 137).
Subtitlul cărții lui Colin Renfrew, Before Civilization, este semnificativ: The Radiocarbon Revolution and Prehistoric Europe. Vezi, de asemenea, de acelaşi autor, „Wessex without Mycenae" (Annual of the British School of Archaeology atAthens, 63,1968, pp. 277-285); „Malta and the calibrated radiocarbon chronology" (Antiquity, 46, 1972, pp. 141-145); „New Configurations in Old World Chronology" (World Archaeology, 2, 1970, pp. 199-211).
37. Mai mulți autori au reacționat împotriva inhibiției provocate de extravaganțele lui G. Elliot Srnith şi W.J. Perry şi au examinat ansamblu! culturilor megalitice ale protoistoriei; vezi, de exemplu, A. Serner, On „Dyss" burial and beliefs about the dead during the Stone Age with special regard to South Scandinavia (Lund, 1938); H.G. Bandi, „La repartition des tombes megalithiques" (Archives Suisses d'Anthropologie Generale, 12,1946, pp. 39-51); V. Gordon Childe, „Megaliths" (Ancient India, nr. 4, 1947-1948, pp. 4-13). în afară de R. Heine-Geldern, un singur cercetător a studiat împreună cele doua grupe de culturi megalitice, i.e. acelea ale preistoriei şi culturile în stadiu etnografic, limitându-şi totuşi ancheta sa

la menhiri; noi ne referim la Josef Roder, Pfahl und Menhir. Eine vergleichend vorgeschichtliche, volks- und wolkerkundliche Studie (= Studien zur westeuropäischen Altertumskunde, I; Neuwied am Rhein, 1949).
Cât despre contribuțiile lui R. Heine-Geldern, cele mai importante sunt: „Die Megalithen Siidostasiens und ihre Bedeutung fiir die Klarung der Megalithenfrage in Europa und Polynesien" (Anthropos, 13,1928, pp. 276-315); „Prehistoric Research in the Netherlands Indies" (în Science and Scientista in the Netherlands Indies, Ed. P. Honig şi F. Verdoorn, Cambridge, Mass., 1945,

pp. 129-167); „Zwei alte Weltanschauungen und ihre Kulturgeschichtliche Bedeutung" (Anzeiger derphil.-hist. Klasse der Oesterreichischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 94,1957,pp. 251-262); „Das Megalithproblem" (în Beitrăge Oesterreichs zur Erforschung der Vergangenheit und Kulturgeschichte der Menschheit — Symposion 1958, publicat în 1959, pp. 162-182). Bibliografia lui Heine-Geldern este înregistrată şi analizată de H.H.E. Loof's, Elements of the Megalithic Complex in Southeast Asia. An annotated bibliography (Canberra, 1967), pp. 3-4, 14-15, 41-42, 48, 94.
Ipoteza lui Heine-Geldern şi obiecțiile criticii sale sunt discutate în studiul nostru „Megaliths and History of ReJigions".
38. Pentru o bibliografie sumară despre Harappa si Mohenjo-Daro, vezi M. Eliade, Le Yoga (ultima ediție, 1975), p. 417. Lucrarea esențială rămâne si azi aceea a lui Şir John Marshall, Mohenjo-Daro and the Indus Culture, I—III (Londra, 1931); dar ea trebuie completată prin câteva lucrări recente, conținând rezultatele săpăturilor întreprinse după 1930; E. J. Mackay, The Indus Civilization (Londra, 1935); id., Further Excavations at Mahenjo-Daro (Delhi, 1938); id., Oianhudaro Excavations 1935-1936 (New Haven, 1943); M.S. Vats, Excavations at Harappa (Deihi, 1940); S. Piggott, Prehistoric India (Pelican Books, Harmondsworth, 1950); J.M. Casai, La civilization de l'Indus et şes enigmes (Paris, 1969; vezi observațiile lui Mauri/io Tosi, East and West, 21, 1971, pp. 407 sq.); Bridget and Raymond Allchin, The Birth of Indian Civilization (Pelican Books, 1968, cu o bogată bibliografie critică); Şir Mortimer Wheeler, The Indus Civilization (ediția a 3-a, Cambridge, 1968; e vorba de o ediție în întregime refăcută a lucrării publicate în 1953); Walter A. Fairservis, The Roots ofAncient India. The Archaeology ofEarly Indian Civilization (New York, 1971; în această lucrare de sinteză, autorul rezumă şi rezultatele săpăturilor sale în Pakistanul occidental, şi mai ales în valea Quetta, regiunea Zhob şi Loralai si bazinul Seistanului).
In importanta sa lucrare, The Pivot of the Four Quarters. A Preliminary Enquiry into the Origins and Character of the Ancient Chinese City (Chicago, 1971), Paul Wheatley a studiat, de asemenea, centrele ceremoniale harappiene (pp. 230 sq.).
Despre simbolismul „Centrului Lumii", cf. M. Eliade, Le mythe de l'eternel retour (ediție noua, Paris, 1969), pp. 13 sq.; „Centre du Monde, Temple, Maison", în Le symbolisme cosmique des monuments religieux, Roma, 1957, pp. 57-82.
Despre simbolismul cosmologic al oraşelor tradiționale, cf. Werner Miiller, Die heilige Stadt. Roma quadrata, himmlisches Jerusalem und der Mythe vom Weltnabel (Stuttgart, 1961).
39. Despre religia luduşului, vezi Mircea Eliade, I^e Yoga, pp. 348 sq.; Şir John Marshall, op. cit., voi. I, pp. 50 sq.; S. Piggot, Prehistoric India, pp. 200 sq.; Şir Mortimer Wheeler, The Indus Civilization, pp. 108 sq.; B. şi R. Allchin, The Birth of Indian Civilization, pp. 311 sq.; W. A. Fairservis, pp. 292 sq. Toți aceşti autori recunosc caracterul „hinduist" al religiei harappiene şi subliniază continuitatea unor obiecte cultuale, simboluri şi figuri divine, din protoistorie până în epoca modernă. Unanimitatea este semnificativă, căci aceşti arheologi au condus săpăturile în India; altfel spus, competența lor ştiințifică este fericit completată printr-o cunoaştere nemijlocită a țării.
„Continuitatea" a fost confirmată si de cercetările lui Mărio Cappieri, „Ist die Induskultur und

ihre Bevolkerung wirklich verschwunden?" (Anthropos, 60,1965, pp. 719-762). W. Koppers a observat analogii precise între anumite rituri de fertilitate, practicate în India centrală şi iconografia harappiană; cf. „Zentralindische Fruchtbarkeitsriten und ihre Beziehungen zur Induskultur" (Geographica Helvetica, 1,1946, pp. 165-177). La rându-i, Josef Haekel a studiat în anumite sate de la Guj'erat ceremoniile în legătură cu „Grădinile lui Adonis". Savantul austriac explică prezența acestui ritual, specific mediteranean, prin faptul că autorii civilizației luduşului erau cultivatori prearieni sosiți din Iran. Prin urmare, ei împărtăşeau civilizația protoistorică a Orientului Mijlociu şi Mediteranei: cf. „Adonisgärtchen im Zeremonialwesen der Rathwa in Gujarat (Zentralindien). Vergleich und Problematik" (Ethnologische Zeitschrift Zurich, I, 1972, pp. 167-175).
Continuitatea este contestată, printre alții, de H.P. Sullivan, „A reexamination of the religion of the Indus civilization" (HR, 4, 1964 pp. 115-125) şi J. Gonda, Change and Continuity in Indian Religion (La Haye, 1965), pp. 19-37.
R.L. Raikes a insistat asupra rolului hotărâtor pe care 1-au avut mişcările seismice şi inundațiile în ruinarea lui Mohenjo-Daro: cf. „The Mohenjo-Daro Floods" (Antiquity, 39, 1965, pp. 196-203); „The End of the Ancient Cities of the Indus Civilization" (American Anthropologist, 65,1963, pp. 655-659; ibid., 66, 1964, pp. 284-299) şi mai ales Water, Weather and Archaeology (Londra, 1967). Incontestabila degradare a nivelului economic şi cultural din fazele finale ale civilizației Mohenjo-Daro a fost cu siguranță agravată prin demoralizarea locuitorilor ca urmare a diluviilor repetate. Dar lovitura de grație pare să fi fost dată de către năvălitorii din est, probabil imigranți ariofoni. Săpăturile au scos la iveală urme ale unui masacru final, după care Mohenjo-Daro încetează să mai existe; cf. şir M. Wheeler, op. cit., pp. 129 sq. şi bibliografia citată mai jos, § 64.
40. Lucrarea fundamentală privind preistoria şi protoistoria Cretei rămâne aceea a lui Şir Arthur Evans, The Palace ofMinos,l-V, Londra, 1921-1950; vezi şi A. J. Evans şi J. L. Myres,Scripta Minoa, II, 1952; P. Demargne, La Crete dedalique, Paris, 1947; L. Cottrell, The BullofMinos, 1956; L.R. Palmer, Mycenians andMinoans, Londra, 1961; R. W. Hutchinson, Prehistoric Crete (Penguin Books, Baltimore-Maryland, 1962), cu o bogată bibliografie, pp. 355-368; J. W. Graham, The Palaces of Crete, Princeton, 1962.
659
Tabloul problemelor
Cu privire la religiile cretane, vezi mai ales Charles Picard, Leş religions prehelleniques: Crete et Mycenes (Paris, 1948, excelente bibliografii) şi M.P. Nilsson, The Minoan-Mycenian Religion and its survival in Greek Religion (ediția a 2-a,Lund, 1950);cf. şi A. W. Persson, Religion of Grece in Prehistoric limes (Berkeley, 1950); M. Ventris şi J.Chadwick, Documents in Mycenian Greek (Cambridge, 1956); L. A. Stella, „La religione greca nei testi micenei" (Numen, 5, 1958, pp. 18-57); S. Luria „Vorgriechische Kulte" (Minos, 5,1957,pp. 41-52); M. Lejeune „Pretres et pretresses dans Ies documcnts myceiiiens" (Hommages ă Georges Dumezil, Bruxelles, 1960, pp. 129-139) şi R.F. Willetts, Cretan C uit s and Festivals (New York, 1962); H. van Effenterre, „Politiqueet Religion dans la Crete minoenne" (Revue historique, 229,1963, pp. l-l K).
Referitor la grotele sacre, vezi nota 42 şi P. Faure, „Speleologie cretoise et humanisme" (Bulletin

de l'Association Guillaume Bude, 1958, pp. 27-50); id., Fonction des cavernes cretoises (Paris, 1964), pp. 162 sq., despre grota de la Skoteino ca loc de inițiere.

Despre labirint şi funcția sa inițiatică, vezi W. A. Mathews, Mazes and Labyrinths: A General Account oftheir History and Development (Londra, 1922); W.F. Jackson Knight, Cumaean Gates: A Reference ofthe Sixth Aeneid to the Initiation Pattern (Oxford, 1936); K. Kerenyi, Labyrinth-Studien (Ziirich, 1950); Oswald F. A. Menghin, „Labirinthe, Vulvenbilder und Figurenrapporte in der Alten und Neuen Welt. Beitrage zur Interpretation prăhistorisches Felsgraphik" (în Beiträge zurAlten Geschichte und deren Nachleben: Festschrift Franz Altheim, Berlin, 1969,1, pp. 1-13); Philippe Borgeaud, „The Open Entrance to the Closed Palace of the King: The Greek Labyrinth in Context" (HR, 14, 1974, pp. 1-27).

Este important de semnalat lipsa aproape totală a construcțiilor semănând cu ceea ce va fi mai târziu templul clasic. Unicul exemplu de sanctuar public este acela de la Gournia; dar şi el, după M.P. Nilsson, derivă din cultul domestic. Chiar ritualurile de tip agrar erau celebrate în curțile Palatelor.

41. Despre zeițele goale, vezi Ch, Picard, Rel. prehell., pp. 48 sq., III sq., M.P. Nilsson, op. cit., pp. 397 sq. Referitor la cultele vegetației, cf. A.W. Persson, pp. 25 sq.; Ch. Picard, op. cit., pp. 191 sq.

Despre rolul religios al taurului şi al coridelor sacre, cf. A.W. Persson, pp. 93 sq. şi bibliografie critică la Ch. Picard, p. 199; în plus, J. W. Graham, The Palaces of Crete, pp. 73 sq.

Cu privire la securea dublă, cf. Ch. Picard, pp. 200-201; Hutchinson, Prehistoric Crete, pp. 225 sq.

Despre mormântul regelui-preot din Cnossos, cf. C.F. Lehman-Haupt, „Das Tempel Grab des Priesterko'nigs zu Knossos" (KKo, 25,1932, pp. 175-176); Ch. Picard, op. cit., p. 173.

Despre sarcofagul de la Haghia Triada, vezi R. Paribeni, „II sarcofagio dipinto di Haghia Triada" (Monumenti Antichi publicați per cura deliu reale Accademia dei Liricei, 19, pp. 5-86, pi. I-III) şi reproducerile în J. Harrisson, Themis (Cambridge, 1912, ediția a 2-a, 1927), fig. 31-38, pp. 159, 161-177; F. von Duhn, „Der Sarkophage aus H. Triada" (ARW, 12, 1909, pp. 161-185); M.P. Nilsson, Minoan-Mycenian religion, pp. 426-443; Ch. Picard, op. cit., pp. 107 sq., 168 sq.

42. Cu privire la continuitatea structurilor preelenice, vezi Charles Picard, op. cit., pp. 201 sq.; M.P. Nilsson, op. cit., pp. 447-^49; R.W. Hutchinson, op. cit., pp. 199 sq.

„în general, asistăm la o prelungire mai mult sau mai puțin conservatoare [...) a panteonului minoean şi a lumii ființelor supranaturale, anterioare epocii miceniene" (Picard, p. 252). Eminentul arheolog a scos în evidență faptul că amenajările templelor „de mistere" derivă din instalațiile găsite în Creta preelenică: „există bariere, părți cu intrare rezervată, abată, adyta; cislii, încă îngropați în sol, ai acelor «temples repositories» de la Cnossos, au precedat cistii de la Eleusis; sipete sacre devenite mobile, dar în care zeițele puteau sălăşlui. La Malia un mare kernos circular, cu mici cupe pentru ofrande, era fixat în pavajul de piatră al palatului, în contact direct cu pământul; s-a observat cu justețe analogia unor asemenea dispozitive cu acelea din necropola regală de la Malia, chiar; avem acolo instrumentarul esențial al unui cult totodată agrar şi funerar, mobilierul sacru al ceremoniilor, se pare, mistice, în cinstea unei mame-Pământ, ocrotitoare atât a celor vii cât şi a morților" (op. cit., p. 142). Cf. § § 97-99.

P. Faure o consideră pe Britomartis zeiță-patroană la Skoteino; astfel „ne dăm seama de acele fapte de cult întâlnite acolo, inclusiv aspectele moderne, cum ar fi sărbătorirea Sfintei Paraschevi" („Speleologie cretoise et humanisme", p. 40). Cu privire la Britomartis, vezi şi Willetts, Cretan Cults and Festivals, pp. 179 sq.
Despre influențele egiptene (psihostasie, mumifierea parțială a corpurilor, adoptarea măştilor de aur etc.), vezi Picard, pp. 228 sq., 279 sq. Măştile din aur aveau drept scop transformarea defunctului într-o ființă supranaturală cu trăsături incoruptibile, asemănătoare statuilor zeilor; ibid.,p. 262.
43. în legătură cu istoria şi cultura hittiților, cf. A. Goetze, Klein-asien (ediția a 2-a, 1954; ultima tipărire, 1972). Despre hurriți, cf. E. A. Speiser, „The Hurrian participation in the civilisation of Mesopotamia, Syria and Palestine"
(Cahiers d'Histoire Mondiale, l, 1953, pp. 311-327); FI. împărați, / Hurriți (Firenze, 1964); R. de Vaux , „Leş Hurrites de l'histoire et Ies Horites de la Bible" (Revue Biblique, 74, pp. 481-503).
Pentru textele cuneiforme hittite şi traducerile lor publicate până în 1958, vezi E. Laroche, „Catalogue des textes hittites", Revue Hittite et Asianique, XIV, 1956, pp. 33-38; 69-116; XV, 1957, pp. 30-89; XVI, 1958, pp. 18-64.
Textele cele mai importante au fost traduse de A. Goetze, în ANET, pp. 120-128, 201-211, 346-364, 393-404, şi de H. Giiterbock, E. Laroche, H. Otten, M. Vieyra si alți autori, a căror bibliografie se află în O.R. Gurney, op. cit., p. 224. Cea mai recentă traducere franceză este cea a lui Maurice Vieyra în lucrarea Leş religions du Proche-Orient (1970), pp. 525-566.
Dintre prezentările generale ale religiei hittite, semnalăm R. Dussaud, „La religion des Hittites et des Hourites", în E. Dhorme şi R. Dussaud, La religion de Babyionie etc., pp. 333-353; H. Giiterbock, „Hitlite Religion", în Forgotten Religions,

ed. V. Ferm (New York, 1950), pp. 81-109; ici., „Hittite Mythology", în Mythologies ofthe Ancient World, ed. S.N. Kramer (1961), pp. 141-179; H. Otten„„Die Religionen des Allen Kleinasien", în Handbuch der Orientalisiik Bd. VIII, 1964,pp. 92-116; Maurice Vieyra, „La religion de FAnatolie antiquc", în Histo'ue des religions, I, pp. 258-306. Cartea lui Giuseppe Furlani, IM Keligione degli Hittiti (Bologna, 1936), este încă utilă, deşi autorul — după cele ce spune Guterbock („Hitt. Rel.", p. 109) — ar fi avut acces doar la traducerile, puțin numeroase în epocă, din texte hittite.
Vezi şi E. Laroche, Recherches sur Ies noms des dieux hittite s (Paris, 1947); id.. „Tessub, Hebat et leur cour", Journal of Cuneiform Studies, II, 1948, pp. 113-136; id., „Le pantheon de Yazilikaya", ibid., VI, 1952, pp. 115-123.
O prezentare sumară a zeilor şi miturilor hittite, vezi la Einar von Schuler, W.d.M., I,pp. 172-76 (zei şi zeițe), 196-201 (divinități solare), 208-213 (zei ai furtunii).
Despre rolul religios al regelui, ve/.i O.R. Gurney, „Hitlite Kingship", în Myth, Ritual and Kingship, ed. S.H. Hooke (Oxford, 1958),pp. 105-121.
Cu privire la ritualuri, vezi B. Schwartz, „The Hittite and Luwian ritual of Zarpiya of Kizzuwatna", JAOS, 58, 1938, pp. 334-353; M. Vieyra, „Rites de purification hittites", RHR,

119,1939, pp. 121-153; H. Otlcn, HethitischeTotenrituale (Berlin, 1958). Referitor la Sărbătoarea de Anul Nou (purulli), vezi Volkert Haas, Der Kult von Nerik: Ein Beitrag zur hethitischen Religionsgeschichte (Roma, 1970), pp. 43 sq.

Un ritual de purificare a unei armate după o înfrângere se evidențiază prin caracterul său arhaic; el comportă sacrificiul unui om, al unui țap, al unui cățel, al unui purcel. Victimele sunt tăiate în două şi armata trece printre cele două jumătăți. Cf. O. Masson, „Â propos d'un rituel hittite pour la lustration d'une amice", RHR, 137, 1950, pp. 5-25; O.R. Gurney, The Hittites, p. 151. S-a remarcat analogia cu sacrificiul poruncit de Yahweh când a încheiat legământul cu Abraham (Facerea, 15: 9-18). Trecerea rituală printre cele două jumătăți ale victimei e cunoscută de numeroase popoare, vezi J.G. Frazer, Folk-lore in the Old Testament (Londra, 1919), I, pp. 393-425; cf., de asemenea, Th. Gaster, Myth, Legend and Custom in the Old Testament (New York, 1969), pp. 363 sq., pentru adăugirile bibliografice. In plus, J. Henninger, „Was bedeutet die rituelle Teilung eines Tieres in zwei Halften?", Biblica, 34,1953, pp. 344-353; Ad. E. Jcnsen, „Beziehungen zwischen dem Alten Testament und der nilotischen Kultur in Afrika", Culture in History, ed. S. Diamond (New York, 1960), pp. 449-466. Despre rugăciune, vezi O.R. Gurney, Hittite Prayers (1940) şi lămuririle aduse de E. Laroche, „La priere hittite: vocabulaire et typologie" (Annuaire, f.cole Pratique des Hautes F.tudes, V-e Section, voi. LXXII, 1964—1965, pp. 3-29).

44. Diferitele versiuni ale mitului sunt analizate de H. Otten, Die Ueberlieferungen des Telipinu-Mythus (Mitt. d. Vorderasiatischaegyptischen Gesellschafl, 46,1, Leipzig, 1943). Comentariu comparativ în Th. Gaster, Thespis (ediția a 2-a, revăzută, New York, 1961), pp. 295 sq. Vezi şi analiza lui H.G. Guterbock, „Gedanken iiber das Werden des Gottes Telipinu", Festschrift Johannes Friedrich (Heidelberg, 1959), pp. 207-211; id., „Hittite Mythology", pp. 144-148.

După versiunea în care protagonistul este zeul furtunii, marele zeu solar pofteşte la ospăț „mia de zei", dar deşi toți mănâncă şi beau, ei nu reuşesc să-şi potolească foamea şi setea. După eşecul primilor săi trimişi, zeul furtunii pleacă în căutarea tatălui său şi îl întreabă cine a păcătuit într-atât încât „sămânța piere şi toate se usucă?". Marele tată îi răspunde: „Nimeni, dacă nu cumva tu ai păcătuit!" (Giiterbock, „Hittite Mythology", pp. 145-146).

Th. Gasler a evidențiat mai multe elemente comune scenariilor mitico-rituale ale lui Telipinu şi ale zeilor fertilității; cf. Thespis, pp. 304 sq.

45. Despre Illuyanka, vezi A. Goetze, Kleinasien, pp. 139 sq. şi E. v. Schuler, W.d.M., I, pp. 177-178.

Textul care prezintă mitul este precedat de această introducere: „Acestea sunt cuvintele lui Kellas, cel uns (= preotul) de zeul furtunii din (oraşul) Nerik; ceea ce urmează este recitalul sărbătorii purulli a zeului furtunii cerului: când vine vremea rostirii cuvintelor (adică în momentul când se celebrează sărbătoarea) țara să se îmbogățească şi să crească, țara să fie ocrotită, şi dacă țara se îmbogățeşte si creşte, să se țină sărbătoarea purulli" (traducere de M. Vieyra, „Leş religions de l'Anatolie", p. 288; cf. A. Goetze, ANET, p. 125).

Comentariu comparativ la Th. Gaster, Thespis, pp. 256 sq.

46. Despre Kumarbi, vezi H.G. Giiterbock, „The Hittite version of the Hurrian Kumarbi Myths; Oriental Forerunners of Hesiod", American Journal of Archaeology, 52, 1948, pp. 123-124; id.,

„Hittite Mythology", pp. 155-172; H. Otten, Mythen vom Gotte Kumarbi (Berlin, 1950); P. Meriggi, „I miti di Kumarbi, ii Kronos Humco",Athenaeum, N.S. 31 (Pavia, 1953), pp. 101-115; C. Scott Littleton, „The «Kingship in Heaven» Theme" (Jaan Puhvel, ed., Myth and Law among the Indo-Eumpeans, Univ. of California Press, 1970, pp. 83-121), pp. 93-100.
Despre Ullikummi, vezi H.G. Guterbock, The Song ofUllikummi (New Haven, 1952).
în cartea sa amplă, dar confuza, Das doppelte Gexchlecht (Berlin, 1955), H. Baumann a văzut cum trebuie legătura dintre tradițiile megalitice, androginism şi tema cosmogonică a separării Cerului de Pământ.
Asupra mitului naşterii oamenilor din pământ, cf. bibliografia înregistrată în M. Eliade, Trăite d'histoire des religions, p. 205. Această temă este, mai cu seamă în Caucaz, abundent atestată; cf. A. von Lowis of Menar, „Nordkaukasische Steingeburtsagen", ARW, XIII, 1901, pp. 509-524. în legătură cu miturile relatând naşterea ființelor divine dintr-o petra genitrix (= Mare Zeiță, matrix mundi), cf. R. Eisler, Weltmantel und Himmelszelt (Miinchen, 1910), II, pp. 411, 727 sq.; M. Eliade, Forgerons et alchimistes, pp. 44 sq., 191.
47. Fragmentele din Istoria feniciană a lui Philon din Byblos privind religia au fost traduse şi comentate de Cari Clemen, Die phonikische Religion nach Philo von Byblos (Leipzig, 1939). Un text cuneiform, publicat şi tradus de W.G. Lambert, descrie succesiunea sângeroasă a cinci generații de zei; fiii îşi ucid tații si mamele, se căsătoresc cu mamele şi surorile lor
661
Tabloul problemelor
si uzurpă pe rând suveranitatea asupra lumii. S-au remarcat unele analogii cu Theogonia lui Hcsiod; cf. W.G. Lambert şi P. Walcot, „A new Babyloniaji Theogony and Hesiod", Kadmos, 4, 1965, pp. 64-72; vezi si C. Scott Littleton, op. cit., pp. 112-114.
Stig Wikander a evidențiat o paralelă iraniană a miturilor hittite şi greceşti, privind generațiile divine. Sursa este recentă (este vorba de Shahnameh, epopeea scrisă de Firdusi către A.D. 976), dar eroii — Jamshid, Zohak, Feridun — reprezintă, întrucâtva, versiuni „istoricizate" ale personajelor mitologice Yima, Azi, Dahăka, Thraetaona. Prin urmare, mitul „suveranității divine" poate ii considerat ca făcând parte integrantă din tradiția indo-europeanâ. (Cf. Stig Wikander, „Histoire des Ouranides", CahiersduSud, 36, 1952pp. 8-17.) Dar acest mit nu este atestat la alte popoare indo-europene. Scott Littleton este înclinat să vadă în tradițiile babiloniene (Enuma elix şi fragmentul tradus de M. Labert) sursa ultimă a tuturor miturilor generațiilor divine; cf. „The «Kingship în Heaven» Theme", pp. 109 sq.
48. Pentru istoria Palestinei după epoca Bronzului Vechi, vezi P. Garelli, Le Proche-Orient AxiaiU/ne des originea aux invasions des Peuples de la Mer, Paris, 1969, pp. 45 sq.; B. Mazur, „The Middle Bronze Age in Palestine" (în Israel Explorution Journal [JerusalemJ, 18, 1968, pp. 65-97); R. de Vaux, Histoire ancienne d'Israel, des originea ă l'installation m Canaan, Paris, 1971, pp. 61-121 (bibliografii excelente).
Despre amoriji. vezi S. Moscați, /predecessori d'Israele. Studi sulle piu antic/ie genți semitic/ie in Siria e Palestina (Roma, 1956); I. J. Gelb, „The Early History of the West Semitic PeopJes", Journal of Cuneiform Studies, 15,1961, pp. 27-47; K.M, Kenyon, Amorites and Canaanites, Londra, 1966; R. de Vaux, op. cit., pp. 64 sq.

Săpăturile de la Tel Hariri, antica Măria, au scos la lumina zilei mii de tăbliţe, redactate în dialectul „vechi babilonian" al limbii akkadienc. Ele ne dau numele unui anumit număr de zei, în primul rând 'Anat, Dagan, Addu. Dar, în lipsa textelor mitologice, nu ştim nimic despre credinţele şi concepţiile religioase fundamentale.
Amurru, zeul eponim al amoriţilor, „e un bărbat care nu ştie să-şi aplece genunchii (ca să lucreze pământul), care mănâncă carnea crudă, nu are casă cât trăieşte şi nu este înfăşurat în giulgiu după moarte"; text citat de R. de Vaux, p. 64. Clişee similare vor fi folosite, în cele trei milenii următoare, cu referire la „barbarii" (germani, avari, huni, mongoli, tătari) care vor pune în primejdie marile civilizaţii urbane, din Imperiul roman până în China.
Precizăm că aceşti amoriţi n-au nimic cu amoriţii consemnaţi în Biblie. „Biblia a dat unei părţi a populaţiei preisraelite din Palestina numele de Amurru" (R. de Vaux, p. 68).
Despre civilizaţia şi religia canaaneană, vezi J. Gray, The Canaanites, Londra, 1964; id., The Legacy of Canaan (ediţia a 2-a,Leyden, 1965); Margaret S. Drower, Ugarit (= Cambridge Ancient History, voi. II, cap. XXI, b; 1968; excelente bibliografii); R. de Vaux, op. cit., pp. 123 sq.; Marvin H. Pope şi Wolfgang Rolling, „Die Mythologie der Ugariter und Phonizier", în W.d.M., I, pp. 219-312; O. Eissfeldt, „Kanaanăisch-ugaritische Religion", în Handbuch der Orientulisiik, l Abt., VIII, l, Leiden, 1964, pp. 76-91; A. Jirku, Der Mythus der Kanaanăer, Bonn, 1966; J.C. De Moor, „The Semitic Pantheon of Ugarit" (în Ugarit-Forschungen, II, 1970, pp. 187-228); H. Gese, în H. Gese, Măria Hofner, K. Rudoiph, Die Religion Ahsyriena, Altarabiens und der Mandăer, Stuttgart, I970,pp. 1-232; F. M. Cross, Canaanite Myth and Hebrew Epic (Cambridge, Mass., 1973).
Textele ugaritice editate până la 1965 au fost publicate în transcriere de C.H. Cordon, Ugaritic Text-book, Roma, 1965; cf. id., Ugaritic Literature.A Comprehensive Translation of the Poems and Prose Texts, Roma, 1949; id.„.Canaanite Mythology", în Mythologies of the Ancient World, ed. S.N. Kramer, pp. 183-215. Alte traduceri consultate: H. L. Ginsberg. „Ugaritic Myths, Epics and Legends", ANET, pp. 129-155; G.R. Driver, Canaanite Mylhs und Legenda, Edinburgh, 1956; A. Jirku, Kanaanăische Myihen und Epen aus Kas Schamra-Ugarit, Giitlersloh, 1962; A. Caquot şi M. Sznycer, „Textes Ougaritiques" (în Leş religions du Proche Orient. Textes et traditions sacres babyloniens, ougaritiques, hhtites, ed. R. Labat, Paris, 1970, pp. 350-458).
Există deja o literatură considerabilă despre religia şi mitologia ugaritică. Bibliografia esenţială este înregistrată de M.H. Pope şi W. Rolling, 6>/>. cit.', H. H. Rowley, Worship in Ancient Israel. Its Forms andMeaning, Londra, 1967,pp. 11 sq.; Georg Fohrer, History of Israelite Religion (1968, trad. engleză, New York, 1972), pp. 42-43; R. de Vaux, op. cit., pp. 136 sq.
Despre El şi rolul său în panteon, vezi; O. Eissfeldt, El im ugaritischen Pantheon, Leipzig, 1951; M. Pope, El in the Ugaritic texts, Leiden, 1955; Ulf Oldenburg, The Conflict between El and Ba 'al in Canaanite Religion, Leiden, 1969, mai alespp. 15-45,101-120, 164-170. Vezi acum F. M. Cross, Canaanite Myth and Hebrew Epic, pp. 20 sq. (critica tezei lui Ulf Oldenburg, n. 51).
Cf. şi CI. F.A. Schaeffer, The Cuneiform Textes of Raa-Shamra-Ugarit, Londra, 1939, pp. 60 sq.; id., „Nouveaux temoignages de culte de El et de Baal â Ras Shamra-Ugarit et ailleurs en Syrie-Palestine" (Syria, 43, 1966, pp. 1-19); figurine de tauri ca atribute ale lui El, găsite în săpături. Cu privire la // (el) ca nume divin, vezi J. J. M. Roberts, The Earliest Semitic Pantheon (Baltimore şi

Londra, 1972), pp. 31 sq.; „The picture, then, that the Old Akkadian name give of II is a portrait of a high, but gracious god, who is interested in man's welfare, and who is particularly active in the giving of children. This characterization corresponds in great part to what we know of 'El in the rest of the Semitic World" (op. cit., p. 34).
Despre Dagon, vezi Ed. Dhorme, „Leş avatars du dieu Dagon", RHR, voi. 138, 1950, pp. 129-144; Ulf Oldenburg, The Conflict..., pp. 47-57.

49. Cu privire la Baal, vezi Arvid S. Kapelrud, Baal in the Ras Shamra Texts, Copenhagen, 1952; Hassan S. Haddad, Baal-Hadad: A Study of the Syrian Stortn-God (disertație nepublicată, Univ. din Chicago, 1960); U. Cassuto, „Baal aud Moț in the Ugaritic Texts", Israel Exploration Journal, 12, 1962, pp. 77-86; W. Schmidt, „Baals Tod und Auferstehung", ZRGG, 15, 1963, pp. 1-13; Ulf Oldenburg, The Conflict..., pp. 57-100, 122-142, 176-177; M. Pope şi W. Rolling în W.d.M., I, pp. 253-269 (cu bibliografia principalelor texte traduse şi interpretarea lor, pp. 168-69); J. C. de Moor, The Seasonal Pattern in the Ugaritic Myth of Ba'lu (= Alter Orient und Altes Testament, 16), Neukirchen-Vluyn, 1971; şi, mai ales, F.M. Cross, Canaunite Myth and Hebrew Epic, pp. 1 12 sq. (Baal şi 'Anat), 147 sq. (teofaniile lui Baal şi Iahve).
Despărțirea primei perechi divine, ca urmare a răpirii lui Aşerat de către Baal, pare să reiasă din scena următoare: când Baal o trimite pe Aşerat înaintea lui El ca să-i ceară un palat, El „tresaltă de bucurie" şi întreabă: „De ce a venit Născătoarea Zeilor?. .. O mână dragostea pentru zeul El?" Dar, Aşerat îi răspunde: „Regele nostru este 'Al'yan Baal , Judecător peste noi, şi nu e nimeni deasupra lui" (Ugaritic Manual, § 51; traducere de U. Oldenburg, p. 1 18). Abia mai târziu, când Baal îi ucide pe cei 77 de Fii ai lui Aşerat, zeița se apropie de El şi îl ațâță la răzbunare.
Yam este identic dragonului ofidian (tannîn) Lotan, Leviathanul din Vechiul Testament. Cf. Psalmul 73: 18 „tu care ai zdrobit capul Leviathanului". Apocalipsa (12:3 sq.) evocă „un Balaur roşu ca focul, cu şapte capete...", în legătură cu Yam vezi, între alții, J. Gray, op. cit., pp. 26 sq.; Oldenburg, pp. 32-34, 134-137, şi studiul comparativ al lui Th. Gaster, The s pis, pp. 1 14 sq.
Despre Koshar-wa-Hasis, vezi comentariile lui Gaster, op. cit., pp. 161 sq.
50. Despre zeița 'Anat, vezi, în plus, lucrările consacrate lui Baal, Arvid S. Kapelrud, The Violent Goddes Anat in the Ras Shamra Texts, Oslo, 1969; M. Pope, W.d.M., pp. 235-241; Wolfgang Helck, Betrachtungen zur grossen Gottin und den ihr verbundenen Gottheiten (Munchen şi Viena, 1971), pp. 151 sq., 200 sq.
în privința asemănărilor dintre 'Anat şi Durgă, cf. Walter Dostal, „Ein Beitrag zur Frage des religiosen Weltbildes des friihesten Bodenbauer Vorderasiens" (Archivfiir Volkerkunde, XII, 1957, pp. 54-109), pp. 74 sq.
Despre „canibalismul" zeiței 'Anat (ea devoră cadavrul lui Baal), vezi Charles Virolleaud, „Un nouvel episode du mythe ugaritique de Baal" (Comptes-rendus de l' Academie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1960, pp. 180-186), şi observațiile lui Michael C. Astour, „Un texte d'Ugarit recemment decouvert et şes rapports avec I 'origine des cultes bacchiques grecs", RHR, voi. 154, 1963,pp. 1-15; id.,Hellenosemitica (Leiden, 1964; reeditare cu corecții şi note suplimentare, 1967), pp. 170 sq.; W.F. Albright, Yahveh and the Gods ofCanaan (New York, 1 968), pp. 1 31

sq..

Cu privire la raporturile 'Anat-Aştarte, cf. J. J, M. Roberts, The Earliest Semitic Pantheon, pp. 37 sq.; Wolfgang Helck, Betrachtungen, pp. 155 sq. Zeiţa Astarte pare să fie un dublu al lui 'Anat şi aproape nu joacă nici un rol. „Un nou text mitologic i-a acordat importanţă şi i-a subliniat caracterul războinic şi rolul ei de protectoare a justiţiei şi dreptăţii" (R. de Vaux, op. cit., p. 145, referindu-se la un text publicat de Charles Virolleaud, l£ Palais Royal d'Ugarit, voi. V, şi la comentariul lui W. Hermann, „Astart", Mitt.fur Orientforschung, 15, 1969, pp. 6-55).

Despre simbolismul cosmologic al palatului-templu, vezi M. Eliade, Le mythe de l'e'ternel retour (ediţie nouă, 1969), pp. 1 7 sq.; id., „Centre du Monde, Temple, Maison" (în Le symbolisme cosmique des monuments religieux, Serie Orientale Roma, XIV, Roma, 1957, pp. 57-82); Ananda Coomaraswamy, „The symbolism of the Dome", Indian Historical Quarterly, 14, 1938, pp. 1-56; Loren R. Fisher, „Creation at Ugarit and in the Old Testament", Vetus Testamentum, XV, 1965, pp. 313-324; cf., de asemenea, U. Cassuto, „II palazzo di Ba'al nella tavola II AB di Ras Shamra", Orientalia, N. S. 7, 1938, pp. 265-290; A. S. Kapelrud, „Temple Building, a Task for Gods and Kings", Orientalia, 32 (1963), pp. 56-62.

51. Despre Moţ, vezi acum Ulf Oldenburg, op. cit., pp. 35-39; M. Pope, în W.d.M., I, pp. 300-302; F.M. Cross, op. cit., pp. 116 sq. Cf. şi U. Cassuto, „Baal and Moţ in the Ugaritic Texts", Israel Exploration Journal, 12, 1962, pp. 77-86.

Despre Athar, cf. J. Gray, „The Desert God 'Attr in the Literature and Religion ofCanaan", JNES, 8, 1949, pp. 72-83; A. Caquot, „Le dieu 'Athtar et Ies textes de Ras Shamra", Syria, 35, 1958, pp. 45-60; U. Oldenburg, op. cit., pp. 39-45.

52. Despre cultul lui Baal la Ugarit, vezi A. S. Kapelrud, Baal in the Ras Shamra Texts, pp. 18 sq., id., The Ras Shamra Discoveries and the Old Testament (Normau, 1963); cf. şi J. Gray, „Sacral Kingship in Ugarit", în Ugaritica, VI (Paris, 1969), pp. 289-302. Elementele arhaice specifice cultelor fertilităţii abundă: phalli în piatră, imagini ale zeiţei-goale, Baal tauromorf; unii preoţi purtau coarne şi măşti de animale (cf. Schaeffer, op. cit., p. 64, pi. X, fig. 2).

Despre sacrificiul public săvârşit de bărbaţi şi femei (si regele şi regina) în expierea păcatelor mărturisite, vezi A . Caquot, „Un sacrifice expiatoire â Ras Shamra", RHPR, 42, 1962, pp. 201-211.

După cum remarcă R. de Vaux, op. cit., p. 146, sacrificiile canaaneene şi sacrificiile israelite „aveau un ritual comun; de pildă, holocaustul profeţilor lui Baal şi cel al lui Ilie pe Cârmei se pregătesc în acelaşi mod. l Regi, XVIII".

Despre cultul canaancan, vezi G. Fohrer, History of Israelite Religion, pp, 57 sq., cu indicaţii bibliografice recente.

Despre conflictul dintre Iahve şi Baal, vezi bibliografia înregistrată mai jos, § 60.

Referitor la poemele epice despre Keret si Aqhat-Danel, şi paralelele lor greceşti, cf. Cyrus A. Cordon, 77?^ common background of Greek and Hebrew Civilizations (New York, 1965),pp. 128 sq. (Autorul vede în poemul despre Keret „cel mai vechi exemplu cunoscut al motivului Elenei din Troia", motiv de origine indo-europeană, atestat în India şi Grecia, dar necunoscut în Mesopotamia şi în Egipt: pp. 132 sq.) în această problemă, vezi şi Michael C. Astour, Hellenosemitica (ediţia a 2-a, 1967), care explică împrumuturile reciproce si analogiile dintre

iumea siro-palestiniană şi lumea greacă, prin condiţiile lor geografice şi idiosincrasiile politice: „Both were broken, geographicaily dismembered territories without a central axis. This broughî about similar state formations and internai orders [.. . |. The Greek and the West-Semitic worlds
663
Tabloul problemelor
formed a common circle of small states, incapable of unification and centralization, unless if conquered by some outside
empire" (pp. 358-359).
53. Pentru istoria veche a Israelului am utilizat mai ales M. Noth, Geschichte Israels (Gottingen, 1950, ediţia a 2-a revizuită, 1954), J. Bright, A History of Israel (Philadelphia, 1959) si R. de Vaux, Histoire ancienne d'Israel. Des origines ă l'installation en Canaan (Paris, 1971). Vezi, de asemenea: W. F. A.\bright,Archaeology and the Religion of Israel (ediţia a 2-a, Baltimore, 1946); id., The Biblicul Period from Abraham to Ezra (New York, 1963); R. de Vaux, Leş institutions del'Ancien Testament, I-II (ediţia a 2-a, Paris, 1961,1967); Otto Eissfeldt, The Old Testament. An Introduction (New York, 1965, traducere după ediţia a 3-a germană, 1964, cu bibliografii suplimentare, pp. 722-785); J. Pederson, Israel. Its Life andCulture, I-IV (Copenhaga, 1926, 1940); G. von Rad, Old Testament Theology, I (New York, 1962; originalul german e din 1957); M. Noth, Die Urspriinge des alten Israel im Lichte neuer Quellen (Koln-Opladen, 1961); The Bible and the Ancient Near East. Essays in Honor of W.F. Albright, edited by C. Ernest Wright (New York, 1968), pp. 85-139 (despre arheologia Palestinei, de E. Wright), 265-299 (probleme de cronologie).
Există un mare număr de lucrări despre istoria religioasă a Israelului; cele mai utile, printre cărţile publicate în ultimii 10-12 ani, sunt: Y. Kaufmann, The Religion of Israel (tradusă din ebraică şi prescurtată de M. Greenberg, Chicago, 1960); H. Ringgren, La religion d'Israel (Paris, Payot, 1966; ediţia germană, 1963); W. Eichrodt, Religionsgeschichte Israels (1969); G. Fohrer, History of Israelite Religion (Nashville, 1972; ediţia germană, 1968).
Textele cosmogonice au fost traduse şi comentate de Jean Bottero, „La naissance du monde selon Israel", Sources Orientales, I (= La naissance du monde. Paris, 1959), pp. 187-234. Despre cosmologia biblică, vezi H. Gunkel, Schopfung undChaos in Urzeit und Endzeit (ediţia a 2-a, Gottingen, 1921), în special pp. 29 sq.; V. Maag, „Jahwâ's Begegnung mit der Kanaanăische Kosmologie", Asiatische Studien/Etudes Asiatiques, 18-19, 1965, pp. 252-269.
Printre cele mai recente traduceri comentate ale Genezei, cea mai accesibilă nespecialiştilor este cea a lui E. A. Speiser, Genesis (New York, 1964).
Pentru miturile despre crearea omului, cf, bibliografia citată mai sus, § 17.
54. Cu privire la Eden şi miturile paradisiace, cf. P. Humbert, Etudes sur le recit du Paradis et de la chute dans la Genese (1940); W. Andrae, „Der kultische Garden" (Die Welt des Orients, 6, 1952, pp. 485-494); G. Widengren, The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion (1951); A. Dammron, La mythologie sumerienne et Ies premiers chapitres de la Genese (1959); Theodor H. Gaster, Myth, Legend and Customs in the Old Testament (1969), pp. 24-37, 332-334 (bibliografie); F.F. Hvidberg, „The Canaanite Background of Genesis I-II", Vetus Testamentum, 10, 1960, pp. 285 sq.; J. Coppens, IM connaissance du bien et du mal et le peche

du Paradis (Analecta Lovanesis Biblica et Orientalia, 1958).
Despre Pomul vieții şi Pomul cunoştinței, vezi M. Eliade, Trăite, pp. 246 sq., Th. Gaster, op. cit., pp. 337-338.
Cu privire la Cain şi Abel, vezi Th. Gaster, op. cit., pp. 51-55,341-342 (bibliografie). Despre ritualurile şi simbolismele metalurgice, vezi M. Eliade, Forgerons et alchimistes (Paris, 1956), pp. 57 sq.; cu privire la regimul social şi prestigiile magice ale fierarilor, cf. ibid., pp. 81 sq.
Despre „semnul lui Cain" (Gen., 4:15), cf. materialul comparativ citat de J.G. Frazer şi Th. Gaster, în Th. Gaster, op. cit., pp. 55-65, 344-345 (bibliografie).
55.Despre unirea „fiilor lui Dumnezeu" cu „fiiceleoamenilor", cf. C.E. Closen, Die Siinde der „Sohne Gottes" (Gen., VI, 1-4). Roma 1939; Th. Gaster, op. cit., pp. 351-352 (bibliografie); B.S. Childs, Myth andReality in the Old Testament (Naperville, 1960), pp. 49 sq.; G. A. Cooke, „The Sons of (the) God(s)", Zeitschriftfur die Alttestamentliche Wissenschaft, 76,1964, pp. 22-47.
Privitor la Potop, cf. notele la § 18; Th. Gaster,op. cit., p. 352 (bibliografie); A. Parrot, De'luge et Arche de Noe'(l952); C.Lambert,„II n'y aurajamaisdedeTuge (Genese, IX: 11)",Nouvelle Revue Theologique, 77,1955,pp. 581-601,693-724.
în legătură cu Turnul Babei, vezi Th. Gaster, op. cit., pp. 360-361 (bibliografie); A. Parrot, La Tour de Babei (1953). Despre simbolismul ziqqurat-ului, cf. M. Eliade, Le mythe de l'eternei retour (ediție nouă, 1969),pp. 25 sq.; G. Widengren, „Aspetti simbolici dei templi e luoghi di culto del vicino Oriente antico", Numen, VII, 1960, pp. 1-25. Despre miturile urcării la Cer, cf. M. Eliade, Religions australiennes (Payot, 1972), pp. 40 sq.; id., „Notes on the Symbolism of the Arrow", pp. 468 sq.
Lucrarea lui A. Borst, Der Turmbau von Babei; Geschichte der Meinungen uber Ursprung und Vielfalt der Sprache und Volker, I-IV, Stuttgart, 1957-1963, constituie o foarte erudită enciclopedie de legende genealogice ale istoriei occidentale.
56. Despre semiții nomazi din mileniul al II-lea, vezi Joseph Hcnninger, „Zum Fruhsemitischen Nomadenlum", în Viehwirtxchaft undHirtenkultur. Ethnographische Studien (Budapesta, 1969,pp. 33-68), în special 44—50 (Patriarhii), 50-53 (nomazii în textele de la Mari).
Despre războinicii habiru şi raporturile lor cu evreii, vezi Tabloul problemelor şi bibliografia recentă în R. de Vaux, Histoire ancienne d'Israel, pp. 202-208 („Habiru-'Apiru etait un terme ethnique qui designai! un des groupes semitiques de l'ouest, «Amorites» ou «Proto-Arameens», auxquels nous avons rattache Ies Patriarches"; p. 208). Vezi şi W.F. Albright, From the Stone Age..., pp. 238 sq.; id., Yahweh and the Gods of Canaan, pp. 75 sq.; G. Fohrer, History of Israelite Religion, p. 30 (n. 8-10, bibliografiile).
Despre datarea Patriarhilor, vezi R. de Vaux, pp. 245-253. Despre „Dumnezeul tatălui", vezi W,F. Albricht, Alt, Der Gotider Vaier, 1929 (= Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel, I, 1953, pp. 1-78); accesibilă şi în trad. engleză:
Tabloul problemelor
664
Essays on Old Testament History and R eligion, traducere de R. A. Wilson, New York, 196H (pp. 1-100). Diseutarea tezelor sale în G. Fohrer, op. cit., pp. 36 sq.; R. de Vaux, pp. 256 sq.; H. Ringgren, pp. 29 sq. Raporturile dintre „Dumnezeul tatălui" si El, şi dintre El şi Iahve, au fost

analizate de curând într-o nouă perspectivă de F. M. Cross, Canaanite Myt/i and Hebrew Epic (Cambridge, Mass., 1973), pp. 1-76.
Interpretarea numelui El Shaddai'este încă controversată. S-a căutat să fie derivat de la un cuvânt înrudit akkadianului Sădii, „munte": ar fi „(El) Cel de la Munte"; cf. şi H. Ringgren, pp. 34-35. Dar întrucât ar fi preferabil să i se găsească o etimologie în semitica de nord-vest, s-a propus recent ebraicul saday/sadeh: aceasta ar fi „El al Câmpiei, ori al Câmpurilor, ori al Stepei" (R. de Vaux, up. cit., p. 264, cu bibliografie).
E de remarcat faptul că legendele patriarhale în care există menționat El nu-1 pomenesc pe Baal. Ceea ce arată că strămoşii israeliților, pătrunzând în Canaan înainte de hiksoşi, n-au găsit aici cultul lui Baal; acesta a început să câştige în importanță către mijlocul mileniului al II-lea, poate puțin mai devreme, la Ugarit: cf. R. de Vaux, op. cit., p. 266. Totuşi, cum am văzut deja (cf. p. 103, n. 26), probabil că exista un zeu local al furtunii şi fertilității agricole, căruia i-a fost uitat numele după introducerea lui Baal.
Nici o indicație privind cultul „idolilor" ia Patriarhi. Dar când Rahel se pregăteşte să părăsească casa lui Laban, tatăl ei, ea îi fură terafimii, idolii domestici (Geneza, 31:19) pe care Laban îi numeşte „zeii mei" (31: 30). Despre semnificația terafimilor, vezi A.R. Johnson, The Cultic Prophet in Ancient Israel (ediția a 2-a, 1962), pp. 32 sq.; H. Rowley, Worship in Ancient Israel, pp. 19 sq. în orice caz, gestul lui Rahel nu poate constitui o indicație în legătură cu religia lui lacov. Vezi şi H. Ringgren, op. cit., pp. 38-39.
Cât despre circumcizie, probabil că era practicată în epoca Patriarhilor. Nu i se cunoaşte originea; cf. R. de Vaux, Leş Institutions de l'Ancien Testament (Paris, ediția a 2-a, 1961), pp. 78-82; E. Isaac, „Circumcision as a Covcnant Rite", Anthropos, 59, 1964, pp. 444-456. S-a afirmat că circumcizia fusese împrumutată de la egipteni, dar ea nu era un obicei generalizat în Egipt. Pe de altă parte, obiceiul este atestat în nordul Siriei încă de la începutul mileniului al III-lea. Prin urmare, strămoşii israeliților ar fi putut să-1 fi cunoscut înainte de sosirea lor în Canaan. „Ea avea atunci semnificația primitivă de inițiere în căsătorie, si în viața comună a clanului, cum mai este încă în Facerea, 34: 14—16; abia mai târ/iu a devenit semnul alianței lui Dumnezeu cu poporul său, pe care autorul sacerdotal al cap. 17 din Facerea îl leagă de epoca lui Abraham" (R. de Vaux, Histoire ancienne d'lsrael, I, p. 273; bibliografia recentă se găseşte la notele 94 şi 96). Despre circumcizia ca rit inițiatic în societățile arhaice, cf. M. Eliade, Naissances mysticfues (Paris, 1959), pp. 54 sq.
57. Despre sacrificiile de tip sângeros, vezi R. de Vaux, Leş sacrifices de l'Ancien Testament (Paris, 1964), pp. 7-27; id., Histoire ancienne d'lsrael, pp. 270 sq. Cu privire la obiceiurile din Arabia centrală, vezi J. Henninger, „La religion bedouine preislamique" (în L'antica società beduina, ed. F. Gabrieli, Roma, 1959), pp. 135-136; id., „Leş fetes de printemps chez Ies Arabes et leurs implications historiques" (Revista do Museu Paulista, São Paolo, n.s. 4, 1950, pp. 389-432).
58. Figura lui Moise a dat loc recent la câteva interpretări destul de originale; vezi E. Auerbach, Moses (Amsterdam, 1953); H. Cazelles,Moise, l'homme de l'Alliance (l955); H.H. Rowley,From Joseph to Joshua (Oxford, 1950); id., „Moses and the Decalogue", BJRL, 34, 1951, pp. 81-118. Cf., de asemenea, R. Smend, Da s Mosebild von Heinrich Ewald bis Martin Noth (1959). Despre

misiunea lui Moise, vezi R. de Vaux, Histoire ancienne, pp. 305 sq. Cu privire la diversele tradiții legate de ieşirea din Egipt şi de sărbătoarea Paştelui, cf. G. Fohrer, Hist. oflsr. Rel., pp. 68 sq.; R. de Vaux, Institutions, II, pp. 383-394 (şi bibliografia, pp. 467-68); id., Leş sacrifices de l'Ancien Testament, pp. 5 sq.

influența Paştelui în tradiția prezentată în Exodul, 1-15 a fost subliniată mai ales de J. Pedersen, Israel. Its Life and Culture, III-IV (1940), pp. 384-415, 728-737; teoria a fost criticată şi modificată de către G. von Rad şi S. Mowinckel; cf. Fohrer, op. cit., pp. 68 sq.

După cum am remarcat, sărbătorirea Paşteiui, la început sărbătoare pastorală de primăvară, a fost explicată ca o comemorare rituală a ieşirii din Egipt; altfel spus, o ceremonie periodică, expresie a religiozității cosmice, a sfârşit prin a fi „istoricizată". Pe de altă parte, evenimentele fabuloase ale Exodului, i.e. trecerea Mării de Trestii şi nimicirea armatei egiptene, au primit, cu timpul, două interpretări diferite. După cea mai veche mărturie (Ieşirea, 15: 1-10), trupele faraonului au fost înmormântate sub valurile ridicate de răsuflarea lui Iahve. Abia mai târziu, în Psalmi, se vorbeşte despre o despărțire a mării: „El a despicat marea şi i-a trecut peste ea, a înălțat apele ca un dig" (Ps. 77: 16; cf. Ps. 76: 15-19).

In acest caz „miracolul" de la Marea de Trestii este pus în legătură cu creația, adică cu victoria lui Iahve asupra monstrului marin Rahab şi Leviathan: „N-ai zdrobit tu pe Rahab şi n-ai spintecat tu Balaurul? Nu eşti tu oare cel ce ai secat marea şi apele adâncului celui fără fund, cel ce adâncimile mării le-ai prefăcut în cărare largă pentru cei răscumpărați ai tăi?" (Isaia, 51: 9-10). Exodul, la fel ca şi cucerirea Canaanului (şi, mai târziu, întoarcerea din robie, anunțată de textul lui Deutero-Isaia din care am citat), constituie întrucâtva o repetiție a operei cosmogonice (cf. F.M. Cross, Canaanite Myth and Hebrew Epic, pp. 100 sq.). Dar, în cele din urmă, cele două perspective — „istorică" si „cosmologică" — sunt complementare; cucerirea Canaanului, eveniment „istoric" prin excelență, este şi ea operă divină, căci Iahve este acela care asigură victoria israeliților.

59. In cartea sa Luw and Covenant in Israel and the Ancient Near East (Pittsburgh, 1955), G. E. Mendenhall a apropiat Legământul de alianță de tratatele regilor hittiți cu vasalii lor din Asia Mică. Un asemenea tratat conține, după un preambul (precizând numele şi titlurile regelui şi amintind raporturile existând până în prezent între cele două părți), stipulațiile impuse vasalului, lămuriri privind păstrarea documentului într-un templu si lectura sa periodică solemnă, lista zeilor-martori şi în cele clin urmă formule de blestem şi de binecuvântare. W.F. Albright, care acceptă această teză, insistă asupra necesității

665

(ratatelor şi contractelor pentru evreii din vechime, în marea lor majoritate caravanieri: cf. Yaliweh and ihe Godx ofCanaan, pp. 107 sq., cu bibliografie. Criticile lui Mendenhall sunt înregistrate de R. de Vaux, Histoire, p. 410, n. 141. R. de Vaux se întreabă cum a putut cunoaşte grupul seminomad al lui Moise contractele regilor hittiți. Pe de altă parte, există diferențe între structurile celor două texte. De exemplu, în cuprinsul Legământului lipsesc formulele de bJestemarc-binecuvântare finale. In plus, în timp ce stipulațiile sunt exprimate în general în formă condițională — „Dacă s-ar întâmpla ca..." — Legământul utilizează formule apodictice. R. de Vaux observă că tratatele regilor hittiți cu populațiile semibarbare nu urmează formularul clasic.

Există deci mai multe tipuri de „formule de legământ" (ibid., p. 413).
Asupra rolului oazei de la Kadesh Barnea în constituirea tradițiilor iahviste, vezi T.J. Meek, Hebrew Originx (New York, 1936; retipărire, 1960), pp. 119 sq.; R. de Vaux, Leş Institutions de l'Ancien Testament, II, pp. 228 sq.; H. Ringgren, op. cit., pp. 49 sq. Elementele vulcanice, parte a manifestărilor lui Iahve în Sinai, au fost analizate de J. Koenig, „Le Sinai, montagne defeu",RHR, 167,pp. 129-155; id.„„Aux origines des theophanies iahvistes", ibid., 169, 1966,pp. 1-36. Dar F.M.Cross a arătat că „revelația de pe Sinai" este o „teofanie prin furtună", comparabilă aceleia a Iui Baal; cf. Cunaanite Myth and HebrewEpic, pp. 147sq. Vezi şi G.E. Mendenhall, 77ie Tenth Generation: The origins of the Biblicul Traditions (Băltimore, 1973), pp. 56 sq. Vezi ibid., pp. 105, despre incidentul cu Baal Peor.
60. Câteva teorii recente privind instalarea israeliților în Canaan (si în special acelea ale lui Y. Kaufmann, A. Alt, M.Noth, W.F. Albright si G.E. Mendenhall) sunt analizate de R. de Vaux, Histoire ancienne, pp. 444-454). Vezi, de asemenea, R. Smend, Jahwekrieg und Stâmmebund (Gottingen, 1963).
Cu privire la conflictul dintre iahvism şi religia canaaneană, vezi R. Hillmann, Waxxer und Berg: Kosmische Verbindungslimen zwixchen dem Kanaanăischen Wettergott und Jahve (Disertație, Halle, 1965); J. Maier, „Die Gottesvorstelluiig Altisraels und die Canaanăische Religion", în Hibei und Zeitgemässer Glaube. I, 1965, pp. 135-158; T. Worden„„The Literary Influence of the Ugaritic Fertility Myth on the Old Testament", VT, 3,1953, pp. 273-297; G. Fohrer, op. cit., pp. 103 sq.; R. de Vaux, Mistuire, p. 147 (n. 99, bibliografie); despre sincretism, vezi G. W. Ahlstrom, Aspects of Syncretixm in hraelite Religion (Lund, 1963).
Lucrarea lui R. Dussaud, Leş origines cananeannes du sacrifice israelite (1921, ediția a 2-a, adusă la zi, 1941), este încă utilă. Vezi şi H. Rowlcy, Worship in ancient Israel, pp. 61 sq. şi bibliografia înregistrată la p. 65, n. l. Sacrificiul uman n-a fost niciodată acceptat de către israeliți; sacrificiile de copii atestate în secolul al Vll-lea repre/intă o influență exterioară; cf. R. de Vaux şi Eissfeld, rezumați de H. Rowley, op. cit., p. 65, n. l.
Despre profetismul în Orientul Apropiat antic şi la israeliți, vezi A. Haldar, Asxociation of Cult Propnets among the Ancient Semit es (Uppsala, 1945); J. Lindblom, Prophecy in Ancient Israel (Philadelphia, 1965, Oxford, 1962); aceste două lucrări posedă bogate bibliografii. Vezi, de asemenea, J. Pederson, „The Role played by Inspired Persons among the Israelites and the Arabs" (Studies in Old Testament Prophecy ~ Robinson Eestschrift, 1950, pp. 127-142); A. Lods, „b'ne tablette inedite de Mari, interessante pour J'histoire ancienne du prophetisme sernitique", ibid.,pp. 103-110; A. Malamat, „Prophetic Revelation in New Documents f rom Mari and the Bible", Vetus Test ciment um, Suppl., XV, 1966, pp. 207-227; G. Fohrer, Studien zur alttextamentlichen Prophctie, 1949-J 965 (1967).
61. Istoria studiilor, şi în primul rând a ipotezelor privind patria originară a indo-europenilor şi migrațiile lor, este tratată de P. Bosch-Gimpcra,I^es Jndo-Europe'ens (traducere de R. Lantier, Paris, 1961),pp. 21-96, şi de G. Devolo, Origini indeuropee (Firenze, 1962), pp. 8—194. Aceste două lucrări conțin importante bibliografii. Lucrarea iui O. Schrader, Reallexikon der indogermanische Altertumskunde (ediția a doua, publicată de A. Nehring, Berlin-Leipzig, 1917-1932), este neînlocuită până în prezent. Vezi şi A. Nehring, „Studien zur indogermanischen

Kullur u. Urheimat", în W. Koppers şi col.: Die Indogermanen- und Germanenfrage (Salzburg-Leipzig, 1936, pp. 7-229).
Expuneri ale săpăturilor arheologice mai recente vom găsi în Marija Gimbutas, The prehistory of Eaxtern Europa (1956); Bronze Age Cultures in Central and Eaxtern Europe (La Haye, 1965); „Proto-Indo-European Cui ture: The Kurgan Culture during the Fifth, Fourlh and Third Milenia B .C.", în George Cordona, cd., Indo-European and Indo-Europeans (Philadelphia, 1970), pp. 155-197; „The Beginning of the Bronze Age in Europe and the Indo-Europeans: 3500-2500 B.C.", JIES, i, 1973,pp. 163-214; „The dcstruction of Acgean and East Mediterranean urban civilization around 2500 B.C.", în R. Crossland şi A. Birchall, ed., Bronze Age Migrationx in the Aegean (1973), pp. 129-139. Homer L. Thomas, „New Evidence for dating the Indo-European dispersai in Europe" (Indo-European and Indo-Europeans, pp. 199-251), propune să reculăm dala expansiunii indo-europenilor (analiza cu radiocarbon decelează prezența lor în Olanda către ~ 2470 sau ~ 2600). Ward H. Goodenough, „The Evolution of Pastoralism and Indo-European Origins" (ibid., pp. 253-265), localizează focarul indo-europenilor în regiunile orientale ale Poloniei şi în Ucraina occidentală. Vezi si Paul Friedrich, „Proto-Indo-European Trees" (ibid., pp. 11-34); T. Burrow, „The Proto-Indoaryans", JRAS, 1973, pp. 123-140; M.M. Winn,„Thoughts on the question of Indo-European Movernents into Anatolia and Iran", JIES, II, 1974,pp. 117-142 (asupra grupelor indo-europene din Anatolia şi Iran către ~ 3000). Bibliografia critică despre indo-europenii din Asia anterioară la M. Mayrhofer, Die Indo-Arier im Alten Vorderaxien (Wiesbaden, 1966); cf. Mayrhofer,în IU, VII, 1964,pp. 208 sq.; id.,Die Arier im Vorderem Orient — ein Mythos? (Viena, 1974). Funcția religioasă a tumulilor (kurgan) indică un puternic cult al strămoşilor, comparabil cu acela al civilizațiilor megalitice (cf. § 35).
62. Despre teoriile lui Max Miiller, vezi Richard M. Dorson, „The Eclipse of Solar Mythology" (în Myth: A Symposium. edited by Thomas A. Sebeok, Philadelphia, 1955, pp. 15-38). Lucrarea lui Leopold von Schroder, Arische Keligion (I-II, Leipzig, 1914, 1916), este încă utilizabilă, în primul volum autorul prezintă Ființele Supreme indo-europene, în al doilea,

divinitățile cosmice (Pământul, Soarele, Focul etc.). Un al treilea volum trebuia să studieze noțiunea de suflet şi cult ale strămoşilor. Din imensa literatură direct sau indirect inspirată de ideologia național-socialistă se poate cita, ca exemplu, Friedrich Cornelius, Indogermanische Religionsgeschichte (Miinchen, 1942). Primul volum (singurul apărut) din Glaubensgeschichte cler Indogermanen (Stuttgart, 1937) de J. W. Hauer este constituit în realitate dintr-o serie de studii independente. O critică a interpretării rasiste a spiritualității indo-europene vom găsi în diferitele contribuții grupate sub titlul Die Indogermanen- und Germanenfrage, şi publicate de W. Koppers (Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, IV, Salzburg-Leipzig, 1936), şi în volumul al treilea din Rassen und Vo'lker in Vorgeschichte u. Geschichte des Abendlandes (Luzern, 1946) de Wilhelm Schmidt (în special pp. 275-318).
Despre vocabularul religios indo-european, vezi G. Devoto, Origini indeuropee, pp. 295 sq. şi volumul al doilea din E. Benveniste, Le vocabulaire des institutions indo-europeennes (Paris, 1969). Pentru o anali/ă pătrunzătoare a termenului theos, cf. C. Gallavotti, „Morfologia di theos",

SMSR, 33, 1962, pp. 25-43. Despre divinitatea iraniană a focului, cf. Stig Wikander, Der arische Mănnerbund (Lund, 1938), pp. 76 sq., şi, mai jos, § 104.
Eric Hamp (împotriva lui Benveniste, op. cit., II, 223 sq.) demonstrează existenţa unui termen comun indo-european pentru „sacrificiu"; cf. „Religion and Law from Iguvium" (JIES, I, 1973, pp. 318-323), p. 322.
O dezvoltare târzie asociază energia divină cu sufletele morţilor; cf. în special la germani, unde rădăcina originară GHAV, GHUTO, care îl desemnează pe cel „evocat", a sfârşit prin a exprima ideea de Dumnezeu. La fel de târzie pare să fie apariţia termenului WELO, „suflet", care înseamnă „cel ce se eliberează în aer", adică este eliberat prin ardere; cf. G. Devoto, Origini, pp. 295-316.
E important să semnalăm o diferenţă caracteristică între indo-europeni şi semiţi: valoarea acordată scrierii. Herodot (I, 136) arată că perşii îi învăţau pe fiii lor numai trei lucruri: să călărească, să tragă cu arcul şi să nu mintă. După un pasaj din Annale despre regele asirian Assurbanipal V, suveranul semit învaţă să călărească (şi să mâie care), să tragă cu arcul, precum şi „înţelepciunea lui Nabu şi arta de a scrie după tradiţiile maeştrilor"; cf. G. Widengren, Numen I, 1954, p. 63, n. 311; id., Religionsphănornenologie (Berlin, 1969), pp. 570 sq. Vezi şi G. Dumezil, „La tradition druidique et l'ecriture: le Vivant et le Mort" (RHR, 122, 1940, pp. 125-133). Această diferenţă radicală între religiile indo-europene bazate pe tradiţia orală şi „religiile Cărţii", în care scribii se bucurau de un mare prestigiu, a creat dificultăţi atunci când clerul zoroastrian a hotărât să redacteze cartea sa sfântă, Avesta. Căci chiar în epoca sassanidă (secolele I1I-V1I), scrierea era considerată o activitate demoniacă; cf. A. Bausani, Persia religiosa (Milano, 1959), pp. 20 sq. Vezi, de asemenea, G. Widengren, „Holy Book and Holy Tradition in Iran. The Problem of the Sassanid Avesta" (în F.F. Bruce şi E.G. Rupp, Eds., Holy Book and Holy Tradition, Manchester, 1968, pp. 36—53).
63. Cea mai bună introducere în opera lui Georges Dumezil este L'Ideologie tripartie des Indo-Europeens (Bruxelles, 1958). Bibliografia până în 1960 este înregistrată în Hommages â Georges Dumezil (Bruxelles, 1960), pp. XI-XXIII. O prezentare cronologică a operei lui Dumezil, şi o analiză a criticilor care i-au fost adresate, găsim în C. Scott-Littleton, The New Comparative Mythology: An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumezil (Berkeley şi Los Angeles, 1966). Un anumit număr de studii despre concepţiile dumeziliene au fost publicate în volumele Myth and Law among the Indo-Europeans, ed. Jaan Puhvel (Univ, of California Press, 1970), şi Myth in Indo-European Antiquity, ed. G.I. Larson (ibid., 1974). Vezi şi articolele lui J.F. Richards, Alf Hiltebeitel, J. Gonda, C. Scott-Littleton şi David M. Knipe în The Journal of Asian Studies, 34, 1974, pp. 127-168. Richard Bodeus, „Societe athenienne, sagesse grecque et ideal indo-europeen" (L'Antiquite Classique, 41,1972, pp. 453-486), a examinat cu strălucire concepţia dumeziliană a tripartiţiei în lumina faptelor din lumea greacă.
Aşteptând noua ediţie a celor trei volume, Jupiter, Marş, Quirinus (Paris, 1941-1945) şi Mitra-Varuna. Eşuai sur deux representations indo-europeennes de la souverainete (1940; ediţia a 2-a 1948) se va citi Heur et Malheur du guerrier (Paris, 1969), reluare a Aspects de lafonction guerrier e chez Ies Indo-Europeens(\956), L'heritage indo-europeen ă Rome (Paris, 1949), Servius et la Fortune (Paris, 1943) şi Mythe et epopee, I-III (Paris, 1968, 1973). în primul volum

din Mythe et epopee (pp. 31-257), G. Dumezil dezvoltă demonstrația lui Stig Wikander privitor la existența schemei tripartite în Mahăbhărata. Articolul Iui Wikander, „Legenda lui Pandava şi fondul mitic din Mahăbhărata" (în suedeză, în Religion och Bibel, VI, pp. 27-39), a fost tradus de Dumezil în Jupiter, Marş, Quirinus, IV (1948), pp. 37-53. Despre zeii din Mitani, vezi G. Dumezil, „Leş «trois fonctions» dans le Rig Veda et Ies dieux indiens de Mitani" (Academie royale de Belgique, Bulletin de la Classe des Lettres, seria a 5-a, voi. XLVII, 1961, 265-298).
După V. M. Apte, încă din vremea redactării primelor nouă cărți din Rig Veda, „societatea era concepută ca fiind compusă din preoți, militari, crescători de animale şi dacă aceste clase nu erau încă desemnate sub numele lor de brahmana, ksatriya şi vaisya, substantivele abstracte, nume de noțiuni, din care aceste nume de oameni au derivat, erau deja alcătuite într-un sistem ierarhic definind distributiv principiile celor trei activități: brahman (neutru) «ştiință şi întrebuințare a legăturilor mistice dintre părțile realului, vizibil sau invizibil», ksatră «putere», vis, «țărănime» şi totodată «aşezare organizată»; si, la plural; vi'sah, «organizare a unui popor în grupe sociale şi locale»" (G. Dumezil, L'ideologie tripartie, p. 8, rezumându-l pe V.M. Apte, „Were castes formulated in the age of the Rig Veda?", Bull. of the Decan College, Research Institute, II, pp. 34-46). Georges Dumezil regăseşte schema tripartită în succesiunea primilor regi romani: 1) Romulus, suveran redutabil (de tip Varuna); 2) Numa cel înțelept, întemeietorul cultelor şi al legilor (de tip Mitra); 3) Tullus Hostilius, războinic prin excelență (Indra; Marş); 4) Ancus Marcius, rege paşnic, sub care se dezvoltă populația romană şi bogăția (Quirinus); cf. Heur et Malheur du guerrier, pp. 15 sq.
667
64. Despre pătrunderea arienilor în India, vezi K. Jettmar, „Zur Wanderungsgeschichte der Iranier" (Die Wienner Schule (ier Volkerkunde, Festschrift zum 25 jährigen Bestand, Viena, 1956, pp. 327-349); P. Bosch-Gimpera, „The Migration Route of the Indo-Aryans", JIES, l, 1973, pp. 513-517. Vezi, de asemenea, East and West, 21, nr. 1-2, 1971, pp. 14 sq.
Cea mai veche cultură ariană din India este examinată în lucrarea publicată în colaborare cu R.C. Majumdar, History andCulture of the Indian people, voi. I: The vedic Age (Londra, 1951; excelente bibliografii).
Rolul arienilor în distrugerea finală a civilizației luduşului este discutat de Şir Mortimer Wheeler, The Indus Civilization (ediția a 3-a, Cambridge, 1968), pp. 132 sq.; R. Heine-Geldern, „The Corning of the Aryans and the end of the Harappa culture", Mân, 56, 1956,pp. 136-140; Bridget şi Raymond Allchin, The Birth of Indian Civilization (Baltimore-Maryland, 1968), pp. 154 sq.; Walter A. Fairservis Jr., The Roots ofAncient India (New York, 1971), pp. 345 sq. Cf., de asemenea, G.D. Kumar, „The Ethnic Components of the Builders of the Indus Valley Civilization and the Advent of the Aryans", JIES, I, 1973, pp. 66-80.
în ce priveşte riturile legate de ocuparea unui teritoriu, c f. Ananda K. Coomaraswamy, The Rig Veda as Land-nama-B6k (Londra, 1935).
Cronologia relativă a imnurilor, şcolilor si trecerea în revistă a celor patru culegeri — Rig Veda, Yajur Veda, Sămaveda, Atharva Veda — sunt prezentate într-o manieră concisă de către L. Renou, L'Inde classique, voi. I (Paris, 1947), pp. 270 sq. Traducerile diverselor texte vedice sunt înregistrate de Nurvin J. Hein în Charles J. Adams Ed., A Reader's Guide to the Great Religions

(New York şi Londra, 1965), pp. 49-50. Traducerile franceze sunt menţionate de Jean Varenne, Le Veda, premier livre sacre' de Vinde (Paris, 1967), voi. I, pp. 36-38. Cele mai importante sunt cele ale lui Louis Renou, Hymnes etprieresdu Veda (1938); La poesie religieuse de l'Inde antique (1942); Hymnes speculatifs du Veda (1956) — şi traducerile lui Jean Varenne, publicate în Le Veda, voi. I—II. Vezi, de asemenea, Victor Henry, Leş livres VII ă XII de l'Atharva Veda (Paris, 1892-1896); P.E. Du mont, L'agnihotra (Baltimore, 1939).
Indispensabilă, traducerea lui K.F. Geldner, Der Rig Veda, 3 voi. (Cambridge, Mass. 1951).
Pentru o istorie a interpretărilor religiei vedice, vezi L. Renou, Religions ofAncient India (Londra, 1953), pp. 7 sq. Lucrarea lui A. Bergaigne, La religion vedique d'apres Ies hymnes du Rgveda, I-IJJ (Paris, 1878-1897), rămâne încă neegalată. Se pot consulta cu folos, Maurice BloomfieJd, The Religion of the Veda (New York, 1908); A. A. Macdonell, Vedic Mytlwlogy (Strasbourg, 1897); H. Oldenberg,/La religion du Veda (trad. franceză, 1903); A. Hillebrandt, Vedische Mythologie (ediţia a 2-a, Breslau 1929); A.B. Keith, The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads, 2 voi. (Cambridge, Mass., 1925).
Louis Renou a prezentat o istorie concisă a vedismului în Religions ofAncient India, pp. l--45. Vezi, de asemenea, de acelaşi autor, L'Inde classique, pp. 314-372; Le destin du Veda dans l'Inde (= fttudes vediques, voi. VI, 1960).
Lucrarea cea mai recentă, cu o bogată bibliografie, este cea a lui J. Gonda, Leş religions de l'înde, I: Vedisme et hindouisme ancien (trad. france/ă, Payot, 1962). Vezi, de asemenea, J. Gonda, The vision of the Vedic poets (La Haye, 1965); id,, Loka: World and heaven in the Veda (Amsterdam, 1966); P. Horsch, Die vedische Găthă und Sloka-Literatur (Berna, 1966).
65. Despre devii şi asurii epocii vedice se poate consulta încă studiul lui T. Segerstedt, „Leş Asuras dans la religion vedique" (RHR, 55, 1908, pp. 157-203, 293-316); dar teza generală — identificarea Asurilor cu locuitorii primitivi ai Indiei — este contestabilă. Vezi şi P. von Bradke, Dyâus Asura, Ahură Măzdă und die Asuras (Halle, 1885). După von Bradke, cuvântul asura figurează de 71 de ori în Rig Veda (de 57 de ori la singular, de patru ori la dual şi de zece ori la plural); la fiecare zece ori de prezenţă a cuvântului la plural, de opt ori el are un sens ostil devilor; dimpotrivă, la singular doar de patru ori are cuvântul această semnificaţie ostilă (op. cit., p. 22). Vezi, de asemenea, Herman Guntert, Der arische Weltkonig und Heiland (Halle, 1923), pp. 101 sq.
Conflictul dintre Deva şi Asura pentru suveranitatea lumii este pentru prima oară prezentat din plin în Brahmana; cf. Sylvain Levi, La doctrine du sacrifice dans Ies Brăhmanas (Paris, 1898), pp. 27—61.
în legătură cu semnificaţia cosmogonică a conflictului Deva-Asura, cf. F. B J. Kuiper, „Basic Concept of Vedic Religion", HR, 15,1975, pp. 107-120. Despre identificarea Varuna-Vrtra, cf. Bergaigne, Rel. Vedique, III, pp. 113, 128, 147. Pentru o interpretare metafizică a cuplului deva-asura, vezi A. K. Coomaraswamy, „Angel and Titan: An essay in Vedic Ontology", JAOS,55, 1935, pp. 373-419.
66. Despre Varuna, vezi bibliografiile înregistrate în M. Eliade, Trăite d'histoire des religions (ediţia 1975), pp. 68 sq., 108, şi Images et symboles (1952), pp. 124-130; de adăugat, G. Dumezil, Mitra-Varuna (ediţia a 2-a, 1948), în special pp. 83 sq., 116 sq.;]. Gândii, Leş religions

de l'Inde, Lpp. 93-106; H. Liiders, Varuna (Gottingen, 1951-l 959), în special voi. II: Varuna und dus Rta. Despre rta, cf. bibliografia recentă în J. Gonda, op. cit., p. 98, n. 3. Lui rta i se opune pe plan etic anrta, „dezordine", „minciună", şi, pe plan cosmic, nirrti, „desfacere". Vezi, de asemenea, H. de Glasenapp, La philosophie indienne (trad. franceză, Payot, 1951), p. 33.

Cu privire la „retragerea" lui Varuna ca urmare a popularităţii lui Indra, vezi L. Renou, Religions ofAncient India. pp. 20 sq.

Despre măyă în epoca vedică, cf. G. Dumezil, „Ordre, fantaisie, changement dans Ies pensees archaiques de J'Inde et deRame" (Rev.Et. Latines, 32, 1954,pp. 139-162), în special pp. 142-150, cu o bogată documentaţie. De adăugat J. Gonda, Four Studies in the Language of the Veda (La Haye, 1959), pp. 119-194; id., Change and Continuity in Indian Religion (1965), pp. 164—197. A. Bergaigne, La religion vedique, III, pp. 80 sq., a studiat celelalte fiinţe divine care au măyă lor; Agni, Soma, Tvaştr, etc.; cf., de asemenea. M. Eliade, Images et symboles, pp. 130 sq.

Despre originea mitică a lui dharma, cf. Paul Horsh, „Vom Schopfungsmythos zum Wellgesctz", Axicitische Studien, 21.1967,pp.31-61.

Cu privire la solidaritatea structurală Varuna-Vrtra, si în general, consubstanţialitatea zeilor-şerpi, cf. M. Eliade, Images et symboles, pp. 128 sq.; Mephistopheles et l'androgyne, pp. 111 sq.; A. Coomaraswamy, „Angel and Titan: An Essay in Vedic Ontology" (JAOS, 55, 1935, pp. 373-419). Kuiper a arătat că în Rig Veda, unde este conceput ca sprijinind Cerul şi Pământul printr-o axă cosmică, Varuna îndeplineşte funcţia pe care o va avea mai târziu Şarpele Seşa; cf. IU, 8, 1964, pp. 108, 116, 118. Despre asimilarea lui Varuna cu Şerpii în Mahăbhărata, cf. Gosta Johnsen, „Varuna and Dhrtarăstra" (IU, 9, 1966, pp. 245-265), în special pp. 260-261.

67. Ambivalenţa lui Varuna nu este o excepţie; cf. L. Renou„„L'ambiguite du vocabulaire du Rgvcda", J A, 231,1939, pp. 161-235; id., Religions of ancient India, pp. 20 sq. Cu privire la ambivalenţa lui Soma, cf. M. Eliade, Mephistopheles et l'androgyne (1962), p. 110. Vezi, mai jos, § 68, despre „fraternitatea" Indra-Vrtra,

Despre Mitra, cf. H. Giintert, Der arische Weltkonig und Heiland (Halle, 1923), pp. 49 sq., 120 sq.; G. Dumezil, Mitra—Varuna, pp. 79 sq., cu bibliografie; J. Gonda, Leş religions de l'înde. I, 103 sq., cu bibliografie; id., The Vedic God Mfra(Leiden, 1972).

Despre Aryaman, cf. P. Thieme, Der Fremdling im Rg Veda (1938); id., Mitra and Aryaman (Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences, 1957, voi. 41, pp. 1-96); G. Dumezil, l^e troisieme souverain, essai sur le dieu indo-iranien Aryaman (Paris, 1949); id., Leş dieux des Jndo-Europeens (1952), pp. 40-59; id., L'ideologie tripartie des Indo-Europeens (Bruxelles, 1958), pp. 68, 108-118.

Despre Aditi şi fiii ei Aditiaşi, cf. G. Dumezil, Deesses latines et mythes vediques, 1956, pp. 90 sq.; J. Gonda, Some Observations in the relations between „Gods" and „Powers" in the Veda (La Haye, 1957), pp. 76 sq.; id., Leş religions de l'înde, L pp. 104 sq., cu bibliografie.

68. Un expozeu succint asupra lui Indra, vezi în J. Gonda, Leş religions de l'Inde, l, pp. 70-81 (cu bibliografie); H. Lommel, Der arische Kriegsgott (Frankfurt pe Main, 1939); G. Dumezil, Heur et Malheur du Guerrier (1969), în special pp. 63 sq., 112, sq.; E. Benveniste-L. Renuu, Vrtra et

Vrthragna, etude de mythologie indo-irunienne (1934).
Despre rolul cosmogonic al lui Indra, vezi Morman W. Brown, „The Creation Myth of the Rig Veda" (JAOS, 62, 1942, pp. 85-98); M. Eliade, Le mythe de l'eîernel retour, pp. 40 sq.; Stella Kramrisch, „The Triple Structure of Creation intheRgVeda"(HR,2, 1960, pp. 140-175,256-285),în special pp. 140-148; F.B.J. Kuiper, „Cosmogony and Conception: A Query" (HR, 10, 1970, pp. 91-138), în special pp. 98-110.
Despre lupta dintre un rege învingător şi un dragon, vezi Eliade, Le mythe de l'eternet retour, pp. 68 sq.; Theodor H. Gaster, Thespis (New York, 1950), pp. 141 sq.; J. Fontenrose, Python (Berkeley-Los Angeles, 1959); F.R. Schroder, „Indra, Thor und Herakles", Zeit. f. deutsche Philologie, 76 (1957), pp. 1-41; V. Ivanov şi V. Toporov, „Le mythe indo-europeen du dieu de l'orage poursuivant Ie serpent; reconstruction du schema" (Echange et communication, Me'langes C. Levi-Strauss, Paris, 1969).
Cu privire la funcția exemplară a luptei Indra-Vrtra, cf. F.B.J. Kuiper, „The ancient aryan verbal contest" (IU, 4, 1960,pp. 217-281). Despre măruți, vezi Stig Wikander, Der arische Mănnerbi<nd(Lunc\, 1938),pp. 75 sq. Despre aspectul „fecundator" al lui Indra, cf. J. J. Meyer, Trilogie altindischer Măchte und Feste der Vegetation (Ziirich, 1937), în special III, pp. 154 sq. (e vorba mai ales de dezvoltări târzii); J. Gonda, „The Indra Festival according to the Atharvavedins" (JAOS, 87,1967,pp. 413-429).
N-am discutat anumite mituri paralele care îl opun pe Indra monstrului Tricefal (fiul lui Tvastr) sau lui Namuci. G. Dumezil regăseşte acelaşi scenariu la romani, în Grecia şi în Scandinavia; cf. Heur et malheur du guerrier, pp. 33 sq., 63 sq. Lupta exemplară dintre Indra şi Vrtra va da naştere mai târziu unei interpretări îndrăznețe, pregătită de altfel de către concepția vedică a ambivalenței şi bipolarității divine. Zeul luptător devine „fratele" Dragonului, pentru că acesta din urmă a fost creat de către Tvastr, total lui Indra. într-adevăr, potrivit mitului, Tvaştr ar fi omis să-1 invite pe fiul său la un sacrificiu soma. Dar Indra, izbutind să vină în preajma sacrificiului, şi-a însuşit cu forța soma. Furios, tatăl său a a/vârlit pe foc ceea ce mai rămăsese din băutura divină, strigând: „Creşti şi fii vrăjmaşul lui Indra!" Din acest rest de soma azvârlit pe foc a luat naştere Vrtra (Taitt. Şam., II, 4, 12, şi 5, l sq.; Kausitaki Br., XV, 2-3). Dar acesta a început să-i înghită pe zeii Agni şi Soma, şi celelalte divinități s-au înspăimântat. Alarmat, Tvaşlr îi înmânează fulgerul lui Indra, asigurându-i astfel victoria finală. Satapatha Brahmana (1,6,3) consemnează un detaliu profund semnificativ: învins, Vrtra se adresează lui Indra cu următoarele cuvinte: „Nu mă lovi, căci tu eşti acum ceea ce eram eu".
Asemenea mituri, şi exegeza lor teologică, „revelă un aspect mai puțin cunoscut, deoarece e mai puțin evident, al istoriei divine. Aproape că s-ar putea spune că este vorba de o «istorie secretă» a Divinității, care nu devine inteligibilă decât inițiaților, adică acelora care cunosc tradițiile şi înțeleg doctrina. «Istoria secretă» vedică revelă pe de o parte consanguinitatea Devilor şi Asurilor, faptul că cele două clase de ființe supraumane s-au născut din unul şi acelaşi principiu; pe de altă parte, ea dezvăluie coincidentia oppositorum din structura profundă a divinităților, care se arată pe rând sau simultan, binevoitoare şi teribile, creatoare şi distrugătoare, solare şi ofidiene (adică manifestate şi virtuale) etc. Recunoaştem efortul spiritual indian de a degaja un principiu unic de explicare a Lumii, de a ajunge la o perspectivă în care contrariile se resorb şi opozițiile se

anulează" (M. Eliade, Mephistopheles et l'androgyne, p. 115). Referitor la această problemă vezi, de asemenea, Conrado Pensa, „Considerazioni sul tema della bipolaritâ nelle religioni indiane" (Gururăjamahjarika, Studi in Onore di Giuseppe Tucci, Napoli, 1974, pp. 379-409).
669
Tabloul, problemelor
69. Imnurile către Agni au fost traduse şi comentate de L. Renou, £tudes vediques et pâniniennes, voi. XII-X1V (Paris, 1964-1965). în legătură cu Agni se vor consulta capitolele respective din lucrările lui A. Bergaigne, H. Oldenberg, A. Hillebrandt, A. B. Keith, A. A. Macdonell (Vedic Mythology) şi J. Gonda.
Despre sacralitatea focului domestic în concepțiile indo-europene, cf. Schrader-Nehring, Reallexikon, I, pp. 495 sq.; II, 239 sq., 475 sq.
Cu privire la cultul focului sacru la indo-iranieni, vezi Stig Wikander, Feuerpriester in Kleinasien und Iran (Lund, 1946).
Cu privire la Agni ca „foc erotic", în special în epoca postvedică, vezi Wendy Doniger O'Flaherty, Ascelic.ism and Erotidsm in the Mythology of Siva (Oxford, 1973), pp. 90-110.
70. Imnurile consacrate lui Soma au fost traduse şi comentate de L. Renou, Etudes vediques et păniniennes, voi. VIII şi IX (Paris, 1961). Vezi şi S.S. Bhawe, The Soma-hymns ofthe Rgveda, I-II (Baroda, 1957-1960). Toate informațiile privind planta soma, din Rig Veda până la textele recente, se află în A. Hillebrandt, Vedische Mythologie (voi. I, ediția a 2-a), pp. 193-498; cf., de asemenea, Wendy Doniger O'Flaherty, „The post-Vedic History ofthe Soma Plani", în R. Cordon Wasson, Soma, Divine Mushroom of Immortality (New York, 1968), pp. 95-147. în lucrarea sa, R.G. Wasson încearcă să demonstreze că planta originară soma era ciuperca Amanitamuscaria; cf. rezumatul lui F. B. J. Kuiper,în IU, XII, 1970, pp. 279-285, şi răspunsul lui R.G. Wasson, ibid., pp. 286-298. Vezi şi critica lui John Brough, „Soma and Amanita muscaria" (BSOAS,34,1971,pp. 331-362) şi Paul Demieville, T'oung-Pao, 56,1970,pp. 298-302 (despre datele privind răspândirea somei în China prebuddhistă).
Despre zeul Soma, cf. capitolele respective în lucrările lui A. Bergaigne, H. Oldenberg, A.B. Keith şi J. Gonda. Cf., de asemenea, N.J. Shende, „Soma in the Brăhmanas ofthe Rgveda", în JAS Bombay, 38, 1963, pp. 122 sq.; J. Gonda, „Soma, amrta and the moon" (în Change and Continuity in Indian Religion, La Haye, 1965, pp. 38-70).
Despre furtul somei, cf. David M. Knipe, „The Heroic Theft; Myths from Rg Veda IV and the Ancient Near Ea s t" (HR, 6, 1967, pp. 328-360), cu o bogată bibliografie.
Despre caracterul apropiat al liturghiei indo-iraniene a lui sornalhaoma, cf. studiul lui V. Henri, „Esquisse d'une liturgic indo-iranicnne" (în Calând, Agniştotna, 1907, pp. 469 sq.) J. Duchesne-Guillcmin, IM religion de l'Iran ancien (1962), pp. 95 sq.; id., Symbols and Values in Zoroastrianism (New York, 1966), pp. 84 sq.
Ad. E. Jensen a făcut o apropiere între omorul sacrificial al Somei de către ceilalți zei şi jertfirea unei divinități de tip Dema de către tovarăşii săi, sacrificiu creator prin excelență; cf. Mythes et cultes chez Ies peuples primitifs (trad. franceză, 1954), pp. 197 sq.
71. Despre Usas, vezi L. Renou, Etudes vediques et păniniennes, III: L£S hymnes ă l'Aurore du Rgveda (Paris, 1957); A.K. Coomaraswamy, The Darker Side ofDawn (Smithsonian

Miscellaneous Collections, voi. 94, nr. l, Washington, 1935), pp, 4 sq.; G. Montesi, „II valore cosmico dell'Aurora nel pensiero mitologico del Rig-Veda" (SMSR, 24-25, 1955, pp. 111-132).
Despre Vâyu, vezi Stig Wikander, Văyu (Uppsala-Leipzig, 1941).
Despre Surya şi Asvini, cf. D.P. Pandey, Surya (teză, Leyde, 1939); J. Gonda, Rel. de l'înde, I, pp. 116 sq.
Despre Rudra, cf. E. Arbman, Rudra (Uppsala, 1922); J.W. Hauer, Glaubensgeschichte der Indo-Germanen, I, pp. 174-298; W. Wiist, Rudra (Miinich, 1955); Gonda, Rel. de Vinde, I, pp. 106-112; id., Wisnuism and Sivaism. AComparison (Londra, 1920), pp. 1—17.
Referitor la Vişnu în epoca vedică, vezi J. Gonda, Aspects of early Vişnuism (Utrecht, 1954); id., Rel. de l'înde, I, pp. 112 sq.; F. B. J. Kuiper, „The Three Strides of Vişnu", Indological Studies in Honor ofW.Norman Brown (New Haven, 1962), pp. 137-151. în articolul său „Vişnu et Ies Maruts â travers la reforme zoroastrienne" (JA, voi. 241, 1953, 1-25) G. Dumezil scoate în relief corespondențele dintre Vişnu si divinitatea iraniană Rasnu, pe de o parte, şi între măruți şi fravaşi pe de altă parte. Cu privire la Aryaman, vezi G. Dumezil, Le Troisieme Souverain (Paris, 1949).
72. Dispunem de o descriere clară şi concisă a ritualurilor vedice în L. Renou şi J. Filliozat, L'Inde Classique I (1949), pp. 345-372. Expuneri mai elaborate în A. Bergaigne, La religion, I, pp. 121 sq.; A.B. Keith, Religion and Philoxop/iy of the Veda, I (1925), pp. 252-379; J. Gonda, Leş religions de Vinde, I (1962), pp. 129-209. Cartea lui Albert Hillebrandt, Ritualliteratur (Strasbourg, 1897), rămâne încă indispensabilă. Vezi, de asemenea, K.R. Potdar, Sacrifice in the Rig Veda (Bombay, 1953) şi mai ales, R.N. Dandekar, ed., Srautakoşa: Encyclopedia of Vedic Sacrificial Ritual (Poona, 1962). Despre sacrificiul somei, vezi W. Calând şi V. Henry, L'Agnistoma, 2 voi. (Paris, 1906-1907). Despre sacrificiul animalelor, vezi E. Mayrhofer-Passier, „Haustieropfer bei den Indo-iraniern und den anderen indogermanischcn Vo'lkern", Ar. Or. 21, 1953, pp. 182-205.
Despre pravargya, vezi J. A.B. van Buitenen, Pravargya, an ancient Indian iconic ritual (Poona, 1968).
Cu privire la ceremonia upanayana, cf. J. Gonda, Change and continuity, pp. 264 sq., 459 sq. (în hinduismul modern).
Examinând un anumit număr de analogii între ritualul agnicayana şi cultura indigenă caracterizată prin ceramica Neagră-şi-Roşie (construirea unui altar cu 10 800 cărămizi, în timp ce arienii din epoca vedică nu foloseau cărămizile; tehnica arderii; referințele la „Orientalii" asimilați Asurilor etc.), H.S. Converse sugerează originea nonariană a acestui fel de sacrificiu; vezi „The agnicayana rite: Indigenous origin?" (HR, 14-1974, pp. 81-95).
Riturile domestice (grhyd) prezintă deja structura cultului hinduist: caracterul lor „vedic" este destul de superficial (L. Renou, Religions of Ancient India, p. 39).
670
Despre daksinâ, daruri sacrificiale oferite preoților, vezi J. C. Heesterman, „Reflections on the significance of the dakşină", IU, III, 1959, pp. 241-258. Cf. p. 257: „the dakşină is the material manifestation of the cyclical course of the u ni verse as it is represented in the ritual". Vezi, de asemenea, J. Gonda, „Gifts and Giving in the Rgveda", Vishvesh VaranandIndological Journal, 2,1964, pp. 21 -30, şi pentru omologul iranian, A. Lommel, „Zarathustra's Priesterlohn", în

Festschriftfur Willibald Kirfel(Bonn, 1955), pp. 187-196.
73. Despre asvamedha, vezi P.E. Dumont, L'Asvamedha. Description du sacrifice solennel du cheval dans le culte vedique (Paris, 1927); J. Gonda, Leş rel. de l'înde, I, pp. 203 sq.; id., Ancient Indian Kingshipfrom the religious point of view (Leiden, 1966: publicat la început în Numen, III —IV, 1956—1957), pp. 110 sq.; C.D. d'Onofrio, „Le „nozze sacre" della regina col cavallo" (SMSR, 1953-1954, 24-25, pp. 133-62, în special pp. 153 sq.).
Despre sacrificiul calului la indo-europeni, vezi W. Koppers, „Pferdeopfer und Pferdekult der Indo-Germanen" (Wiener Beitrăge zur Kulturgeschichte und Linguistik, IV, 1936, pp. 279-409); Jaan Puhvel, „Aspects of Equine Functionality" (Myth and Law among the Indo-Europeans, Berkeley, 1970, pp. 159-172).
Cu privire la purusamedha, vezi W. Kirfel, „Der Asvamedha und der Puruşamedha" (Festschrift W. Schumbring, Hamburg, 1951), pp. 39-50; James L. Sauve, „The Divine Victim: Aspects of Human Sacrifice in Viking Scandinavia and Vedic India" (Myth and Law among the Indo-Europeans, pp. 173-191).
74. Despre simbolismul inițiatic al ceremoniei dlkşă, vezi M. Eliade, Naissances mystiques (1959), pp. 113 sq. Descrierea ceremoniei: A. Hillebrandt, Ritualliteratur, pp. 157 sq.; A.B. Keith, The Religion and the Philosophy of
the Veda und Upanishads, I, pp. 300 sq. J. Gonda a analizat cu pertinență dlkşă, din epoca vedică până în hinduismul modern, în cartea sa Change and continuity in Indian Religion (La Haye, 1965), pp. 315—462.
Despre răjasuya, vezi A, Hillebrandt, op. cit., pp. 143 sq.; A.B. Keith, Rel. andPhil., I,pp. 340 sq.; P. V. Kane, History of Dharmasăstra, II (Poona, 1941),pp. 1214 sq.; J. Gonda, Ancient Indian Kingshipfrom the religious point of view, pp. 79 sq. şi, mai ales, J.C. Heesterman, The Ancient Indian Royal Consecration (La Haye, 1957). In timpurile protoistorice, răjasuya era probabil anual şi se celebra pentru a regenera Cosmosul. Structura sa îl apropie de clasa de festivități indiene ale anotimpurilor, utsava. Este de asemenea probabil că, în timpuri mai vechi, populația participa mai amplu la el.
Studiul lui Ananda Coomaraswamy, „Atmayajna: Self-Sacrifice" (HJAS, 6, 1942,pp. 358-398), merită a fi consultat pentru exegeza curajoasă şi profundă a autorului.
75. în India, mitul plonjonului cosmogonic s-a păstrat într-o formă destul de arhaică, deoarece un Mare Zeu e acela care coboară în fundul Apelor si scoate la suprafață Pământul. In Brăhmanas, Prăjăpati este acela care se scufundă, transformat în mistreț. In Rămayana, acest rol îi revine lui Brahma; în Visnu-Purănă, mistrețul este Brahma-Vişnu, si în Bhăgavata Purănă, el este un avatăra al lui Vişnu (vezi referințele în Mircea Eliade, De Zalmoxis ă Gengis-Khan, Paris, 1970, pp. 117-118; trad. românească, pp. 122-123). Dar numai începând cu Epopeea şi Puranele, acest mit cosmogonic devine popular. Probabil că el comportă elemente preariene, munda sau proto-munda; cf. ibid. pp. 119 sq.
Din abundenta literatură despre cosmogoniile indiene, semnalăm câteva apariții recente: Morman W. Brown, „The Creation Myth of the Rig Veda", JAOS, 62, 1942, pp. 85-98; Stella Kramrish, „The Triple Structure of Creation in the Rig Veda", HR, 2, 1962-63, pp. 140-175, 256-291; F.B.J. Kuiper, „Cosmogony and Conception: A Querry", HR, 10, 1970, pp. 91-138; Hans Penner,

„Cosmogony as Myth in the Vishnu Purănă", HR, 1966, pp. 283-299. Vezi, de asemenea, selecţia de texte sanscrite, traduse şi comentate de Anne-Marie Esnoul, în La naissance du monde (Paris, 1959), pp. 331-365.
Despre termenul taks-, „dulgher", la nivelul gândirii cosmogonice, vezi L. Renou, Etudes sur le vocabulaire du Rgveda. Premiere serie (Pondichery, 1958), pp. 23 sq.
Referitor la Puruşasukta, cf. W. Normau Brown, „The Sources and Nature of puruşa in the Puruşasukta", JAOS, 51, 1931, pp. 108-118; Ananda K. Coomaraswamy; „Rgveda 10,90, l;atyaţişţhaddasungulam",)AOS,66,1946, pp. 145-161; A.W. Macdonald, „Â propos de Prăjăpati" (JA, 240, 1953, pp. 323-338); Paul Mus, „Ou finit Puruşa?" (Melanges d'Indianisme ă la memoire de Louis Renou, Paris, 1968, pp. 539-563).
Despre puruşasukta ca model exemplar, vezi J. Gonda, Visnuism and Sivaism (Londra, 1970), p. 27.
în legătură cu paralelele/indo-europene, vezi Giintert, Der arische Weltkonig undHeiland (HalJe, 1923), pp. 315-343; F.R. Schroder, „Germanische Schopfungsmythen" (Germanisch-Romanisch Monatschrift, 19,1931, pp. 1-26,81-99); Bruce Lincoln, „The Indo-European Myth of Creation", HR, 15, 1975, pp. 121-145.
Despre naşterea zeilor vedici şi cucerirea nemuririi, vezi A.B. Keith, Religion and Philosophy, pp. 82 sq. Ca studiu comparativ, vezi G. Dumezil, La Festin d'immortalite (Paris, 1924).
Despre originea omului şi Strămoşul mitic, vezi Arthur Christensen, Leş types du premier homme et du premier roi dans l'histoire legendaire des Iraniens, I-II (1917-1934); G. Dumezil, Mythe et epopee, II (1971), pp. 234 sq.; O. Hofler, „Abstammungstraditionen" (Reallexikon der germanischen Altertumskunde, I, pp. 18-29).
în India, pierderea nemuririi in corpore, în folosul unei „nonmorţi" spirituale, a avut consecinţe şi în raporturile dintre zei şi oameni: după anumite tradiţii, la început zeii coborau si se întâlneau cu oamenii, în ibrnie corporale (cf. Taittirîya Samhită, III, 5,2; Kâthaka Şam. XXXVII, 17; Pancavinca Br., XV, 5,24). E vorba de o concepţie arhaică destul de răspândită.
76. După o altă tradiţie, Prăjăpati însuşi era produs de tapas: la început, ne-Fiinţa (axat) a devenit „gândire" (mănos); încălzindu-se (atăpyata), gândirea a dat naştere fumului, luminii, focului şi. în cele din urmă, lui Prăjăpati (Tain. Br., II, 2, 9, 1-10). în Satapatha Br. (XI, l, 6, 1), ne-Fiinţa este reprezentată de Apele Primordiale.
671
Tabloul problemelor
în Rig Veda, X, 61, 7, se vorbeşte despre incestul Tatălui-Cer cu fiica sa, Aurora, în Brahmana, cel care îşi râvneşte fiica este Prăjăpati (Sat. Br., I, 7, 4). El se apropie de dânsa transformat în cerb (Aitt. Br., III, 33, 34); a încercat chiar să o posede, dar zeii 1-au împiedicat şi sământa lui Prâjâpati, căzută pe pământ, a produs un lac (Aitt. Br., XIII, 1-10). Despre importanţa acestei teme mitice, vezi Wendy D. O'Flaherty, „Asceticism and Sexuality in the Mythoiogy of Siva", part II, HR,9|1969],pp. 9sq.
Tema „epuizării" şi a „dezarticulării" lui Prâjăpati după crearea lumii poate fi apropiată de legendele folclorice sud-est-europene ce reliefează „oboseala" lui Dumnezeu după opera sa cosmogonică; cf. M. Eliade, De Zalmoxis ă Gengis-Khan, pp. 92 sq. (trad. românească, pp. 94 sq.

— nota trad.J.
Despre Prăjăpati, vezi textele citate şi comentate de Sukumari Bhatracharji, The Indian Theogony (Cambridge, 1970), pp. 322 sq. şi observațiile lui J. Gonda, Leş religions de l'Inde, I, pp. 227 sq. Pentru o analiza comparativă a mitului, vezi A.W. Macdonald, „Â propos de Prăjăpati", JA, voi. 240, 1952, pp. 323-338.
Despre sacrificiul în epoca Brahmanelor, cartea lui Sylvain Levi, La doctrine du sacrifice dans Ies Brăhmanas(l&9&), rămâne,în continuare, indispensabilă. Vezi şi A..K. Coomaraswamy,Hinduism andBuddhism (New York, 1943)pp. 19 sq.
77. Despre Brahman, vezi L. Renou şi L. Silburn,„SurIanotiondu brahman", JA, 237,1949,pp. 7-46, şi bibliografia înregistrată în M. Eliade, Le Yoga, p. 376. De adăugat L. Renou, „Le passage des Brahmana aux Upanişad", JAOS, 73, 1953,pp. 138-144; Lilian Silburn, Instant et Căuşe (Paris, 1955), pp. 30 sq.; J. Gonda, Notes on Brahman (Utrecht, 1950); id., Leş religions de l'Inde, I, pp. 45 sq., 237 sq.; G. Tucci, Storia della filosofia indiana (Bari, 1957), pp. 279 sq.
Referitor la noțiunea de Brahman în istoria gândirii indiene se vor consulta Histoires de Surendranath Dasgupta, S. Radhakrishnan, E. Frauenwalder etc., şi Karl H. Polter, Bibliography of Indian Philosophies (Delhi-Patna-Varanasi, 1970).
Despre Aranyaka, cf. A.B. Kei\h,Religion and Philosophy, pp. 490 sq.; J.N. Farquahar, An outline of the Religious Liîerature of India (Oxford, 1920), pp. 30 sq.; J. van Buitenen, „Vedic and Upanishadic bases of Indian Civilization", în J.W. Elder (ed.), Chapters in Indiana Civilization (Dubuque, lowa, 1970), I, pp. 6 sq.
78. Cu privire la tapau, vezi M. Eliade, Le Yoga, pp. 113-118 şi bibliografia p. 377. De adăugat Chauncey Y. Blair, Heatinthe Rig Veda and Atharva Veda (New Haven, 1961); D. J. Hoens, Sânți. A Contribution to ancient Indian religions terminology ('s-Gravenhage, 1951); M. Eliade, Le Chamanisme (ediția a 2-a), pp. 323; J. Gonda, Leş religions de l'Inde, I, pp. 223 sq., 309 sq., 338 sq. (cu bibliografie); W.D. O'Flaherty, Asceticism and Eroticism in the Mythoiogy of Siva (Londra, 1973), pp. 40 sq.
79. Despre ascetul (muni) cu părul lung (Kexin), vezi M. Eliade, Le Yoga, pp. 110 sq.; J. Gonda, Religions, L pp. 223 sq.; W. Wust, muni (PHMA, Mitteilungen zur idg., vornehmlich indo-iranischen Wortkunde, Heft 7, Munchen, 1961, pp. 24-65).
Cu privire la vrâtya, vezi J. W. Hauer, Der Vrătya. Untersuchungen uber die nichtbrahmanische Religion altindien (Stuttgart, 1927); M. Eliade, Le Yoga, pp. 112-113; W. Wust, vrata-, op. cit., pp. 66-75.
J. W. Hauer credea că vrătya reprezentau o confrerie cu rituri inițiatice secrete, aparținând avangărzilor arienilor. După J.C. Heesterman, vrâtya practicau un tip de sacrificiu care anticipa ritualele srauta; cf. „Vrătya and Sacrifice" (IU, 6, 1962-1963, pp. 1-37).
Despre asceții din India veche si medievală, cf. David N. Lorenzen, The Kăpălikas and Kălămukhas (Univ. of California Press, 1972), pp. 187sq.
80. Un anumit număr de Upanisade au fost traduse în franceză; vezi lista în Jean Varenne, Le Veda, I, pp. 37-38. Reamintim traducerile lui Emile Senart (Brhadâranyaka, 1930; Chăndogya, 1934), lui Louis Renou (Katha, Kena, hă, Kausltaki), lui J. Maury (Mundaka), E. Lesimple (Măndukya, Taittirlya), L. Silburn (Aitareya, Svetăsvatara), J. Bousquet (Prasna), A.M. Esnoul

(Maitri), B. Tubini (Brahmabindu, Kaivalya etc.), J. Varenne (Ganapati, Mahănărăyana, Prânagnihotra). O bună selecție în J. Varenne, Le Veda, II, pp. 614-704. Acelaşi autor a publicat Leş Upanishads du Yoga (traduse din sanscrită şi adnotate, Paris, 1971). S. Radhakrishnan a editat, tradus şi comentat treisprezece Upanisade, precedate de o lungă introducere de 145 de pagini, The Principal Upanisads (New York, 1953).
Bibliografia critică este înregistrată în M. Eliade, Le Yoga, pp. 379-380, si J. Gonda, Leş religions de l'Inde, I, pp. 232-239. Semnalăm: R. D. Ranade, A Constructive Survey of Upanishadic Philosophy (Poona, 1926): H. Oldenberg, Die Lehre der Upanishaden und die Anfănge des Buddhismus (Gottingen, 1915); S. N. Dasgupta, Indian Idealism (Cambridge, 1933), pp. 20 sq.; Walter Ruben, Die Philosophen der Upanishaden (Berna, 1947); J. Gonda, Leş religions de l'Inde, I, pp. 239 sq.
Upanifjadele sunt considerate drept anexe ale celor patru Vede: prin urmare ele fac parte din „revelație" (sruti). Desigur, în Rig Veda deja, „cunoaşterea" poseda o valoare magico-religioasă. în Brahmana, „ştiința" sacrificiului asigură nemurirea; lumea zeilor „aparține numai acelora care ştiu" (Sat. Br., X, 5,4,16). Dar în Upanisade, „ştiința" sacrificiului este înlocuită de cunoaşterea lui Brahman. Căci „sacrificiile sunt asemănătoare cu bărcile navigând în plin ocean şi care se pot răsturna în orice moment" (Mundaka Up., I, 2, 7).
81. Concepțiile vedice şi brahmanice despre postexistența în lumea de dincolo sunt complexe şi confuze. Un celebru imn către Soma (RV, IX, 113) ne revelă dorința sufletului de a se instala „acolo unde străluceşte lumina eternă, în acea lume în care soarele s-a sălăşluit [...]. Acolo unde este Yama [...], unde se află îngrăditura cerului (...], unde sunt apele veşnic tinere, fă din mine în locul acela un nemuritor, o Soma!" (traducere de Jean Varenne). Călătoria la cer, podul care leagă ceru! de pământ, cei doi câini care păzesc podul, interogatoriul luat sufletului — sunt motive care se întâlnesc atât

în India antică, cât şi în Iran; ele ureă probabil până în epoca unității indo-iraniene (cf. § 111). Locuința subterană în care — după o altă tradiție care a sfârşit prin a se impune — domneşte Yama, este rezervată păcătoşilor de tot soiul, „în aceste lumi care se numesc «Fără Soare», acoperite de bezne oarbe, se îndreaptă după moarte cei care şi-au ucis sufletul" (Isă Up,, I, 3). începând cu Salapatha Brahmana, textele descriu un anumit număr de suplicii. Cu timpul, descrierile celor douăzeci şi unu de Iaduri devin tot mai dramatice. Păcătoşii sunt sfâşiați de fiare sălbatice şi muscați de şerpi, sunt arşi lent, tăiați cu ferăstrăul, chinuiți de foame şi sete, fierți în ulei sau zdrobiți cu niaiul, măcinați în vase din fier sau din piatra etc. Dar după ce au trecui prin asemenea suferințe, nefericiții nu sunt la capătul chinurilor lor: ei vor cunoaşte spaime care le vor însoți călătoria transmigrației în corpurile animalelor.
Iadurile îşi au opusul în Paradisurile celeste care le corespund. Epopeile — Mahăbhărata şi Rămayuna — şi textele Pură nă descriu mai cu seamă cele cinci ceruri ale celor cinci mari zei. în ordine crescândă, există Cerul lui Indra, populat de dansatoare şi muzicieni, Cerul lui Siva, unde domneşte zeul cu familia sa, Cerul lui Vişnu, făurit în întregime din aur şi presărat cu ochiuri de apă acoperite de lotuşi, Cerul lui Krşna, cu dansatoarele si credincioşii săi, în fine Cerul lui

Brahma, unde sufletele petrec în preajma nimfelor celeste. Palatele din aur şi din piatră preţioasă, grădinile paradisiace, muzica instrumentelor care acompaniază cântecele şi dansurile fecioarelor sunt descrise cu multă vioiciune. Unele din aceste teme paradisiace hinduse vor fi reluate de către autorii buddhişti.
în Brahmana se precizează ideea unei „noi morţi" (punarmrtyu), adică „a doua moarte", definitivă, care le aşteaptă pe sufletele celor care nu au îndeplinit anumite sacrificii. Totuşi, noţiunea de karman a sfârşit prin a însemna „a doua moarte", cea a întoarcerii pe pământ, într-o nouă formă de reîncarnare. După UpanLşade, sufletele morţilor urmează „drumul Manilor" (pitryăna) sau calcă lunară. O dată sosite pe Lună, sufletele sunt supuse unui interogatoriu de tip iniţiatic; cele care nu ştiu să răspundă, recad pe Pământ ca să renască. „Cei care ştiu" apucă „drumul Zeilor" (devayânu), numit şi calea solară. Kausitaki Up. (I, 2-7) dă indicaţiile următoare: din lumea zeilor, sufletele ajung în lumea lui Brahman, unde sunt supuse la diverse confruntări iniţiatice. Brahman îl întreabă pe noul venit: „Cine eşti tu?", la care acesta trebuie să-i răspundă: „Ceea ce eşti tu, sunt şi eu". Brahman îi zice: „Atunci cine sunt eu?" — „Adevărul", trebuie să fie răspunsul (I, 6). La sfârşit, Brahman îi zice: „împărăţia mea, este acum a ta" (I, 7). Primul drum duce la o nouă reîncarnare, în timp ce al doilea duce la lumea zeilor. Dar ca să ajungă la lumea transcendentă a lui Brahman, sufletul trebuie să se supună altor confruntări iniţiatice. Altfel spus, după moarte, există trei posibilităţi: 1) întoarcerea sufletului pe pământ, într-o noua întrupare; 2) şederea paradisiacă în preajma zeilor; 3) identificarea sufletului cu Brahman. După autorii Upanisadelor, paradisul ceresc e provizoriu si, după un anumit timp, sufletele sunt obligate să se întoarcă pe pământ şi să se reîncarneze. Prin urmare, unica posibilitate reală de mântuire este identificarea post-mortem cu Brahman, care este posibilă prin gnosă si contemplaţie.
Despre „lumina interioară", vezi M. Eliade, Mephistopheles eî l'androgyne, pp. 27 sq.; id., „Spirit, Light, and Seed" (HR, XI, 1971, pp. 1-30), în special pp. 3-16; J..Gonda, The Vision ofthe Vedic Poets (1963), pp. 268 sq.
82. Despre cele două modalităţi ale lui Brahman, cf. H. de Glasenapp, La philosophie indienne (trad. franceză, Payot, 1951), pp. 131 sq.
Paradoxul lui Brahman „corporal" („muritor") şi „necorporai" („nemuritor") continuă speculaţiile despre ambivalenţa unor zei vedici şi coincidenţa contrariilor care defineşte, în gândirea indiană, divinul; cf. mai sus notele suplimentare, la § 68. Despre „jocul" cosmic, vezi Ananda K. Coomaraswamy, „Lîlă", JAOS, 1941, pp. 98-101.
83. Studiul istoric şi analiza hermeneutică a religiei greceşti alcătuiesc im capitol pasionant în istoria culturii europene. Fiindcă este imposibil de a rezuma în câteva rânduri interpretările diferite, începând cu cele ale lui K.O. Muller şi ale lui F.G. Welcker, de la mijlocul secolului al XlX-lea, până la contribuţiile cele rnai recente ale lui A. Brelich, W. Burkert sau J. P. Vernant şi Destienne, este suficient să amintim esenţialul din bibliografie. Semnalăm mai întâi lucrările de sinteză: Gilbert Murray, Five stages ofGreeks religion (1925); M.P. Nilsson,/! history of Greekreligion (l925, ediţia a 2-a, 1949); L. Cernet şi A. Boulanger, Le genie grec dans la retigion (1932); O. Kern, Die Religion der Griechen, I-III (1926-1938); W.K.G. Guthrie, Ijes Grecs et leurs dieux (trad. franceză, Payot, 1956 = The Greeks and their Gods, 1950); R. Pettazzoni, la Religion dans la Grece antique(trdd. franceză, Payot, 1953). Se vor citi întotdeauna cu folos J. E.

Harrison, Prolegomena to the study of Greekreligion (Cambridge, 1903, ediția a 2-a 1922); H.J. Rose, A handhook of Greek mythology (Londra, 1928, ediția a 4-a, 1950). Walter Otto a publicat o interpretare admirabilă şi foarte personală a religiei şi mitologiei greceşti sub titlul: Die Gotter Griechenland.s (Frankfurt, 1928). Lucrarea lui U. von Willamowitz-Moellendorf, Der Glauhe der Hellenen, I-II (Berlin, 1931-1932), reprezintă testamentul marelui filolog şi istoric german, în sfârşit, voluminoasa lucrare a lui M.P. Nilsson, Geachichte der griechischen Religion, I-II (Mu'nchen, 1940 [ediția a 3-a, 1967J; 1950), constituie o veritabilă summa, indispensabilă prin bogăția documentației. Cele cinci volume ale Iui L.R. Farnell, The Cults ofthe Greek states, l—V (Oxford, 1896—1909), sunt încă utile pentru materialele adunate şi analizate. Cartea lui E.R. Dodds, The Greeks and the Irrational (Berkeley, 1951), s-a bucurat de o popularitate surprinzătoare; succesul ei reflectă unele tendințe ale Zeitgeist-ului contemporan.
Despre Zeus, A.B. Cook a publicat o lucrare importantă: Zeus, I-III (Cambridge, 1914-1940); este vorba, în realitate, de o serie de monografii despre aspecteJe diferite ale zeului, şi, în general, despre religia greacă. Este de prisos să semnalăm capitolele consacrate lui Zeus în diferite lucrări cu caracter general. Esențialul a fost prezentat de Guthrie, op. cit., pp. 49-81. Vezi si M.P. Nilsson, „Vater Zeus", ARW.35, 1938,pp. 156-171 (reeditat în Opuscu/aSelecta, II.Lund, J 952,pp. 710-731) şi, mai ales, Hugh Lloyd-Jones, The Justice of Zeus (Berkeley, 1971).
673
Tabloul problemelor
Pentru Theogonie noi am folosit ediția Jui M.L. West, Hesiod's Theogony, editedwith Prolegomena and Commentary (Oxford, 1966). Paralelele cu Orientul Apropiat antic s-au discutat încă din 1940; ve/i Peter Wulcot, Hesiod and th<? Near £os7 (Cardiff, 1966).
Gaia a sfătuit pe Rheia să nască în Creta. Cele două zeițe sunt ipostazele Mamei-Pământ; într-adevăr, etimologia cuvântului Rheia este „cea întinsă", i.e. Pământul.
Când a fost silit de Zeus să-şi regurgiteze frații si surorile, Cronos a vomitat la început piatra; aceasta a fost împlântată de Zeus la Delfi, la picioarele Parnasului (Pausanias, 10, 24, 6); c f. West, p. 303, comentariu la versurile 498-500.
84. Despre Metis, prima soție, si urmările înghițirii ei de către Zeus, vezi J.P. Vernant, ..Metis et Ies mythes de souverainete", RHK, 1971, 3, pp. 29-76.
Despre Zeus Crelagenes, copilăria sa în Creta, şi legăturile sale cu zeul masculin cretan, vezi Charles Picard, Leş religions prehelleniques (Paris, 1948), pp. 115 sq.; H. Jeanmaire, Couroi et Couretes (Lille, 1939), pp. 427 sq.; Martin P. Nilsson, The Mynoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion (ediția a 2-a, Lund, 1950), pp. 55 sq. M. L. West, Hesiod's Theogony, pp. 297 sq., a arătat arhaicitatca tradiției despre copilăria în Creta (Theogonia, 477).
în legătură cu „frânghia de aur" cu care Zeus putea să tragă toate lucrurile spre sine, vezi Pierre Leveque, Aurea Catena Homeri (Paris, 1959) M. Eliade, Mephistopheles et l'androgyne (Paris, 1962), pp. 225 sq.
Să adăugăm câteva indicații privind divinitățile primordiale care au supraviețuit triumfului olympienilor. Noaptea a zămislit singură un număr de ființe scmidivjne destul de şterse, mai degrabă nişte abstracțiuni personificate: Moartea, Somnul, Sarcasmul, înfrângerea, Bătrânețea etc. (Hesiod, Theogonia, 211 sq.). Dar textele orfice o prezintă ca Mamă şi suverană universală

(cf. O. Kern, Orph.fragm., n. 24, 28, 28 a, 65 etc.).
Despre structura mitico-religioasă a lui Nyx şi semnificația progeniturii sale, vezi Dario Sabbatucci,Saggio sul misticismo greco (Roma, 1965), pp. 95 sq.
Pontos (Marea sterilă) a avut, din împreunarea sa cu Gaia, mama lui, o descendență destul de bogată; cf. L. Sechan şi P. Leveque, Leş grandes divinites de la Grece (Paris, 1966), p. 49 (şi notele bibliografice, p. 64),
Pentru că participase la războiul împotriva Titanilor, Zeus a proclamat-o pe Styx „marele jurământ al zeilor" (Theogonia, 399 sq.). Vezi, de asemenea, Sechan şi Leveque, Leş grandes divinites de la Grece, p. 64, n. 68.
Cât despre Hekate, ea este o /cită primordială prin excelență. Zeus nu s-a atins de drepturile si de privilegiile ci de Titană (Theoponia. 423 sq.). Hekate va deveni mai târziu o zeiță pricepută la vrăjitorii; cf. Diodor, Bibliotheke, 4, 45.
Okeanos, primul Titan, „care, fără să doarmă vreodată, se rostogoleşte fără încetare în jurul pământului" (Eschil,Prometeu înlănțuit, 138 sq.), s-a căsătorit cu sora sa, Thetis. Dar există urme ale unei cosmogonii arhaice, ignorată de Hesiod şi Homer, potrivit căreia Okeanos şi Thetis încarnau principiile masculin şi feminin ale Apelor primordiale; în fapt, ei reprezentau perechea originară din care au ieşit zeii şi întreaga realitate; vezi Sechan şi Leveque, op, cit., pp. 50, 51, 65; Sabbatucci, op. cit., pp. 110-116; şi, mai ales, importantul articol al lui J.P. Vernant, „Thetis et le poeme cosmogonique d'Alcman" (Hommage ă Mărie Delcourt, Latomus, voi. 114, 1970, pp. 38-69), cu o bogată bibliografie (cf. p. 38, n. 2, 39, n. 8 etc.).
85. Sursele literare cu privire la Cronos sunt adunate de L.R. Farnell, Cults, V, cap. 3. Unii savanți (Kern, Pohlenz) au văzut în Cronos şi Titani divinități ale populației autohtone, învinsă de năvălitorii ariofoni. Altfel spus, conflictul dintre olympicni si Titani ar reflecta anumite evenimente istorice. Dar paralelele orientale par sa infirme această ipoteză.
Despre mitul hesiodic al celor cinci vârste, vezi sursele editate şi comentate de Arthur O. Lovejov şi George Boas, Primitivism and related Ideas in Antiquity (Baltirnore, 1935), pp. 25 sq. Versiunile paralele iraniene (în mod special Bundahishn) sunt traduse şi discutate de N. Soderblom, ERE, voi. I, pp. 205-219. Ugo Bianchi apropie seminția de aur din Elyseu de tradiția iraniană a primului rege Yima, care ajunge suveran peste Vara, o țară subterană miraculos iluminată; cf. „Razza aurea, mito delle cinque razze ed Elisio" (SMSR, 34, 1963, pp. 143-210), în special pp. 187-189. Respingând opinia generală a savanților (de exemplu, cea avansată de H.C. Baldry, „Who invented the Golden Age?" Clasxical Quartciiy, N.S. 2, 1952, pp. 83-92), J. Gwyn Griffiths, „Archaeology and Hesiod's five Ages" (Journal of the History of Ideas, 17, 1956, pp. 109-119), consideră că mitul se referă la descoperirea şi folosirea treptată a metalelor; cf. răspunsul lui Baldry, Journal of the History of Ideas, 17, 1956, pp. 553-554. Printre cele mai bune expuneri în această problemă, vezi J. Kerschensteiner, Pluton und der Orient (Stuttgart, 1945), pp. 161 sq. („Der Metallmythos"); J.P. Vernant, „Le mythe hesiodique des races. Essai d'analyse structurale", RHR, 1960, pp. 21-54 (reprodus în volumul Mythe et pense'e chez Ies Grecs, Paris, 1965, pp. 13-41); id., „Le mythe hesiodique des races. Sur un essai de mise au point", Revue de philologie, 1966, pp. 247-276 (reprodus în Mythe et pensee, pp. 42-79).
Despre Prometeu, vezi E. Vandvick, The Prometheus of Hesiod and Aeschylus (Oslo, 1943);

Louis Sechan, Le mythe de Promethee (Paris, 1951); Karl Kerenyi, Prometheus: Archetypal Image of Huinan existence (New York, 1963; ediția germană este din 1946).
86. Despre sacrificiile greceşti vezi: R. K. Yerkes, Sacrifice in Greek and Roman Religions and early Judaism (New York, 1952), în special pp. 88 sq.; şi îndeosebi Karl Meuli, „Griechische Opferbrauche" (Phyllobolia, Festschrift Peter von der MMI, Basel, 1946, pp. 185-288) şi Walter Burkert, Homo necans (Berlin, 1972), pp. 8-97, şi passim. (p. 9, n. 2, bibliografie).
Aşa cum scrie K. Meuli, „sacrificiul olympian este o doborâre rituală" (op. cit., p. 223). Se aduce un vas plin cu apă şi un coş cu orz. Participanții îşi spală mâinile şi stropesc victima. Apoi răstoarnă orzul, ca şi cum s-ar pregăti de un prânz vegetarian — dar la fundul coşului se află cuțitul. Urmează anumite gesturi rituale: un moment de tăcere, o rugăciune, apoi preotul sacrificator taie puțin păr de pe fruntea victimei, pe care îl azvârle în foc — şi când loveşte, toate femeile

țipă. Sângele este strâns într-un vas şi vărsat pe altar. Apoi, femururile sunt arse cu grăsime şi mici bucăți de came. Măruntaiele sunt fripte pe altar şi mâncate pe loc (cf. K. Meuli, op. cit., pp. 265 sq.; W. Burkert, op. cit., pp. K) sq.).
Sărbătoarea Bouphoniilor (literal, „uciderea boului"), celebrată la Atena, ne permite să descoperim o interpretare de tip arhaic a sacrificiului sângeros. „Profitând de neatenția stăpânului său, un bou dejug se apropie de altarul lui Zeus Polieus şi începe să mănânce ofrandele depuse pe altar, cerealele şi prăjiturile rezervate zeului cetății, în fața acestui sacrilegiu, preotul lui Zeus, plin de mânie, apucă o secure, loveşte animalul şi îl omoară, înspăimântat de fapta sa, «ucigaşul boului» fuge, abandonând arma crimei. A doua parte a ritualului comportă doi timpi, în prima parte, cauza este judecată în Prytaneu, în fața tribunalului însărcinat cu judecarea crimelor sângeroase: vina securii este admisă, şi ea este scoasă în afara teriloriului atic. într-a doua, întreaga cetate consumă în mod ritualic carnea victimei, în timp ce pielea boului umplută cu paie este ridicată în picioare şi înhămată la un plug într-un fel de simulacru de arat" (Marcel Detienne, l^ex Jardins d'Adonis, Paris, 1972, p. 106; cf. bibliografia, p. 105, n. 2; de adăugat W. Burkert, Homo necans, pp. 154-161. Articolul lui U. Pestalozza, „Le origini delle Buphonia ateniensi", 1956, a fost reprodus în Nuovi saggi di religione mediterranea, Firenze, 1964, pp. 203-223.
„Comedia inocenței" (Unschuldskomodie, Meuli, pp. 224 sq.) se regăseşte în riturile de vânătoare ale popoarelor siberiene (cf., inter alia, Eveline Lot-Falck, Leş rites de chasse, Paris, 1953, pp. 170 sq.). M. Detienne interpretează în mod pertinent caracterul sacrileg al sacrificiului sângeros, aşa cum era considerat de greci: „A oferi zeilor o victimă animală înseamnă a vărsa sânge, înseamnă a comite un adevărat omor. Sacrificiul animal este în ochii cetății un act impur dar inevitabil şi necesar, căci a ucide un bou este esențial pentru întemeierea relațiilor cetății cu puterile divine" (op. cit., pp. 106-107).
Ca atâtea alte popoare ale protoistoriei, grecii practicau şi sacrificiul uman, din rațiuni diferite, înlocuirea omului printr-un animal (e.g. Ifigenia; Isaac) îşi regăseşte o paralelă în sacrificiile umane identificate ritualic cu victimele animale. Athamas îşi ucide fiul Learchos „ca pe un cerb" (Apollodor, Bibi., 3,4,3); după Lucian (De dea Syr, 58), la Bambyke, se sacrificau copiii,

strigându-se „ei sunt viței".

Eventualele legături dintre sacrificiul țapilor şi originea tragediei au fost reexaminate de W. Burkert, „Greek Tragedy and Sacrificial Ritual" (Greek, Roman and Byzantine Studies, 7, 1966, pp. 87-121).

Există unele diferențe între sacrificiile închinate olympienilor si cele destinate divinităților chtoniene şi Eroilor; cf. § 95.

Cu privire la Promeleu şi Deucalion, vezi J. Rudhardt, „Leş mythes grecs relatifs â l'instauration du sacrifice: Ies roles correlatifs de Promethee et de son fils Deucalion", Museum Helveticum, 27, 1970, pp. 1-15.

Despre Prometheida lui Eschil, vezi Louis Sechan, Le mythe de Promethee, pp. 4 sq.; H. Lloyd-Jones, The Justice of Zeus, pp. 95 sq.

Despre mitul grec al naşterii oamenilor dintr-un frasin, cf. G. Bonfante, „Microcosmo e macrocosmo nel mito indoeuropeo" (Die Sprache, 5, 1959, pp. 1-9).

87. Despre moira şi aisa, vezi: W.C.Greene,A/o/ra: Fale, Good and Evil in Greek thought (Cambridge,Mass., 1944); Ugo Bianchi, Dios Aisa. Destina, uomini e divinitâ nell'epos, nelle teogonie e nel culta dd Greci (Roma, 1953); B .C. Dietrich, Death, F ațe and the Gods (Londra, 1967).

Despre simbolismul torsului, cf. M. Eliade, Trăite d'histoire des religions, § 58; despre echivalența între „a toarce" soarta cuiva şi a-1 „lega", cf. id., Images et symboles, cap. III („Leş «Dieu lieur» et le syrnbolisme des noeuds").

Istoria ideii de dreptate, dike, a fost strălucit prezentată de Hugh Lloyd-Jones, The Justice of Zeus (Berkeley, 1917). De la Martin P. Nilsson încoace s-au făcut de multe ori apropieri între structurile panteonului homeric şi regalitatea feudală miceniană. „Dreptatea" (dike) poate fi comparată cu voința zeilor. Ca şi regii micenieni, zeii pot fi capricioşi şi cruzi, fără să fie totuşi josnici. Singura crimă de neiertat este neloialitatea față de rege sau trădarea. La Homer dike pare să însemne şi „comportamentul specific" al unei clase sociale, ca şi „dreptul" pe care îl au indivizii aparținând acestei clase. Structura, istoria şi criza suveranității miceniene sunt adecvat discutate de J.P. Vernant, I^es origines de la pensee grecque (Paris, 1962), pp. 13-39.

Despre themis şi themistes, vezi Lloyd-Jones, pp. 6 sq., 167-168 (bibliografia).

în legătură cu istoria ideii de hybris, din Antichitate până în vremurile moderne, vezi lucrarea foarte personală a lui Robert Payne, Hubris. A Study of Pride (Londra, 1951; ediție nouă, revăzută, New York, 1960).

88. In legătura cu etimologia numelui lui Poseidon (Posis Das), vezi U. von Willamowitz, Glaube, I, pp. 212 sq. (încă P. Kretschmer în Glotta, I, 1909, pp. 27 sq.; cf., de asemenea, A.B. Cook, Zeus, II, pp. 583 sq.)

Vezi şi W.K.G. Guthrie, The Greeks andtheir Gods, pp. 94—99; Louis Sechan si Pierre Leveque.o/p. cit., pp. 99-116. F. Schachermeyr se străduieşte să reconstituie istoria lui Poseidon: când spre ~ 1900, indo-europenii au sosit în Grecia, aducând cu ei calul, au găsit o Mamă Pământ, zeiță suverană însoțită cu un paredru masculin; cuceritorii 1-au identificat pe acest soț cu zeul-cal al lor, stăpânul apelor, al fertilității şi al lumii infernale. Poseidon — „soțul lui Da", Mama Pământ — ar fi un rezultat al acestei coalescențe; vezi Poseidon unddie Enstehung des

griechischen Gotterglaubens (Berna, 1950). Cf., de asemenea, Leonard Palmer, Mycenaeans and Minoans (Londra, 1961), pp. 127 sq.; C. Scott Littleton, „Poseidon as a reflex of the Indo-Europeaan «Sources and Waters» God", JIES, I, 1973, pp. 423-440.
Ileana Chirassi a scos în evidenţă deosebirile dintre Poseidon micenian şi zeul olympian (de exemplu, prezența la Pylos a unei zeițe, Posideia, care reflectă probabil concepția arhaică a divinităților primordiale androgine, de tip En-ki si Nin-ki, El şi Elat etc.; pp. 956 sq.); cf. „Poseidaon-Enesidaon nel pantheon miceneo", Atti e Memorie del l Congresso Internazionale di Micenologia (Roma, 1968), pp. 945-991.
675
Tabloul problemelor
Despre semnificațiile chtonienc ale calului, vezi J.M. Blasquez, „El caballo en las creencias griegas y en fâs de otros pueblos circummediterraneos", Revue Helge de philologie et d'histoire, 45, 1967, pp. 48-80.
Despre Hefaistos, vezi: L. R. Farnell, Cults, V, 374 sq.; M. Nilsson, Geschichte, I, pp. 526 sq.; L. Mal ten, „Hephaistos", Jahrbiicher des deutschen arcliaeologischen Institut*, 27,1912, pp. 232 sq.; F. Brommer, „Die Ru'ckfuhrung des Hephaistos", ibid., 52, 1937, pp. 198 sq.; Mărie Deleourt, Hephaistos ou la legende du magicien (Paris, 1957). O tradiție târzie caută să împace cele două mituri ale naşterii lui Hefaistos: „Hera rămâne însărcinată cu Zeus, dar înainte de căsătoria lor. Când se naşte Hefaistos, ea declară, spre a salva aparenţele, că J-a zămislit fără soţ" (Delcourt, op. cit., p. 33). Episodul cu tronul de aur trimis de Hefaistos Herei nu se găseşte la Homer, dar el devine repede popular. Platou îl menționează, dezaprobator, printre legendele iresponsabile care circulă pe seama zeilor (Republica, II, 378). Vezi M. Delcourt, op. cit,, pp. 78-79, 86-96, care reproduce si analizează versiunile transmise de Libanius şi Hygin.
Despre mutilările rituale ale magicienilor, vezi M. Delcourt, op. cit., pp. 110 sq.
în legătură cu „stăpânii focului" şi fierarii divini, vezi M. Eliade, Forgerons et alchimistes, pp. 80 sq.
Despre raporturile lui Hefaistos cu alte figuri divine înrudite, vezi M. Delcourt, op. cit., pp. 154 sq.
89. Despre Apollon se va consulta mai ales L. Farnell, Cults of the GreekStătea, IV, pp. 98 sq.; H. J. Rose, A Handbook ofGreekMythology, pp. 135 sq.; A.B. Cook, Zeus, II, pp. 453-459 (pentru critica teoriilor şi disputelor); M.P. Nilsson, Geschichte, I, 529 sq.; W.K.G. Guthrie, The Greeks and their Gods, pp. 73 sq., 183 sq. Cf., de asemenea, K. Kcrenyi, Apollon (Viena, 1937; ediția a 2-a, 1953).
Despre substituirea lui Apollon divinităților preelenice, cf. L. Farnell, op. cit., IV, 125 sq., 26 sq. Legenda lui Hyakinthos — însăşi etimologia numelui dovedeşte faptul că ne aflăm în prezenţa unui vechi zeu mediteranean — este menționată pentru prima dată de Euripide, Helena, 1470 sq. (cf. Apollodor, Bibi., III, 10, 3; H. J. Rose, op. cit., pp. 142, 160-161). Semnificațiile mitico-religioase ale metamorfozei lui Hyakinthos în floare sunt analizate de Ileana Chirassi, Elementi di culture precereali nei miti e riti greci (Roma, 1968), pp. 159 sq. Festivalul Hyakintiilor din Laconia era consacrat atât lui Apollon cât si victimei sale involuntare. La Ptoion, la Ismenion, ca şi la Delfi, Apollon este asociat cu Atena; la Delion, laTegyraîn Beoția de Nord, el apare

împreună cu Latonaşi Artemis; cf. M. Delcourt, L'oracie de Delphes (1955), pp. 216 sq. Altfel spus, ca zeu delfic, Apollon este o creaţie a religiozităţii greceşti.
Cele două ipoteze privind originea lui Apollon — cea septentrională şi cea anatolică — suut discuite de W. Guthrie, op. cit., pp. 75 sq.
In legătură cu legenda hyperboreenilor, cf. A.B. Cook, Zeus, II, pp. 459-501 (el identifică drumul cu Calea Laplelui). Herodot vorbestâ, de asemenea, despre cele două „Fecioare hyperboreene" care cândva au adus în persoană ofrande la Delos, şi nu s-au mai întors. Istoricul a descris atât de corect mormintele lor încât ele au fost descoperite de săpături făcute de francezi la locul indicat. Dar mormintele nu au nimic „hyperborean": ele sunt sepulturi cicladice din epoca de bronz. E vorba, deci, de un cult arhaic căruia i s-a uitat semnificaţia, şi caracterul sacru al mormintelor a fost asociat unor eroi imaginari. Cf. C.T. Seltman, citat de W. Guthrie, p. 77. Vezi şi Charles Picard, Leş religions prehelleniques, p. 271, pentru alte exemple de cult al eroilor legate de mormintele miceniene din Grecia istorică.
Mărie Delcourt, op. cit., p. 163, presupune că acele hieia pe care Fecioarele le aduceau la Delos într-un snop de grâu erau imagini de falus reprezentat ca o armă străpungătoare.
90. în Eumenidele, Eschil explică sensul religios al achitării lui Oreste de crima malricidului. Oreste îşi recunoaşte crima şi se îndreaptă către Areopag pentru a fi judecat. El este apărat de Apollon şi achitat de Atena; în plus, Eryniile (ca simboluri ale unor forţe telurice şi materne, nu puteau lasă nerăzbunată cea mai oribilă crimă posibilă, matricidul) sunt „convertite" de Atena: ele devin Binefăcătoarele şi primesc atribuţia de a hrăni şi susţine viaţa. Cât despre crimă, ea este spălată prin sacrificiul unui purcel (Eumenidele, 281 sq.). Deşi Apollon este cel care îl cere, este vorba de un sacrificiu specific puterilor chtoniene şi infernale. Ceea ce demonstrează că în ciuda structurii sale olympiene, zeul de la Delii ţine seama de realităţi religioase complementare şi chiar antagonice.
Despre Delfi şi tradiţiile oraculare delfice, vezi P. Amandry, La mantique apollonienne ă Delphes (Paris, 1950); J. Defradas, Leş themes de la propagande delphique (l 954); Mărie Delcourt, L'oracie de Delphes (1955). Textele oraculare au fost editate de H. Parke şi D. Wormell, The Delphic Oracle (2 voi., Oxford, 1956). Vezi şi K. Latte, „The Corning of the Pythia", Harvard Theol. Review, 33, 1940, pp. 9 sq.
în legătură cu Dionysos la Delfi, vezi H. Jeanmaire, Dionysos (Paris, 1951), pp. 187-198,492-493 (bibliografie critică).
91. Despre „şamanismul" grecesc, vezi cărţile mele: Le Chamanisme (ediţia a 2-a), pp. 305 sq.; De Zalmoxis ă Gengis-Khan (Paris, 1970), pp. 42 sq. (cu bibliografie). E.R. Doods, The Greeks and the Irrational (Bcrkeley, 1951), pp. 141 sq., explică răspândirea tehnicilor şi mitologiilor şamanice, prin contactul coloniilor greceşti din Helespont şi Marea Neagră cu populaţiile iraniene (i.e. sciţii). Dar Karl Meuli, care a scos primul în evidenţă structura şamanică a anumitor obiceiuri scitice si a arătat răsfrângerile lor în tradiţiile greceşti, a identificat, în plus, elemente şamanice în poezia epică greacă; cf. „Scythica" (Hermes, 70, 1935,pp. 121-176), pp. 164sq. WalterBurkert consideră gt>es-u\ drept autentic şaman la greci, pentru că el este în relaţie cu cultul morţilor (cf. „Goes. Zum griechischen «Schamanismus»", Rhein. Museum f. Phil. N.S., voi. 105, 1962, pp. 35-55).

Despre anumite trăsături şamanice în mitul lui Orfeu şi în legendele lui Aristeas şi a altor personaje fabuloase, vezi partea a Il-a a lucrării de faţă.
Tabloul problemelor
676
92. Despre Hermes, vezi: L. Farnell, Cults, V, pp. l sq.; M. Nilsson, Geschichte, I, pp. 501 sq.; S. Eitrem, Hermes unddie Toten (Christiania, 1909); P. Raingeard, Hermespsychagogue (Paris, 1935); K. Kerenyi, Hermes der Seelenjuhrer (Zurich, 1944); N.O. Brown, Hermes the 77;<y/ (Madison, 1947); Walter Otto, The Homeric Gods. pp. 104-124; Jeanine J. Orgogo/o, „L'Hermcs des Acheens", RHR, 136, 1949, pp. 10-30, 139-179.
Despre moly, iarba lui Hermes, vezi Hugo Rahner, Greek Myths and Christian Myslery (New York şi Londra, 1963), pp. 181 sq. Vezi, de asemenea, bibliografiile asupra hermetismului în partea a Il-a.
Dintre-un anume punct de vedere, Ares, zeul războiului, constiluie o enigmă. Homer nu ascunde faptul că Ares era detestat de zei: „Tu îmi eşti cel mai odios dintre toţi nemuritorii din Olymp! Dacă te-ar fi născut alt zeu, distrugător cum eşti, de mult ai fi sălăşluit înlr-un loc mai jos decât acela al fiilor lui Ouranos!" îi strigă Hera, mama sa (Iliada, 5, 889 sq.). Grecii nu 1-au celebrat nici în cult, nici în plastică, nici în literatură, în ciuda faptului că „au practicat războiul tot atât sau poate mai mult decât oricare alt popor al Antichităţii" (Sechan şi Leveque, Leş grandes divinites de la Grece, p. 248). Comparat cu omologul său italic, Marte, sau cu alţi zei indo-europeni ai ră/boiului, Ares pare o divinitate minoră.
După Homer, Ares a venit din Tracia (Iliada, 13,301). Când este eliberat din plasa în care Hefaistos 1-a prins împreună cu Afrodita, Ares se îndreaptă în Tracia (Odiseea, 8, 361). Pe de altă parte, Hcrodot (5,7) afirmă că Tracii nu adorau decât trei zei: Ares, Dionysos şi Artemis. Să fie din cauza originii sale tracice faptul că acest zeu sălbatic — ,.nebun care nu cunoaşte legea" (Iliada, 5, 757) — n-a reuşit niciodată să se integreze în religiozitatea greacă?
93. După W.H. Roscher, Hera trebuia să fie la origine o zeiţă a lunii (Lexikon, I, II11886-18901, pp. 2087 sq.; cf. critica acestei ipoteze în L. Farnell, Cults, I, pp. 180 sq). Pentru H. Rose, Hera era mai ales zeiţa femeilor şi a fecundităţii acestora (dar nu a fertilităţii vegetale); cf. Handbook, p. 103. Ideea susţinută de Welcker (Die griechische Giiiterlelne, I-III, 1857-1863) că ea era o Terra-Mater, respinsă de Farnell şi Rose, a fost reluată într-o formă mai convingătoare de W. Guthrie, op. cit., pp. 68 sq.
Despre legăturile Herei cu vaca, cf. L. Farnell, Cults, I, pp. 181 sq.; A. Cook, Zeus, I, pp. 444 sq.
Despre Heraegeeană.cf. Ch. Picard, Leş religionsprehelleniques, p. 243; U.Pestallozza„„Hera Pelasga" (Studi Etruschi, voi. 25, seria U, 1957, pp. 113-182), reprodus în Nuovi saggi di religione mediterranea (pp. 225-256); Louis Sechan şi Pierre Leveque, L£S grandes divinites de la Grece, pp. 184—185. Ileana Chirassi a arătat convingător continuitatea dintre „zeiţa cu crini" mediteraneană şi Hera; cf. „Riflesi di una primitiva cultura precerealicola nel mondo miccneo",Anali de l la Facoltă di Lettere e Filosofla deU'Universită di Trieste, III, 1966-1967, pp. 15-26.
Doar câteva cuvinte despre zeiţa Hestia. Ea este aproape lipsită de mituri, dar prezintă o anumită importanţă rituală pentru că ocroteşte căminele, domestice sau publice. Homer îi ignoră numele,

dar Hesiod o proclamă fiica cea mai mare a lui Cronos şi Rhea (Theogonia, 454). Hestia este o zeiță fecioară şi „sedentară", prin excelență: ea nu părăseşte niciodată „înaltele lăcaşuri ale zeilor nemuritori". Solidară etimologic cu zeița latină Vesta, ea întrupează sacralitatea focului, ceea ce explică probabil caracterul său abstract (cf. § 104).

Numele său a fost derivat de la o rădăcină indo-europeană, însemnând „a arde". Dar e la fel de posibil ca cultul Hestiei sa prelungească un cult preelcnic al căminului; cf. Ch. Picard, IMS religions prehelleniques, pp. 242 sq.

Privitor la Artemis se va consulta L. Farnell, Cults, II, pp. 425 sq.; M. Nilsson, Geschichte, I, pp. 481-500; K. Hoenn, Artemis, Gestultwandel einer Goltin (Zurich, 1946); şi clara expunere a lui W. Guthrie, The GreeLs and their Gods, pp. 99-106. Vezi şi Ileana Chirassi, Miti e culți arcuici di Artemis nel Peloponese e Grecia centrale (Triest, 1964).

Originea Urnea a numelui a fost propusă de M.S. Ruiperez, Emerita, XV, 1947, pp. 1-60.

Despre tipul de Artemis de la Efes, vezi Charles Picard, Ephese et Claros (Paris, 1922), pp. 474 sq.

Despre sărbătoarea Brauroniei, comportând transformarea rituală a tinerelor fete, care o urmează pe Artemis, în mici ursoaice (era vorba probabil de un dans al ursoaicei), vezi H. Jeanmaire, Couro'iet Couretes (Lille, 1939), pp. 237 sq.

începând din secolul al Vll-lea, Artemis a fost identificată cu Hecate, zeița lunară, cu zeița tracică Bendis şi cu Cybele.

94. Considerarea Atenei ca o zeiță pregreacă, protectoare a prinților minoeni sau micenicni, propusă de M.P. Nilsson (Minoan-Mycenaean Religion. ediția a 2-a, pp. 487 sq.), a fost în general acceptată. Pentru A.B. Cook, Atena era o zeiță pregreacă, anume Mama-Munte localizată în stânca Acropolei (Zeus, III, p. 749; cf. şi ibid., pp. 224 sq.)

Ca expuneri detaliate în legătură cu Atena şi cultele sale, vezi L. Farnell, Cults, I, pp. 184 sq.; Nilsson, Geschichte d. griech. Rel.. I, pp. 433 sq. în cartea lui Walter Otto, The Homeric Gods (pp. 43-60) capitolul despre Atena este printre cele mai bune. Vezi, de asemenea, M. Guarducci, „Atena oraculare", Parola di Passato, 6,1951, pp. 338-355; C. J. Henington, Aîhena Purthenox and Alhena Polias. A Study in the Religion of Periclean Athens (Manchester, 1955).

Privind episodul cu zeița Metis înghițită de Zeus (Theogonia, 886 sq.) vezi comentariul lui M.L. West, Hesiod: Theogony. Edited with Prolegomena and Commenlary (Oxford, 1966), pp. 401 sq. Marcel Detienne a îmbogățit în mod strălucit interpretarea Atenei în două articole recente; cf. „Le navire d'Athena", RHR, 178, 1970, pp. 133-177; „Athena and the Mastery of the Horse", HR, 11, 1971, pp. 161-184. Vezi si H. Jeanmaire, „La naissance d'Athena et la royuute magique de Zeus", Rev. arch., 48, 1956, pp. 12-39.

Despre Afrodita, vezi E. Simon, Die Geburt der Aphrodite, Berlin, 1959; M.P. Nilsson, Griechische Feste (1906), pp. 362-387; id., Geschichte, I, pp. 519 sq.; L.R. Farnell, Cults, II, pp. 618 sq.; R. Flaceliere, L'amour en Grece (Paris, 1960).

Referitor la originea orientală a cultului Afroditei, vezi H. Herter, în Elements orientaux dans la religion grecaue ancienne (Paris, 1960), pp. 61 sq. Elementele indo-europene ale Afroditei au fost puse în evidență, într-o manieră exagerată însă,

677

de K. Tiimpel, în Pauly-Wissowa, Real-Encyclopădie, s. v.; vezi şi M. Stubbs, „Who was Aphrodite", Orpheus (1954), pp. 170 sq.
95. Erwin Rohde a consacrat eroilor capitolul al patrulea din lucrarea sa Psyche (Tiibingen-Leipzig, l X93, ediția a 2-a, 1897; cf. trad. franceză, Psyche. Le culte de l'âme chez Ies grecx et leur croyance ă l'imtnortalite, Paris, 1928, pp. 121-164). La trei ani după aceea, în lucrarea sa Gotternamen. Versuch einer Theorie der religiosen Begrijfsbildung (Bonn, 1896), Hermann Usener a dezvoltat ideea de Sondergolter, criticând în special teoria lui H. Spencer despre prioritatea cultului strămoşilor (pp. 253 sq.); o singură aluzie polemică la Rohde (p. 248). Paul Foucart urmează în linii mari interpretarea lui Rohde; cf.Le culte des heros chez Ies Grecs, 1918 (Memoires de l'Institut Francais, 1921); tot astfel S. Eitrem, în Pauly-Wissowa, Real-Encyclopădie, VIII, l, 1912, s.v. „Heros" şi F. Pfister, Der Reliquienkult im Altertum (Giessen, 1910-1912).
„Teoria de compromis", propusă de L.R. Farnell, Greek Hero Cults and Ideas of Immortality (Oxford, 1921), a fost în general acceptată; cL, inter alia, M.P. Nilsson.TVw; Minoan-Mycenaean Religion (ediția a 2-a,Lund, 195()),pp. 585 sq.; Geschichte der Griechische Religion I (ediția a 2-a, Miinchen, 1955), p. 188.
Expuneri clare si analize utile se vor găsi în lucrările lui C. Robert, Die Griechische Heldensage, I-II (Berlin, 1921-1926), L. Rademacher, Mythos und Sage bei den Griechen (Miinchen, 1938), Mărie Deicourt, Legendes et cultes des heros en Grece (Paris, 1942), H.J. Rose, Gods andHeroes ofthe Greeks (Londra, 1957), K. Kerenyi, Greek Heroes (Londra, 1959).
O contribuție importantă, în perspectiva istoriei generale a religiilor, a adus Angelo Brelich (Gli eroi greci: Un problema storico-religioso (Roma, 1958). După ce reaminteşte interpretările anterioare, de la E. Rohde la M .P. Nillson, autorul prezintă rolul eroilor în mit si în cult (eroul şi moartea, eroul şi agonistica, maiitica, inițierile etc.), examinează raporturile cu alte ființe mitice, pentru a degaja în cele din urmă structura specifică a eroului grec.
Celor trei categorii de ființe (zei, eroi, oameni) deosebite de Pindar, Platou le adaugă o a patra, aceea a demonilor; cf. Cratylos, 397 c sq.
Despre inițierile de pubertate în Grecia arhaică, vezi H. Jeanmaire, Couroi'et Couretes (Lille, 1939); M. Eliade, Naissances mystiques.Essaisur quelquestypes d'initiation (Paris, 1959; ediție nouă, 1975),pp. 227 sq.; A. Brelich, op. cit., pp. 124 sq.; id., Paides e Parthenoi, \ (Roma, 1969).
Deosebirea dintre sacrificiile închinate olympienilor, pe de o parte, si chtonienilor si eroilor, pe de alta, diferență asupra căreia insista E. Rohde (Psyche, trad. franceză, pp. 123 sq.), a fost observată şi de Jane Harrison, K. Meuli, Ch. Picard şi W.K.G.Guthrie. Picard reamintea, în plus, deosebirea dintre gesturile rituale: mâna ridicată cu palma către cer, către olympieni, şi mâna lăsată cu palma către pământ, în invocarea puterilor pământului (cf. „Le geste de la pricre fu n erai re en Grece et en Etrurie", RHR, 1936, pp. 137 sq.).
A..D.NQck(HarvardTheological Review, 37,1944,pp. 141 sq.) şi W. Burkert (Homo necans, Berlin, 1972,pp. 16 sq. sin. 11) au remarcat, totuşi, că această deosebire nu este întotdeauna atestată; cf. şi A, Brelich, Gli eroi greci, pp. 16-18.
96.Termenul grec, folosit mai ales la plural, m mysteria, derivă probabil dintr-o rădăcină indo-

europeană MU, a cărei semnificație originară, „a închide gura", se referă la „tăcerea rituală", Cf. myo şi myeo, „a iniția în M y ster", m yes is, „inițiere" (termen folosit numai pentru inițierile în Mistere).
Despre izvoarele literare, vezi L.R. Farnell, Cults ofthe Greek States, voi. III (Oxford, 1907), pp. 307-367. în legătură cu explorarea arheologică, vezi F. Noack, Eleusis: die baugeschichtliche Entwicklung des Heiligtums (Berlin-Leipzig, 1927); K. Kuruniotis, „Das eleusinische Heiligtum von den Anfangen bis zur vorperikleische Zeit" (ARW, 33, 1935, pp. 52-78); G.E. Mylonas, The Hymn to Demeter andher Sanctuary at Eleusis (Washington Studies in Language and Literature, XIII, St.-Louis, 1942); id., Eleusis and the Eleusinian Mysteries (Princeton, 1961),pp. 23-186; E.Simon„„Neue Deutung zweier Eleusinischer Dankmaler des 4. Jh. v. Chr." (Antike Kunst, 9, 1966, pp, 72-92); H. Metzger, Leş representations dans la ce'ramique attique du IV-e siecle (Paris, 1951),pp.231-265; id., Recherches sur Pimagerie athenienne (Paris, 1965),pp. 1-53.
Cu privire la imnul homeric, vezi ediția lui N.J. Richardson, The Homeric Hymn to Demeter (Oxford, 1973); cf., de asemenea, K. Deichgräber, Eleusinische Frdmmigkeit und homerische Vorstellungswelt im Homerischen Demeterhymnus (Mainz, 1950); Francis R. Walton, „Athcns, Eleusis, and the Homeric Hymn to Demeter" (Harvard Theological Review, 45,1952, pp. 105-114); Ugo Bianchi, „Saggezza olimpica e mistica eleusina nell'inno omerico a Demeter" (SMSR, 35, 1964, pp. 161-193); Mary L. Lord, „Withdrawal and Return in the Homeric Hymn to Demeter and the Homeric Poems" (Classical Journal, 62, 1967, pp. 214-248).
Din imensa literatură consacrată Misterelor de la Eleusis, desprindem: L.R. Farnell, Cults, III, pp. 126—198; Paul Foucart, Recherces sur l'origine et la nature des Mysteres d'Eleusis (Paris, 1895); id., Leş Mysteres d'Eleusis (Paris, 1914); Martin P. Nilsson, Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion (Lund, 1927; ediția a 2-a revizuită şi adăugită, 1950), pp. 468 sq.; 658 sq.; id, „Die eleusinischen Gottheiten" (ARW, 32, 1935, pp. 79-141, reeditată în Opuscula Selecta, II, Lund, 1952, pp. 542-623); id., Greek Eolk Religion (New York, 1940, ediție nouă, 1961),pp.42-64; S. Eitrem, „Eleusis: Ies mysteres et Fagriculture" (Simbolae Osloenses, 20,1940, pp. 133-151); Victor Magnien, Leş Mysteres d'Eleusis. Leur s vrigines. Le rituel de leurs iniîiations (Paris, 1938; utilă pentru textele citate si traduse); Walter F. Otto, „Der Sinii der eleusinischen Mysterien" (Eranos-Jahrbuch, IX, 1939, pp. 83-112 = „The Meaning of the Eleusinian Mysteries", în The Mysteries. Papers from the Eranos Yearbooks, II, New York, 1955, pp. 14-31): Momolina Marconi, „Sul misterio dei Misteri Elcusini" (SMSR, 22, 1949-1950, pp. 151-154); G. Kerenyi, Eleusis: Archelypal hnage ofMother and Daughter (New York, 1967); Georges Meautis, Leş dieux de la Grece et Ies Mysteres d'Eleusis (Paris, 1959); P. Boyance, „Sur Ies
678
Mysteres d'Eleusis" (REG, 75, 1962, pp. 460-482); Walter Burkert, Homo necans (Berlin, 1972), pp. 274-327. Vezi şi studiile lui A. Korte, O. Kern, A. Dellatte, Charles Picard etc., citate mai jos.
Urmând opiniei lui Herodot (II, 49 sq., 146), Paul Foucart afirma originea egipteană a Misterelor de la Eleusis. Dar Charles Picard observă ca, „nicăieri, vreun obiect egiptean din a doua jumătate a mileniului al II-lea n-a apărut, nici măcar izolat, într-un hieron" (ci". „Sur la patrie et Ies peregrinations de Demeter", REG, 40, 1927, pp. 321 -330, în special p. 325). Axei Persson, „Der

Ursprung der eleusinischen Mysterien" (ARW, 21, 1922, pp. 287-309) şi Charles Picard (Leş religions prehelleniques, Paris, 1948, pp. 89, 111, 114 sq.) au sugerat o origine cretană a Misterelor. Totuşi săpăturile recente au infirmat ipoteza influenţelor cretane sau minoane în clădirile de la Eleusis (vezi Mylonas, Eleusis, pp. 16 sq.; cf. ibid., pp.49, 68 etc.). M.P. Nilsson a încercat să stabilească originile miceniene ale complexului mitico-ritual de la Eleusis (cf. Minoan-mycenaean Religion, pp. 558 sq.; vezi, de asemenea, Opuscula Selecta, II, pp. 585 sq.). Mylonas aminteşte că tradiţiile indică mai degrabă o origine nordică a cultului (op. cit., pp. 19 sq.) — Thessalia sau Tracia. După Pausanias (I, 38, 2-3), Eumolpus, primul hierofant şi întemeietor al familiei Eumolpizilor, era socotit a fi originar din Tracia. Totuşi numele de Eumolpus este preelenic (Nilsson, Minoan-mycen. Rel., pp. 520 sq.). în orice caz, oricare le-ar fi originea, este sigur că Misterele sunt preelenice si că continuă un cult de structură arhaică. Dintr-o altă familie, Kerykes, descindeau alţi oficianţi: Dadouchos, „purtătorul de torţă", Hierokeryx, „crainicul ceremoniilor" şi preotul care oficia la altar. Până la distrugerea oraşului Eleusis de către Alaric, în 396, hierofanţii şi ceilalţi oficianţi descindeau cu toţii din aceste două familii.

Cât priveşte „geneza" Misterelor, majoritatea savanţilor au căutat-o hitr-un scenariu mitico-rilual legat de agricultură. Pentru M.P. Nilsson, Demeter este Mama grânelor şi Kore, tânăra fată a Sământei; ele ar simboliza recolta veche şi pe cea nouă. Prin urmare, regăsirea celor două zeiţe ar reprezenta în cele din urmă adunarea laolaltă a celor două recolte (cf. Greek Folk Religion, pp. 51 sq.). Nilsson afirmă că la Eleusis „nu exista o doctrină, ci numai câteva idei simple, fundamentale, despre viaţă şi moarte — reprezentate de noua recoltă ivindu-se din cea veche" (ibid., p. 63). O explicaţie similară a fost deja avansată de F. M. Cornford, „The aparchai and the Eleusinian Mysteries" (în Essays and Studies presented to William Ridgeway, Cambridge, 1913, pp. 153-166). Am criticat altundeva, şi anume discutând Greek Folk Religion, insuficienţa unor atari pseudoexplicaţii „genetice" a fenomenelor religioase: cf. „Mythologie et Histoire des religions", Diogene, ianuarie 1955, pp. 108 sq. Raporturile Misterelor de la Eleusis cu agricultura sunt analizate, de asemenea, de R. Pettazzoni, / Misteri (Bologna, 1924), pp. 45 sq.; La religion dans la Grece antique (Paris, 1953), pp. 73 sq.

Despre miturile şi riturile rodiei în lumea mediteraneană, vezi Uberto Pestalozza, „Lside e la Melagrana" (în Religione Mediterranea, Milano, 1951, pp. 1-70); Ileana Chirassi, Elementi di culture precereali nei miri et riti greci (Roma, 1968), pp.73-90.

Despre consacrarea prin foc, vezi J.G. Frazer, Apollodorus, The Library, voi. II, pp. 311-317 (Appendix I: „Pulling children on the fire"), C.M. Etlsman, Ignis Divinis (Lund, 1949),pp. 224 sq. şi, mai ales, Mărie Delcourt, Pyrrhos et Pyrrha. Recherches sur Ies valeurs du teu dans Ies legendes helleniques (Paris, 1965), pp. 66 sq. Ceea ce a vrut să-i facă Demeter lui Demophon, Isis a încercat să-i facă copilului lui Arsinoe, Thetis şi Medeea pentru propriii ei copii. Dar, stupid împiedicată de către muritoarele înspăimântate, nici una dintre aceste încercări nu a reuşit. Cu privire ela „stăpânii focului", cf. Mircea Eliade, Le Chamanistne (ediţia a 2-a, pp. 209 sq., 342 sq., 369 sq.), id., Forgerons et alchimistes (Paris, 1956), pp. 81 sq.

Despre episodul cu Baubo, vezi Charles Picard, „L'episode de Baubo dans Ies Mysteres d'Eleusis" (RHR, 95, 1927, pp. 1-37); V. Magnien, Leş Mysteres d'Eleusis, pp. 86 sq.

După cum se relatează în ceea ce s-a numit versiunea orfică a mitului lui Demeter (cf. Malten,

„Altorpische Demetersagen", ARW, 1909, pp. 417 sq.), la Eleusis trăiau ţăranul sărac Dysaules şi soţia sa, Baubo; ei nu dispuneau decât de o colibă mizerabilă, întrucât grâul nu fusese încă revelat de către Demeter. După tradiţia atică, Triptolemos era fiul lui Dysaules (Pausanias, I, 14, 3). Un alt fiu, Euboleus, era porcar şi porcii săi au fost înghiţiţi o dată cu Pcrsephone. Imnul orfic (41, 6) povesteşte că, atunci când şi-a întrerupt postul la Eleusis, Demeter a coborât în Infern, urmând indicaţiile lui Euboleus (cf. şi K. Kereny, Eleusis, pp. 43, 171).
Amintim că anticii legaseră Eleusis de Elysium, tărâmul Fericiţilor (cf. A.B. Cook, 7.eus, II, pp. 36 sq.).
97. Sterling Dow şi Robert F. Healey, A sacred Calendar of Eleusis (Cambridge, 1965), au reconstituit calendarul ceremoniilor pe baza unei inscripţii care a fost datată cea 330 î.Hr.
Despre Micile Mistere, vezi P. Roussel, „L'initiation prealable et le symbole fileusien" (Bulletin de correspondance hellenique, 54,1930,pp. 51-74); G.E. Mylonas, op. cit., pp. 239-243. Sacrificiul porcilor era, pretutindeni în Grecia, specific cultului lui Demeter; cf., mai recent, W. Burkert, Homo necans, pp. 284 sq. Pe de altă parte, asemenea sacrificii cu ocazia ceremoniilor iniţiatice sunt amplu atestate la cultivatorii insulelor polineziene. Burkert (p. 286) aminteşte că termenul grec pentru „purcelus" (choiros) desemna popular organul sexual feminin. Simbolic, sacrificiul unui purcel reprezenta omorârea unei fete tinere.
Despre gephyrismoi, cf. E. de Martino, „Gephyrismi" (SMSR, 10, 1934, pp. 64-79).
Despre cyceon, vezi A. Dellatte, „Le Cyceon, breuvage rituel des mysteres d'Eleusis" (Huli. Classe des Lettres, Acad. Royale de Belgique, seria a 5-a, volumul 40, 1954, pp. 690-752).
Un mare număr de texte, de valoare inegală, referitoare la iniţieri sunt citate şi traduse de V. Magnien, op. cit., pp. 198 sq. (de consultat cu prudenţă). Despre ritualuri, vezi Mylonas, op. cit., pp. 243-285; Dario Sabbatucci, Saggio sul misticistno greco (Roma, 1965), pp. 127 sq. Cf., de asemenea, Charles Picard, „Le prctcndu «bapterne d'initiation» eleusien et le formulaire des mysteres des Deux-deesses" (RHR, 154,1959,pp. 129-145); Ugo Bianchi, OZTMOAI AIQN (în Ex Orbe
679
Tabloul problemelor
Religionum, I, Leiden, 1972, pp. 277-286); H. Ludin Jansen, „Die Eleusinische Weihe" (ibid., pp. 287-298). Sacrificiile şi ritualurile legate de iniţiere erau săvârşite în incinta sanctuarului, fapt ce singularizează Eleusisul, în complexul cultual grec. într-adevăr, sacrificiul olimpian nu era efectuat în temple, ci pe altare, şi aceste din urmă puteau fi ridicate oriunde, atât în case cât şi pe străzi şi în câmp.
Despre semnificaţia cosmică şi rituală a celor două vase (plemochoai), umplute cu apă şi răsturnate de iniţiat în timp ce repeta o formulă (poate celebra formulă de care vorbeşte Proclos, Ad Timaeus, 293 C), vezi Edward L. Ochsenschlager, „The cosmic significance of the plemochoe" (HR, 9 noiembrie 1970, pp. 316-337).
în ceea ce priveşte revelarea secretelor (cf., mai sus, p. 187), Antichitatea cunoştea alte câteva exemple. Un exerciţiu retoric ce ne-a fost transmis sub numele de Sopatros prezintă cazul unui tânăr care a visat să fie iniţiat: el a contemplat dromena, dar cum n-a auzit cuvintele rostite de hierofant, nu poate fi considerat un iniţiat. Dimpotrivă, Androkides a fost învinuit că a arătat

hiera neinițiaților şi a repetat cuvintele ce nu trebuiau proferate (cf. referințele în Mylonas, p. 272, nn. 194,195). Alcibiade a parodiat ceremoniile secrete şi a trebuit să se exileze; câțiva dintre complicii săi prinşi au suferit condamnarea la moarte (Xenofon, Hellenika, I, 4, 14 etc.).
98. Synesios ne-a păstrat un scurt fragment dintr-o operă de tinerețe a lui Aristotel privind inițierea în Mistere: „Aristotel este de părere că cei care sunt inițiați nu trebuie să învețe ceva, ci să încerce emoții şi să fie puşi în anumite situații grele, evident după ce ar fi devenit apți să le primească" (Dio,sd. Krabinger, voi. I.pp. 271-272 = Aristote.fr. 15 Rose; traducere de Jeanne Croissant, Aristote et Ies Mysteres, Paris, 1932, p. 137). Un text paralel, redat de Psellus şi publicat de J. Bidez (Catalogue des manuscrits alchimiques grecs, voi. VI, 1928, p. 171), a fost pe larg analizat de J. Croissant, op. cit., pp. 145 sq.
In legătură cu pasajul din Themistios, vezi G.E. Mylonas, op. cit., pp. 264 sq. Excelentă analiză a surselor târzii la L.R. Farnell, Cults, III, pp. 176sq.
Despre synthema, formula secretă aşa cum ne-a transmis-o Clement din Alexandria, vezi U. Pestalozza, Religione Mediterranea. Vechi e nuovi studi (Milano, 1951),pp. 216-234) („Ortaggi, frutti e paste nei Misteri Elcusini"); G.E. Mylonas, op. cit., pp. 294-303; W. Burkert, Homo necans, pp. 298 sq.
Identificarea obiectelor ascunse în paner şi în coş a dat loc la îndelungate controverse care mai durează încă. A. Korte considera că coşul conținea replica unei vulve (kteix)', atingând-o mystul credea că se năştea din nou ca fiu al zeiței Demeter (ARW, 1915, pp. 116 sq.). O. Kern merge şi mai departe; mystul se împreuna cu zeița atingând kteis-ul cu organul său sexual (Die griechische Mysterien der classischen Zeit, 1927, p. 10). După A. Dietrich, mystul găsea, dimpotrivă, un falus în coş; aşezându-si-1 pe piept, el era unit cu zeița şi devenea fiul ei (Eine Mythrasliturgie, 1903, p. 123; Muter Erde, ediția a 3-a, 1925, pp. 110 sq.). După Charles Picard, coşul conține un falus şi panerul un uter; mânuindu-le, mystul săvârşea împreunarea cu zeițele („L'episode de Baubo", RHR, 95, 1927, pp. 237 sq.). S. Eitrem vorbeşte despre un şarpe, o rodie şi prăjituri având formă de falus şi de uter („Eleusinia", pp. 140 sq.). Atari explicații au fost respinse de numeroşi savanți: Maas, L. Farnell, P. Roussel, L. Deubner, W. Otto, K. Kerenyi etc. (vezi, de asemeneaa, G. Mylonas, p. 296, n. 22). Dar merită să ne ostenim pentru a menționa aceste exerciții de exegeză istorico-religioasă: ele contribuie la înțelegerea acelui Zeitgeist al Occidentului din prima treime a secolului al XX-lea.
în ce priveşte informațiile despre inițierile în Mistere, aşa cum ni le-au redat Părinții Bisericii, este sigur că dezvăluirea lor avea un scop precis: acela de a ataca şi discredita păgânismul. Totuşi ei nu îndrăzneau să Ie inventeze, căci riscau să fie dezmințiți de către autorii păgâni. Dar trebuie ținut totodată cont de faptul că ei scriau în plin sincretism religios şi se refereau în specia! la Misterele elenistice, într-adevăr, aşa după cum numeroşi autori neoplatonicieni şi neopitagoricieni proclamau unitatea tuturor Misterelor, autorii creştini şi-au împrumutat perspectiva şi au considerat drept eleusinice ritualuri ținând de Mistere mult mai recente, în plus, apologeții împărtăşeau şi ei voga elenistică a explicării prin analogie, ceea ce face mărturiile lor şi mai nesigure.
Foc şi cremațiune la Eleusis. Probabil că anumiți mysti au fost incinerați pe terasa templului, între 1110-700 î.Hr. (cf. K. Kerenyi, p. 93). Pe de altă parte, se cunoaşte legenda unui brahman,

Zarmanos sau Zarmanochegos care în 20 î.Hr. când Augustus se afla iarăşi la Eleusis, a cerut să fie inițiat, şi după ce a asistat la epopteia, a intrat în foc şi a fost mistuit de flăcări (DioCassius,LIV,9,10; Strabo.XV, 1,73; cf. K. Kerenyi, p. 100). Se poate descifra în aceste cremațiuni rituale amintirea „divinizării" lui Demophon prin foc? Vezi şi Mărie Delcourt, Pyrrhos et Pyrrha (Paris, 1965), pp. 68 sq.

99. Despre cultul lui Demeter, vezi L.R. Farnell, Cults, 111, pp. 38 sq.; M.P. Nilsson, Geschichte, I, pp. 461 sq. Despre Misterele lui Demeter în restul Greciei, cf. Nilsson, Geschichte, I, pp. 478; R. Stiglitz, Die grossen Gottinnen
Arkadiens (Viena, 1967), pp. 30 sq.; G. Zuntz, Persephone (Cambridge, 1971), pp. 75 sq.

In secolul I î.Hr., Diodor din Sicilia (V, 73,3) raporta această tradiție: locuitorii Cretei afirmau că Misterele se răspândiseră pornind din insula lor, şi aduceau ca dovadă faptul că secretele comunicate la inițierile de la Eleusis, în Misterele de la Samothrace şi în cultul întemeiat de Orfeu, erau, în Creta, împărtăşite în mod liber de toți aceia care doreau să le cunoască, în măsura în care informația lui Diodor este autentică, ea se referă probabil la riturile, şi mai ales la mythologema care ilustra raporturile dintre opera agrară (dispariția seminței sub pământ urmată de apariția unei noi recolte) şi de răpirea Persephonei şi regăsirea ei cu Demeter.

Rolul lui Dionysos în Mistere este controversat, în secolul al IV-lea, Dionysos era identificat cu lacchos, personificare a țipătului scos de adepți (Herodot, VIII, 65) ori a imnului cântat (Schol, la Aristofan, Broaştele, 309) în procesiunea în drum spre Eleusis. După L. Farnell, Sofocle (Anligona, 1119-1121, 1146-1152) ne spune că lacchos ar fi Dionysos în
680
ipostaza sa eleusiniană (Cults, III, p. 149). Dar Dionysos nu pare să fi figurat printre divinitățile venerate în Mistere (Mylonas, op. cit., p. 238). Prezența sa la Eleusis este o consecință a sincretismului, mişcare care se va accentua în perioada elenistică.

100. Istoricul studiilor despre religiile iraniene a fost admirabil prezentat de J. Duchesne-Guillemin, The Western Response to Zoroaster (Oxford, 1958). Vezi şi G. Widengren, „Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte" (Numen, I, 1954, pp. 16-83, II, 1955, pp. 47-134) şi Gherardo Gnoli, „Problems and Prospect of the Studies on Persian Religion" (în Problems and Methods of the History of Religions, Edited by U. Bianchi, C. J. Bleeker, A. Bausani, Lcyden, 1972, pp. 67-101; autorul se referă mai ales la lucrările publicate după 1940). încă utile pentru bogata lor documentație, J.H. Moulton, Early Zoroastrianism (Londra, 1913); A. V. William Jackson, Zoroastrian Studies (New York, 1928), în special „The Iranian Religion" (pp. 3-215) şi, rnai ales, L.H. Gray, The Foundations of Iranian Religions (Bombay, 1929; repertoriul faptic). Noile orientări în interpretarea religiilor iraniene apar începând cu mica lucrare a lui E. Benveniste, The Persian Religion according to the chiefGreek Text s (Paris, 1929), H. Lommel, Die Religion Zarathustra's nach dem Awesta dargestellt (Tiibingen, 1930), monografia foarte personală a lui H.S. Nyberg, Die Religionen des alten Iran (Leipzig, 1938), G. Widengren, Hochgottglaube im alten Iran (Uppsala, 1938), G. Dumezil, Naissances d'archanges (Paris, 1945; vezi şi Tarpeia, Paris, 1947,pp. 33-113); J. Duchesne-Guillemin,Zoroastre (Paris, 1948); id., OrmazdetAhriman. L'aventure dualiste dans l'Antiquite (Paris, 1953). Recent au apărut patru opere de sinteză: R.C. Zaehner, The Dawn and Twilight of Zoroastrianism (Londra, 1961); vezi

critica lui Duchesne-Guillemin, IU, 7, 1964, pp. 196-207); J. Duchesne-Guillemin, La religion de Viran ancien (Paris, 1962); Marjan Mole, Culte, mythe et cosmologie dans Viran uncien (Paris, 1963); Geo Widengren, Die Religionen Irans (Stuttgart, 1965; trad. franceză, Leş religions de Viran, Paris, 1968). Volumele lui Duchesne-Guillemin şi Widengren conțin excelente bibliografii, îndrăzneață interpretare a lui M. Mole a dat Ioc la controverse, dar lucrarea e prețioasă datorită marelui număr de texte traduse pe care le conține. Indicații bibliografice suplimentare, în legătură cu diferite subiecte, pe rând, se vor găsi ceva mai departe.
în ce priveşte textele, se consideră că trei sferturi din Avesta sunt pierdute. A se vedea rezumatul fragmentelor păstrate în Duchesne-Guillemin, La religion de Viran ancien, pp. 32-40 (cf. ibid., pp. 40-50, un expozeu foarte amănunțit privind fixarea Avestei). Unica traducere completă a textului avestic este aceea a lui J. Darmsteter, Le Zend-Avesta (Paris, 3 voi., 1892-1893; reeditare 1960). Dar „ea este de nefolosit în ce priveşte imnurile găthă (Duchesne-Guillemin). între traducerile mai recente ale imnurilor găthă (după cea a lui Ch. Bartholomae, Die Găthă's des Awesta, Strasbourg, 1905, care rămâne încă indispensabilă) amintim: Duchesne-Guillemin, Zoroastre, pp. 166—296 (este traducerea menționată în textul nostru); H. Humbach, Die Gâthăs des Zarathustra, 2 voi. (Heidelberg, 1959, cu parafrază şi note); cf. şi Bernfried Schlerath, „Die Găthăs des Zarathustra" (Orientalistische Litteratur-Zeitung, LVII, 1962, col. 565-589: revistă critică a exegezelor recente, reprodusă parțial în Zarathustra, herausgegeben von B. Schlerath, Darmstadt, 1970, pp. 336-359); Wolfgang Lentz, Yasna 28. Kommentierte Uebersetzung undKomposition-Analyse (Mainz, 1955). Despre Vaste şi literatura pehlevi vezi mai departe.
W.B. Henning, Zoroaster, Politician or Witch-Doctor? (Oxford, 1951), a criticat viguros lucrarea arheologului E. Herzfeld, Zoroaster and his World (Princeton, 1947) şi cartea lui H.S. Nyberg (în prefața sa la o nouă ediție din Rel. d. alten Iran, Nyberg a răspuns criticilor lui Henning şi si-a precizat poziția).
Cronologia tradițională a vieții lui Zarathustra a fost respinsă de M. Mole (op. cit., pp. 530 sq.) şi Gherardo Gnoli (vezi mai recent „Politica religiosa e concezione della regalitâ soto i Sassanidi", în La Persia nel Medioevo, Roma, Accademia dei Lincei, 1971, pp. 1-27, în special pp. 9 sq.). O bibliografie critică a problemei se află în articolul lui O. Klima, „The Date of Zoroaster" (Ar. Or. 27, 1959, pp. 556-564).
Despre „societățile de bărbați" ariene, vezi Stig Wikander, Der arische Mănnerbund (Lund, 1938) şi G. Widengren, Rel. de Viran, pp. 39 sq. (cu bibliografie recentă). Cartea lui Widengren conține o expunere sintetică a ideilor şi credințelor prezoroastriene; cf. pp. 23-78.
101. în legătură cu transformarea unui personaj istoric în arhetip, vezi exemplele citate şi comentate în M. Eliade, Le mythe de Veternel retour (ediția a 2-a, 1968), pp. 52 sq. Elaborarea legendei lui Zarathustra a fost prezentată de Duchesne-Guillemin, La religion, pp. 337 sq.
în lucrarea sa Culte, mythe et cosmologie, Marjan Mole se străduieşte sa reconstituie imaginea lui Zarathustra în Avesta nongathică. „El este exaltat mai ales pentru faptul de a fi oferit sacrificii corecte, de a ii pronunțat anumite formule eficace, de a le fi dat oamenilor, care de acum înainte ştiu cum să ocrotească vitele, apa şi plantele: nu pentru faptul de a le fi predat o doctrină nouă. Această imagine o aminteşte, mai degrabă, pe aceea a unui Orfeu sau Zalmoxis, decât pe aceea a unui profet semitic" (Mole, „Reponse â M. Duchesne-Guillemin", Numen, 1961, p. 53). Mole

recunoaşte că nu poate să spună nimic despre istoricitatea lui Zarathustra (ibid., pp. 53 sq.; cf. Culte, mythe et cosmologie, pp. 530 sq.). în orice tradiție mazdeană, Zarathustra este prototipul preotului, în timp ce Viştaspa este prototipul inițiatului. Adăugăm totuşi că aceasta nu exclude istoricitatea personajului cunoscut sub numele de Zarathustra.
Gherardo Gnoli împărtăşeşte o poziție similară: doctrina transmisă în găthâ, ca aparținând Iui Zarathustra, cuprinde doar un aspect ai mazdeismului, anume aspectul ei ezoteric, adică tradiția sacerdotală şi inițiatică rezervată elitelor religioase. Dimpotrivă, mazdeismul practicat de către ahemenizi reprezintă cultul public, celebrat în folosul stalului şi al suveranului. Cf. G. Gnoli, „Politica religiosa", pp. 17 sq.; id., „La religione persiană" (în Storia della Religioni, ediția a 6-a, Torino, 1971, pp. 235-292), în special pp. 247 sq.
O analiză sugestivă a vocației religioase a lui Zarathustra a fost făcută de K. Rudolph, „Zarathustra-Priester und Prophet" (Numen 8, 1961, pp. 81-116).
681
Tabloul problemelor
102. H.S. Nyberg a fost cel dintâi care a insistat asupra extazului „şamanic" la Zarathustra; cf. Die Religionen des alten ham, pp. 177 sq. G. Widengren a reluat analiza elementelor samanice din zoroastrism; a se vedea Starul u. Aufgaben, pp. 90 sq.; Leş religions de l'Iran, pp. 88 sq. Vezi, de asemenea, M. Eliade, Le Chainanisme (ediția a 2-a, 1968), pp. 312-315. O excelentă analiză şi o interpretare ponderată a elementelor extatice la Zarathustra a fost dată de Alessandro Bausani, Persia religiosa (Milano, 1959), pp. 38 sq.
103. Georges Dume/il a identificat în Arnesa Spenta pe substituții sublimați ai zeilor funcționali indu-iranieni; cf. Naissances d'Archanges (Paris, 1945), cap. II-V; Tarpeia (l947), pp. 33-113; Ideologie tripartie des Indo-Europeens (Bruxelles, 1958), pp. 40 sq. Vezi, de asemenea, Duchesne-Guillemin, IM ret. de l'Iran ancien, pp. 171 sq., 193 sq.; G. Widengren, Leş religions de l'Iran, pp. 28 sq. Printre iranizanții care resping ipoteza lui G. Dumezil, cităm pe R .C. Zaehner şi G. Gnoli.
Despre Ahură Mă/dă, vezi capitolele respective în lucrările lui Duchesne-Guillemin, Widengren, Zaehner, Mole etc. F.B.J. Kuiper, „Avestan Măzdă (IIJj I, 1957, pp. 86-95) a arătat că numele înseamnă „Domnul înțelept, învățat" („cel care cunoaşte"). Vezi şi I. Gershevitch, „Zoroaster's own Contribution" (JNES, 23, 1964, pp. 12-38).
Despre creație, cf. G. Gnoli, „Osservazioni sulla dottrina mazdaica della creazione" (Annali dell'Istituîo Orientale di Napoli, N.S., 13, 1963, pp. 163-193).
Antoine Meillet a insistat asupra caracterului social al reformei zoroastriene (contrastul dintre agricultor şi nomad, opoziția dintre aristocrații războinici şi cultivatori); cf. Trois conferences sur Ies Găthâs de l'Avesta (Paris, 1925).
Despre celebra „Plângere a Inimii de Bou" (Yasna, 29), cf. memoriul lui G. Dumezil, în Bulletin de l'Academie royale de BelgU/ue (Classe des Lettres), 1965,1, pp. 23-51. Autorul respinge interpretările propuse de câțiva savanți (H./ Lomrnel, M. Mole) după care această „Plângere" ar fi solidară cu un mit cosmogonic implicând sacrificiul unui Bou Primordial (cf. pp. 33 sq.). Intr-adevăr, este vorba de „condiția, de riscurile permanente ale turmelor de bovine, în societățile încă insuficient sedenlarizate în care, împreună cu stăpânii lor păstori-agricultori, sunt expuse cruzimii

altor grupuri de oameni" (p. 36).
Despre „crima lui Yima" (hrănirea cu carne), vezi G. Dumezil, Mythe et epopee, 11 (1971), pp. 312 sq.
In ce priveşte cultul haomei, probabil că atacul lui Zarathustra (Yasna, 33: 44) vizează mai degrabă excesele orgiastice decât sacrificiul în sine. Despre haoma în Avesta gathică şi posgathică, vezi R.C. Zaehner, op. cit., pp. 85 sq., M. Mole, op. cit., pp. 229 sq.; G. Gnoli, „Licht-symbolik in Alt-Iran. Haoma-Ritus und Erloser-Mythos" (Antaios, 8,1967, pp. 528-549); id., „Problems and Prospect", pp. 74 sq., cu o bibliografie recentă; M. Boyce, „Haoma, priest of the sacrifice" (W.B. Henning Memorial Volume, Londra, 1970, pp. 62-80).
Despre sacrificiile de animale în folosul laicilor, cf. M. Boyce, ‚Atas-zohr and Ab-zohr", JRAS, 1966, pp. 100-118; G. Gnoli, „Questkmi sul!' interpretazione della dottrina gathică" (Annali dell'histiluto Orientale di Napoli, 31, 1971, pp. 341-370), pp. 350 sq.
Despre denumirea de „bouar",cf. G.C. Cameron,„Zoroaster the Herdsman" (IU, 10,1968,pp. 261-281) şi consideraţiile lui Gnoli, „Questioni sull'interpretazione", pp. 351 sq.
Despre „Podul Cinvat", cf., mai jos, §111.
104. Despre „înnoirea" (fraso-kereti) lumii, cf. Mole, Culte, mythe et cosmogonie, s.v.
Despre caracterul „filosofic" al mesajului lui Zarathustra, vezi A. Pagliaro, „L'idealismo zaralhustriano" (SMSR, 33, 1962, pp. 3-23).
în legătură cu textele care descriu ritualul focului, vezi Duchesne-Guillemin, La religion, pp 79 sq.; cf., de asemenea, Stig Wikander, Feuerpriesler in Kleinasien und Iran (Lund, 1967). Se ştiu împărţiri în două, trei sau cinci tipuri de focuri sacre. Ultima împărţire distinge focul care arde înaintea Domnului, focurile care se află în trupurile oamenilor şi animalelor, în plante şi în nori, în sfârşit, focul care este folosit la muncă. Chandogya-LJpanişad distinge şi ea trei focuri sacrificiale şi cinci focuri naturale; cf. Duchesne-Guillemin, „Heraclitus and Iran" (HR, 3, 1963, pp. 34-49), pp. 38-39.
Gherardo Gnoli si-a prezentat interpretarea proprie privind sacrificiul (yasna) în mai multe lucrări: „Lo stato di «maga»" (Annali dell Instituia Orientale di Napoli, N.S., 15, 1965, pp. 105-117); „La gnosi iranica. Per una impostazione nuova del problema" (în Le Origine dello Gnosticismo, ed. Ugo Bianchi, Leiden, 1967, pp. 281-290), în special pp. 287 sq.; „Questioni sull' interpretazione della dottrina gathică", pp. 358 sq.
Despre xvarenah, vezi Duchesne-Guillemin, „Le xvarenah " (Annali dell Istiluto Orientali di Napoli, Sezione Linguistica, 5,1963, pp. 19-31); G. Gnoli, „Lichtsymbolik in Alt-Iran", pp. 99 sq.; id., „Un particulare aspetto del simbolismo della luce nel Mazdeismo e ncl Manicheismo" (Annali... di Napoli, N.S. 12, 1962, pp, 95-128); M. Eliade, „Spirit, Light and Seed"(HR, 11, 1971, pp. 1-30), în special pp. 13-16.
105. Despre demonizarea daevilor, vezi G. Widengren, op. cit.,pp. 36 sq.,97,137 sq.; Duchesne-Guillemin, Religion, pp. 189 sq. E. Benveniste arătase că demonizareea daevilor nu era tipic zoroastriană; cf. The Persian Religion according to the chiefgreek texts (Paris, 1929), pp. 39 sq. Vezi mai recent Gnoli, „Problems and Prospects of the Studies on Persian Religion", pp. 75 sq.
Despre dualismul religios iranian, ve/i Ugo Bianchi, Zaman i Ohrmazd (Torino, 1958). După acest autor, „dualismul total" nu trebuie considerat posterior lui Zarathustra (op. cit., p. 25).

Despre relațiile dintre religia Ahemenr/.ilor şi zoroastrism, vezi istoricul controversei în Duchesne-Guillemin, The Western Response to Zoroaster, pp. 52 sq.; id., La religion de l'Iran antique, pp. 165 sq, Zoroastrismui Ahemenizilor este admis,

printre alții, de Kaj Barr, G. Gameron, llya Gershevitch. Vezi critica acestei poziții la G. Widengren, Leş religions de l'Iran, pp. 166-174. Marjan Mole elimină problema zoroastrismului Ahemeniziior, presupunând coexistența totalității stărilor de religie; vezi Culte, mythe el cosmologie, mai ales pp. 26-36. Cf. G. Gnoîi „Considerazioni sulla religione degli Achemenidi alia luce di una recente teoria" (SMSR, 1964, 35, pp. 239 sq.). în ce priveşte critica unui „calendar /oroastrian", vezi E. Bickerman, „The «zoroastrian» calendar" (Ar. Or., 35, 1967, pp. 197-207).

Cea mai bună ediție a inscripțiilor ahemenide, însoțită de o traducere, a dat R.G. Kent, Old Persian, Grammar, Texts, Lexicon (ediția a 2-a, Newhaven, 1953).

O nouă inscripție a lui Xerses I, descoperită în 1967 lângă Persepolis, a fost tradusă şi comentată de Manfred Mayrhofer, „Xerxes Kcinig der Ko'nige" (Almanach der Oesterreichischen Akademie der Wissenschaften, 119, 1969, pp. 158-170). Vezi ihid., p. 163, n. 14, o contribuție Ia bibliografia zoroastrismului Ahemeniziior. Vezi, în plus, „Une statue de Darius decouverte â Suse" (JA, 1972, pp. 235-266; studiu redactat de mai mulți autori).

în problema regalității iraniene, vezi G. Widengren, „The Sacral Kingship in Iran" (în La regalită sacra, Leiden, 1959, pp. 242-257); id., „La legende royale de l'Iran antique" (în Hommage ă Georges Dumezil, Bruxelles, 1960, pp. 225-237); id., Leş religions de l'Iran, pp. 73 sq., 117 sq., 266 sq. Influențele mesopotamiene asupra concepțiilor iraniene ale regalității, indicate de G. Widengren si de alți savanți, sunt semnalate şi de Gnoli (Ex Orbi Religionum, Studia Geo Widengren oblaîa, Leyden, 1972, II, pp. 94 sq.).

Vezi, de asemenea, J. Wolski, „Leş Achemenides et Ies Arsacides, contributions â la formation des traditions iraniennes" (Syria, 43, 1966, pp. 65-89).

Cu privire la scenariul inițiatic putând fi descifrat din saga lui Cyrus, vezi Gerhard Binder, Die Aussetzung des Konigskindes: Kyros undRomulus (Beitra'ge zur klassischen Philologie, Heft 10, Meisenheim am Glan, 1964), în special pp. 17-39, 58 sq'., 116sq.

106. Despre funcția rituală a Persepolisului — oraş sacru, construit de Darius în vederea celebrării lui Nawroz — vezi R. Ghirshman, „Â propos de Persepolis" (Anibus Asiae, 20, 1957, pp. 265-278); A.U. Pope, „Persepolis, a Ritual City" (Archaeology, K), 1957, pp. 123-130); K. Erdmann, „Persepolis: Daten und Deutungen" (Milt. d. deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin, nr. 92, 1960, pp. 21-47).

Despre relațiile dintre miturile indo-europene ale „copilului abandonat", lupta rituală împotriva dragonilor, întemeierea oraşelor şi cosmogonie, vezi Gerhard Blinder, Die Aussetzung des Konigskindes, pp, 58 sq.

Despre Nawroz, cf. M. Eliade, Le mithe de l'eternel retour, pp. 80 sq.; G. Widengren, Rel. de l'Iran, pp. 58 sq.

107. Despre problema magilor şi raporturile lor cu zoroastrismul, vezi G. Messina, Die Ursprung

der Magier und die zarathustrische Religion (Roma, 1930); G. Widengren, op. cit., pp. 134 sq., 147 sq., 156 sq., 221 sq.; R.C. Zaehner, Dawn and Twilight, pp. 160 sq., 189 sq. Conform opiniei admise de numeroşi savanţi, magii erau la început o castă sacerdotală a mezilor. După „convertirea" lor la mazdeism, ei au emigrat către marginea de Apus a Imperiului. După G. Widengren (op. cit., p. 136), tratatul Videvdăt (= Vendidad) reflectă idei, credinţe şi perspective rituale ale magilor. Acelaşi autor consideră că Zurvan (cf. voi. II) era o divinitate adorată de magi (ibid., pp. 175 sq.).
O nouă prezentare a protoistorie! sciţilor, vezi Ia S .P. Tolstov, „Leş Scythes de l'Arai et le Khorezm", Iranica AntU/ua, I, 1961, pp. 42-92.
Despre ideologia tripartită a sciţilor, vezi G. Dumezil. Mythe et epopee, I, pp. 439-575 (sinteza lucrărilor anterioare). Despre şamanismul sciţilor, cf. Karl Meuli, „Scythica" (Herrnes, 70, 1935, pp. 121-179) şi M. Eliade, Le Chamanisme (ediţia a 2-a, 1968), pp. 310 sq.
108. Spre deosebire de textele găthâ în versuri ale lui Zarathustra, Yasna-celor-sapte-capitole e scrisă în proză, în legătură cu acest text, vezi O.G. von Wesendonk, Die religionsgeschichtliche Bedeulung des Yasna haptanhaiti (Bonn, 1931); H.S. Nyberg, Die Religionen d. ulten Irans, pp. 275 sq.; R.C. Zaehner, Dawn and Twilight, pp. 62 sq.; Duchesne-Guillemin, op. cit., pp. 215 sq.
Yashtele au fost traduse de H. Lommel, Die Yăsts des Awesta (Gottingen-Leipzig, 1927), Horn Yast a fost tradusă de I.M. Unvola, Nrvosangh's sanskrit version of the Horn Yast (Yasna IX-XI) with the original Avesta and iţa Pahlavi version (Viena, 1924). în cartea sa Vayu, I (Uppsala, 1941,pp. l-95),Stig Wikanderadat o traducere germană la YasthXV, urmată de un comentariu istorico-religios.
109. Yast, X, a fost tradus şi amplu comentat de I. Gershevitch, The Avestan Hymn to Mithra (Cambridge, 1959). Cf. F.B.J. Kuiper, „Remarks on'the Avestan Hymn to Mithra", IIJ, 5, 1961, pp. 36-60; Ugo Bianchi, în SMSR, 34, 1963, pp.103-119.
Vezi şi G. Gnoli, „La stella Sirio e l'influenza dell'astrologia caldea nell'Iran antico", SMSR, 34, 1963, pp. 237 sq.
110. Despre yazata Tistrva (personificare a stelei Sirius) şi sacrificiul pe care i-I oferă Ahură Măzdă, vezi G. Gnoli, „Note sur Yasht VIII, 23-52", SMSR, 34, 1963, pp. 91-101. '
111. Sursele utilizate în §§ 111 şi 112 sunt redactate, în mare parte, în pehlevi. Ar fi inutil să insistăm asupra problemelor nerezolvate încă de cronologie. Lectorul va afla o expunere clară în cartea lui Duchesne-Guillemin, La Religion de l'Iran ancien, pp. 40 sq. O traducere aproape completă a cărţilor pehlevi a făcut E. W. West, Pahlavi Texts (Sacred Books of the East, voi. V, XVIII, XXIV, XXXVII, XLVII, Oxford, 1888-1897). Traducerea este perimată, dar există traduceri mai recente din Bundahisn, a unor părţi din Denkart şi din alte cărţi pehlevi; cf. R.C. Zaehner, Dawn and Twilight, p. 342, şi mai ales
683
Duchesne-Guillemin, IM Religion, pp. 52-63, care dă rezumatul fiecărei lucrări şi notează ediţiile şi fragmentele traduse. Vezi, de asemenea, bibliografia stabilită de Carsten Colpe, „Altiran.-Einleitung", în W.d.M., 12, Lieferung (1974), pp. 187 sq.
Credinţele privind postexistenţa au fost analizate de Nathan Soderblom, La Vie future d'apres le mazdeisme (Paris, 1901) şi J.D.C. Pavry, The Zoroastrian Doctrine of a Future Life (New York,

1926); vezi o punere la punct recentă în Widengren, Leş Religions de Viran, pp. 52 sq., 124 sq., 192 sq. Studiul lui W. Bousset, „Die Himmelsreise der Seele" (ARW,4, 1910, pp. 136-169, 229-273; retipărire, 1960), rămâne încă indispensabilă.

Hadoxt Nask a fost, după Soderblom, de mai multe ori tradusă si comentată (La vie future, pp. 82-88). Vezi, inter alia, Karl F. Geldner, Die Zoroastrische Religion (= Religionsgeschichtliches Lesehuch, I, Tiibingen, 1926), pp. 42-44; Carsten Colpc, Die religionsgeschichtliche Schule (Gottingen, 1961), pp. 126-129; G. Widengren, Iranische Geisteswelt (Baden-Baden, 1961) pp. 171-177. împotriva rezervelor lui Carsten Colpe (Die religionsgeschichtliche Schule, pp. 121 sq.), G. Widengren a arătat că e vorba de un text vechi, a cărui limbă se apropie de aceea din imnele găthă; cf. OLZ., col. 533-548; id., „Leş origines du gnosticisme et l'histoire des religions" (în Le Origini dello gnosticismo, ed. Ugo Bianchi, Leiden, 1964, pp. 28-60, pp. 49 sq.; Leş religions de l'Iran, pp. 124 sq. Vezi, de asemenea, L.H. Gray, „A suggested restoration of the Hadoxt Nask" (JAOS, 67, 1947, pp. 14-23).

Interpretarea lui dâenă a dat naştere la controverse; cf. G. Gnoli, „Questioni sub" interpretazione...", pp. 361 sq. Termenul, care a sfârşit prin a însemna „religie", derivă probabil din rădăcina dăy-, „a vedea", şi trebuie apropiată de vedicul dhin, „viziune"; cf. Humbach, Die Gäthäs des Zarathustra, I, pp. 56-58; J. Gonda, The Vision of the Vedic Poets (La Hayc, 1963), pp. 259-265. Semnificația originară se leagă de concepțiile indo-iraniene despre viziunea interioară; cf. G. Gnoli, „Questioni", p. 363. în sensul ei individual, dăenă e considerată ca o facultate atât umană, cât şi divină (personificată în paredra lui Ahură Măzdă); semnificația colectivă indică suma tuturor dăenă individuale, adică acelea ale credincioşilor împărtăşind aceleaşi doctrine şi practicând aceleaşi rituri, „o ființă colectivă" spirituală, „religia sau «Biserica mazdeană»" ca o comunitate a credincioşilor; cf. G. Gnoli, p. 365.

Despre simbolismul inițiatic al Podului Cinvat şi semnificația lui dăenă, vezi H. Corbin, Terre celeste et Corps de Resurrection (Paris, 1960), pp. 68 sq.; M. Mole, „Dăenă, le pont Cinvat et l'initiation dans le Ma/deisme" (RHR, 158, 1960, pp. 155-185).

Despre paralelele la Cinvat, vezi M. Eliade, Le Chamanisme, pp. 375 sq. (Le Pont et le „Passage difficile"); cf. Duchesne-Guillemin, Religion, pp. 333 sq., Tradițiile Evului Mediu occidental sunt examinate de Peter Dinzelbacher, Die Jenseitsbrilcke im Mittelalter (Diss. Univ. Wien, nr. 104, Viena, 1973).

112. Mitul despre vara lui Yirna şi despre iarna pustiitoare a fost studiat de N. Soderblom, La vie future, pp. 169-182; A. Christensen, Leş types du premier Homme et du premier Roi dans l 'histoire legendaire des Iraniens, I-II (Leiden—Uppsala, 1917-1934), II, pp. 16 sq., şi passim. Vezi, de asemenea, G. Dumezil, Mythe et epopee, II, 246 sq., 282 sq.

Pentru o studiere comparativă a „sfârşitului lumii", vezi A. Olrik, Ragnarok (trad. germană de W. Ranisch, 1922).

Despre fravaxi, vezi N. Soderblom, Leş Fravashis. Etude sur Ies traces dans le mazdeisme d'une anciene conception sur la survivance des morts (Paris, 1899, extras din RHR, voi. XXXIX). Termenul nu este atestat în textele găthă (care vorbesc, dimpotrivă, de dăenă). Fravasi revin pe pământ în ultimele zile ale anului; cf. Yast, 13; 49; al Blrunî, Chronology of Ancient Nations (Londra, 1879, traducere de H. Sachau), p. 210; G. Widengren, Religions, p. 38. Credința este

arhaică şi universal răspândită; cf. M. Eliade, Le mythe de l'eternel retour, pp. 80 sq.
în ceea ce priveşte aspectul războinic alfravasilor, G. Dumezil a pus în lumină anumite analogii cu măruții; cf. „Vişnu et Ies Māruț â travers la reforme zoroastrienne" (JA, 242, 1953, pp. 1-25), pp. 21 sq.
D'dTfravasi sunt totodată „dublul" celest al oamenilor din trecut, din prezent şi din viitor (Yasna, 24: 5); după unele surse (cf. Yast, 13: 82-84), si Amcsa Spenta aufravasi lor. într-un pasaj din Videvdat (XIX, 46-48), Zarathustra învață să evoce fravasa lui Ahură Măzdâ. E vorba de o concepție îndrăzneață şi enigmatică; dar, aşa cum remarcă A. Bausani (La Persia religiosa, p. 68), ideea nu a fost aprofundată.
113. Despre regalitatea israelită, vezi J. Pederson, Israel: its Life and Culture, I-IV (Londra-Copenhaga, 1926,1940), I-II, pp. 41 sq.; G. von Rad, Old Testament Theology, I (New York, 1926), pp. 306 sq.; G. Fohrer, History of Izraelite Religion (Nashville, 1972), pp. 122 sq. (cu o bogată bibliografie, pp. 122-23,139-140); H. Ringgren, La religion d'Israel, pp. 235 sq. (prezentare critică a „Şcolii de la Uppsala"); J. de Fraine, L'aspect religieux de le royaute israelite (Roma, 1954); Geo Widengren, Sakrales Konig turn imAlten Testament u. imJudentum(Statlgart, 1955); id., „Kingand Covenant", JSS, 2,1957, pp. 1-32; M. Noth, „Gott, Konig u. Volk im Alten Testament" (= Gesammelte Studien, 1957, pp. 188-229); G. von Rad, „Das judaische Konigsritual" (în Gesammelte Schriften, 1958, pp. 205-213); R. de Vaux, „Le roi d'Israel, vassal de Yahve" (în Melanges E. Tisserant, I, 1964, pp. 119-133); A.R. Johnson, Sacral Kingship in Ancient Israel (ediția a 2-a, 1967). Pentru o studiere comparativă vezi Sidney Smith„„The Practice of Kingship in Early Semitic Kingdoms", în Mith, Ritual and Kingship, ed., S.H. Hooke (Oxford, 1958), pp. 22-73; şi mai ales K.H. Bernhadt, Das Problem der altorientalischen Konigsideologie im Alten Testament (Leiden, 1961), şi I. Seibert, Hirt-Herde-Konig (Berlin, 1969).
Despre David şi Solomon, vezi G. Fohrer, op. cit., pp. 125 sq.; R.A. Carlson, David the Cliosen King (1965); G.W. Ahlstrom, „Solornon, the Chosen One", HR, 8, 1968, pp. 93-110.
Cu privire la simbolismul Templului din Ierusalim şi importanța cultului regal, vezi: M. Poulssen, Konig und Tempel im Glaubenszeugnis des Alten Testament (Stuttgart, 1967); G. W, Ahlstrom, Psalm 89. Eine Liturgie aus dem Ritual des

leidenden Konigs (Lund, 1959); Th. A. Busink, Der Tempel von Jerusalem. I: Der Tempel Salomos (Leiden, 1970). Vezi, de asemenea, J. Schreiner, Sion-Jerusalem. Jahwes Konigssitz (Miinchen, 1963); F. Stolz, Strukturen imd Figuren im Kult von Jerusalem (Berlin, 1970); E.L. Ehrlich, Die Kultsymbolik im Alten Testament u. im nachbibtischen Judentum (Stuttgart, 1959); H.J. Hermisson, Sprache u. Ritus im altisraelittischen Kult (Newkirchen-Vluyn, 1965).
114. în legătură cu „Psalmii de întronare", vezi S. Mowinckel, Psalmenstudien II: Das Thronbesteigungsfest Jaliwăs u. der Ursprung der Eschatologie (Christiania, 1922). Despre funcția cultuală a Psalmilor, vezi S. Mowinckel, The Psalm in Israel's Worship, I-II (New York-Oxford, 1962); H. Ringgren, Faith ofthe Psalmii (Philadelphia, 1963); H. Zirker, Die Kultische Vergegenwărtigung der Vergangenheit in den Psalmen (Bonn, 1964); C. Westermann, The Praise

ofGod in the Psalms (Richmond, 1965). Cf,, de asemenea, O. KeeI, Feimle und Gottesleugner. Studien zum Image des Widersacher in den Individualpsalmen (Stuttgart, 1969).
Despre Yahve ca „Dumnezeu cel Viu", vezi G. von Rad, Old Testament Theology, I, pp. 306 sq.; O. Eissfeldt, The Old Testament, pp. 102 sq.; H. Ringgren, La religion d'Israel, pp. 99 sq.; G. Fohrer, op. cit., pp. 164 sq. Cf., de asemenea, H. Ringgren, World and Wisdom: Studies in the hypostatization of divine qualities in the ancient Near East (Lund, 1947). Despre concepțiile israeliene privind ființa vie şi „suflarea de duh", vezi Daniel Lys, Ruach (Paris, 1962).
Despre ideea învierii, vezi H. Riesenfeld, The ressurrection in Ezekiel XXXVII and in the Dura-Europus Paintings (Uppsala, 1948); G. Widengren, Sakrales Konigtum, pp. 45 sq.
115. Cartea lui Iov se constituie dintr-un prolog şi un epilog în proză, şi dintr-o parte centrală în versuri, cuprinzând dialogurile dintre Iov şi prietenii săi. Există o anumită nepotrivire între părțile în versuri şi cele în proză.
Din enorma literatură despre Iov semnalăm: O. Eissfeldt, pp. 454 sq., 764 sq. (bibliografie); G. Fohrer, Studien zum Buche Hiob (1963); S. Terrien, Job (Neuchâtel, 1963); J. Pedersen, „Scepticisme israelitc", RH Ph R, 10, 1930, pp. 317-370; P. Humbert, „Le modernisme de Job", VT Suppl. 3, 1955, 150-161; H.H. Rowley, „The Book of Job and its meaning" (= F r om Moses to Qumran, 1963, pp. 141-183.
116. Despre Ilie, vezi G. von Rad, Old Testament Theology, II, pp. 14-31; G. Fohrer, History of Israelite Religion, pp. 230 sq. (n. 15, bibliografie); L. Bronner, The stories ofElijah and Elisha aspolemics against Baal Worship (1968) şi cele două volume de Etiides Carmelitaines; Elie le Prophete. I: Selon Ies Ecritures et Ies traditions chretietmes; II: Au Cârmei, dans le Judaîsme et l'Islam (Paris, 1956). Cf., mai ales, P. Marie-Joseph Stiassny, „Le Prophetc Elie dans le Judai'sme", II, pp. 199-255.
Despre profeții cultuali, vezi: A. Haldar, Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites (Uppsala, 1945); H. H. Rowley, Worship in Ancient Israel, pp. 144-175; J.Jeremi^s,Kultprophetie u. Gerichtswerkundigung in der spate re n Klinigzeit Israels (Newkirchen-Vluyn,1970).
Despre raporturile dintre regi şi profeții cultuali, vezi J. Pederson, israel, I-II, pp. 124 sq.; F.M. Cross, Canaanite Myth and Hebrew Epic, pp. 217 sq., 237 sq.
Literatura recentă consacrată profetismului vechi-testamentare analizată în studiile lui H.H. Rowley, „The Nature of Old Testament Prophecy in the Light of Recent Study" (Harvard Theological Review, 38, 1945, pp. 1-38) şi G. Fohrer, „Neuere Literatur zur Alttestamentlichen Prophetie" (Theologische Rundschau, 1951, pp. 277-346; 1952, pp. 192-197; 295-361); id. „Zehn Jahre Literatur zur alttestamentlichen Prophetie" (ibid., 1962, pp. 1-75; 235-297; 301-374). O expunere succintă a problemelor în G. von Rad, Theology, II, pp. 50 sq.; G. Fohrer, History of Israelite Religion. pp. 230 sq. Cf., de asemenea, S. Mowinckel, „The «Spirit» and the «Word» in the Pre-Exilic Reforming Prophets" (Journal of Biblicul Literature, 53, 1934, pp. 199-227); Andre Neher, L'essence du propheiisme (Paris, 1955), pp. 85-178 (cadrele ebraice ale profeției), 179-350 (profeția trăită); Claude Tresmontant, La doctrine morale des prophete s d'Israel (Paris, 1958).
Despre semnificația simbolică a gesturilor înfăptuite de profeți, vezi G. Fohrer, Die symbolischen

Handlungen der Propheten (ediția a 2-a, 1968).
117. Despre Amos şi Osea, vezi G. von Rad, II, pp. 129-146; H. Ringgren, IM religion d'Israel, p. 278 sq.; G. Fohrer, History of Israelite Religion, pp. 243-261; H.S. Nyberg, Studien zum Hoseabuche (Uppsala, 1935); A. Caquot, „Osee et la royaute" (RH Ph R, 41,1961, pp. 123-146); E. Jacob, „L'hcritage cananeen dans le livre du prophete Osee" (RH Ph R, 43,1963, pp.250-259).
118. Despre Isaia, vezi O. Eissfeldt, The OldTcslameni, pp. 303-346 (pp. 303-304, bibliografie); von Rad., II, pp. 147-69; Fohrer, History..., pp. 251-57. Cf., de asemenea, S.H. Blank, Prophetie Faith in Isaiah (1958). Miheea din Morehet, contemporan mai tânăr decât Isaia, a predicat probabil între 725 şi 711. Cele opt discursuri ale sale se găsesc în primele trei capitole ale cărții sale. Anumite fragmente (I: 16; 2: 4-5,10,12-14), precum si alte secțiuni, sunt adăugiri ale perioadei postexilice. Miheea nu se interesează de politica internațională, ci atacă inechitățile sociale şi depravarea morală a lui Iuda. Pedeapsa nu va întârzia. TUTU va fi devastată (5: 10,6: 16) şi „Sionul va fi arat cu plugul şi Ierusalimul va fi prefăcut într.-un morman de ruine şi muntele templului va ajunge o înălțime acoperită de pădure" (3: 12). în adăugirile postexilice se găseşte o pericopă mesianică: în Bethleem „se va naşte cel care va domni în Israel"; atunci Assur va fi învins şi regele „îşi va întinde puterea sa până la marginile țării. El însuşi va l'i pacea" (5: 1-5). Vezi G. Fohrer, History, p. 2.57, n. 20 (bibliografia referitoare Ia Miheea).
685
Tabloul problemelor
In ultima treime a secolului al Vlî-lea îşi exercită vocația trei „mici profeți": Sofonie, Avacum şi Naum. Primul merită atenție pentru vigoarea cu care anunță iminența sosirii „zilei lui Iahve": „Aproape este ziua cea mare, Ziua lui Iahve, teribilă!... Zi de mânie este ziua aceea, zi de nimicire, /i de întuneric şi de beznă, zi de nori şi negură" etc. (I: 14 sq.).
119. Despre leremia, vezi: G. von Rad, II, pp. 188-189; O. Eissfeldt, pp. 346-364,717-1H (cu o bogată bibliografie); G. Fohrer, History.... pp. 1X8-199.
120. Despre lezechiel, vezi von Rad, II, pp. 220-37; Eissfeldt, pp. 365-381 (bibliografie bogată, pp. 365-369, 758); G. Fohrer, Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel (1952); id., History..., pp. 316-321. Vezi, de asemenea, J, Steinmann, Le prophete F.zechiel el Ies debuts de l'exil (1953); T. Chary, Leş prophetes el le culte â parlir de l'exil (l955).
121. Despre „Ziua lui Iahve", vezi G. von Rad, „The Origin of the concept of the Day of Yahweh" (JSS, 4, 1959, pp. 97-108); id., OUI Testament Tlwology, II, pp. 119-125.
Despre Regele viitorului, Messia, vezi S. Mowinckel, He that cometh (New York, 1954), pp. 96 sq., 155 sq. Despre valorizarea religioasă a istoriei la Profeți, cf, M. Eliade, Le inythe de l'eternei retour (ediție nouă), pp. 122 sq.
122. Istoricul interpretărilor lui Dionysos a făcut obiectul unei teze de doctorat încă inedite: Mark McGinty, Appruaches to Dionysos: A Study of the methodological presuppositions in the various theories ofGreek religion as illustrated in the Study of Dionysos (711 p., Universitatea din Chicago, decembrie 1972). Autorul discută interpretările lui Fr. Nietzsche (Die Geburt der Tragodie, 1871),Erwin Rohde (Psyche, 1894; trad. franceză, Payot, 1928), Jane Harrison (Prolegomena, 19()1; Themis, 1912), Martin P. Nilsson (mai ales Geschichte d. griechische Religion, l,pp. 571 *q.,The Mynoan-Mycenian Religion, 1927; ediția a 2-a,

l950),WalterOtto(Diony.v0.y, 1933; am folosit traducerea engleză a lui R.B. Palmer, Bloomington and Londra, 1965), E.R. Dodds (The Greeks andthe Irrational, 1951) şi W.K.Guthrie. în franceză dispunem de o admirabilă lucrare a lui H. Jeanmaire, Dionysos: Hisloire du culte de Bacchus (Payot, 1951), cu o bogată bibliografie (pp. 483-504).

în legătură cu etimologia numelui luiSemele,cf. P.Kretschmer,A;m/<?r Anotnia (1890),pp. 17 sq. Kretschmer făcuse oapropiere între vocabula traco-frigiană Semelo, atestată în inscripţiile funerare frigiene ale epocii imperiale, şi însemnând Zeiţa Pământ, de slavul zemlia, „pământ" si Zemyna, numele lituanian al zeiţei chtoniene. Etimologia a fost acceptată de către M.P. Nilsson, Myn.-Mycenian îiH , p. 567 şi U. von Willamowitz. Der Glaube d, Hellenen. II, p. 60, dar respinsă, printre alţii, de W. Otto, Dionysos. pp. (>9 sq.

De un secol savanţii au încercat să explice „persecutarea lui Dionysos prin istoria pătrunderii cultului său în Grecia; zeul era considerat drept „străin", venit din Tracia (e.g. E. Rohde) sau din Frygia (e,g. M.P. Nilsson). După descoperirea numelui său în inscripţiile miceniene, numeroşi autori susţin originea cretană a lui Dionysos; vezi Karl Kerenyi, „Die Herkunft derDionysosreligion nach dem heutigen Stand der Forschung" (în Arbeitsgeweinschaftfur Forschung des Limdes Nordrhein Westfalen, Kciln, 1956), pp. 6 sq., id., Der Friihe Dionysos (1960); cf. observaţiile lui U. Pestalozza, „Motivi matriarcali in Elolia ed Epiro" (Rendiconti Ist. Lomh. di Science e litiere, Milano, voi. 87, 1957, pp. 583-622, studiu republicat în Nuovi saggi di religione mediterranea, Firenze, 1964, pp. 257-295), pp. 272-273, n. 3. Vezi, de asemenea, T. B.L. Webster, „Some Thoughts on the Prehistory of Greek Drama" (Bull. of the Inst. of Classical Studies, Univ. din Londra, 5, 1958, pp.43-4H); G. van Hoorn, „Dionysos et Ariadne" (Mnemosyne, 12, 1959, pp. 193-197) si, mai ales, J. Puhvel, „Eleuther and Oinoâtis",în Mycenian Studies, E.L. Bennett, Jr., ed. (Madison, 1964), pp. 161-170,

123. Sărbătorile în cinstea lui Dionysos sunt analizate de H. Jeanmaire, «p. cit., pp. 25 sq., 484 sq. (bibliografie). Vezi şi (cu privire laLeneiene) M. P. Nilsson, Griechisclie Feste (Leipzig, 1906),pp. 275 sq.; L.Deubner, Attische Feste (Berlin, 1932), pp. 125 sq. Despre Anthesterii, vezi H. Jeanmaire, pp. 48-56 şi 486 (bibliografie).

Despre funcţia religioasă a concursurilor şi a luptelor rituale, cf. M. Eliade, IM nostalgie des origines, pp. 315 sq. Despre Ierna mitico-ritualică a întoarcerii periodice a morţilor, cf. M. Eliade, Mephistopheles et l'androgyne, pp. 155 sq,; V. Lanternari, IM Grande Festa (Milano, 1959), pp. 4! l sq.

124. E.R, Dodds a analizat dintr-o perspectivă comparativă anumite trăsături specific dionysiace descrise în Bacchante (oribasia, i.e. ieşirea zisă „la munte", dansurile frenetice, menadismul, atacarea oraşelor) arătând că avem de-a face cu rituri şi obiceiuri atestate pretutindeni în Grecia, înainte şi după Euripide; cf. „Maenadism in the Bacchae", Hurvanl Theological Review, 33, 194(),pp. 155-176. H. Jeanmaire a urmărit ancheta şi dincolo de Grecia: cf. Dionysos, pp. 119 sq. (zar şi buri, în Africa de Nord, Arabia şi Abisinia), în Grecia se cunosc exemple de mania provocată de alţi zei; cf. H. Jeanmaire, op. cir, pp. 109 sq. L. Farnell a cules menţiunile despre sacrificii umane şi canibalism ritual; cf. Culta, V, pp. 167-171. Despre corybantisrn, vezi H. Jeanmaire, op. cil., pp. 123 sq. şi studiul comparativ al lui Ernesto de Martine, La Terra del rimorso (Milano, 1961), pp. 220 sq. Pentru o interpretare ritualică a episodului cu Pentheu, vezi

Clara Gallini, „II travestismo rituale di Penteo", SMSR, 34, 1967, pp. 211 sq.
Riturile de sfâşiere în bucăți (sparagmos) şi devorare de carne erudă (omophagya) caracterizează secta musulmană Aissâoua (Isâvvîa); vezi R. Eissler, „Nachleben dionysischen Mysterienritus", ARW, 1928, pp. 172-183, care, primul, a utilizat cartea lui Rene Brunei, Essai sur la confrerie religieuse des Aissâoua au Maroc (Paris, 1926); cf., de asemenea, R. Eisler, Mân into Wolf (Londra, 1951), pp. 112 sq.; H. Jeanmaire, op. cit., pp. 259 sq.
Despre supraviețuirea sacrificiului taurului în Tracia, vezi C. A. Romaios, Cultes populaires de la Thrace (Atena, 1949),pp.50sq.
125. Vom reveni asupra Misterului dionysiac în capitolul consacrat religiilor epocii elenistice (partea a Il-a). Anumite semnificații ale mitului sfâşierii copilului Dionysos-Zagreus vor fi discutate în capitolul despre orfism (partea a 11-a).
Tabloul problemelor
686
Despre jucăriile cu care Titanii I-au atras pe copilul Dionysos-Zagreus, vezi Jane Harrison, Theinis, pp. 61 sq.; R. Pella/zoni, /Misteri (Bologna, 1924), pp. 19 sq.; H. Jeanmaire, Dionysos, p. 383 (în legătură cu papirusul de la Fayum). E important să precizăm că anumite detalii ale acestui episod reflectă idei şi credințe arhaice: una din jucării, în special rombul, e folosită în riturile de pubertate ale primitivilor (cf. M. Eliade, Naissances mystiques, pp. 56 sq.; O. Zerries, Das Schwirrhoiz, Stuttgart, 1942, pp. 84 sq., 188 sq.); obiceiul de a-şi vopsi f a ții cu ipsos (Harrison, Prolegomena, p. 491 sq.; R. Petta/zoni, La religion dans la Grece antique, pp. 120 sq.) e atestat în multe societăți secrete primitive.
Waller Otto (Dionysos, pp. 191 sq.) a arătat că numeroase informații conținute în opere relativ târzii deriva din sursele cele mai vechi.
Despre „problema" atribuită lui Aristotel, vezi L. Moulinier, Orphee et l'orphisme ă l'epoque classique (Paris, 1955), pp. 51 sq.
Misterele lui Dionysos au dat loc la o îndelungaată controversă. Vom reveni la această problemă în partea a Il-a a lucrării de față. Vezi, pentru moment: P. Boyance, „L'antre dans Ies mysteres de Dionysos" (Rendiconti della Pontificia Accademia di Archeologia, 33, 1962, pp. 107-127); R. Turcan, „Du nouveau sur l'initiation dionysiaque" (Latomus, 24, 1965, pp. 101-119); P. Boyance, „Dionysiaca. Â propos d'une dtude recente sur l'initialion dionysiaque" (Revue des Etudes Anciennes, 68, 1966, pp. 33-60).
126. Din abundenta literatură despre culturile preistorice din China semnalăm: William Watson, Early Civilization in China (Londra, 1966; excelentă introducere); Li Chi, The Beginnings ofChine.se Civilization (Seattle-Londra, 1957; reeditare în 1968); Cheng Te-k'un, Archaeology in China: I. Prehistoric China (Cambridge, 1959); William Watson, Cultural Frontiera in Ancient East Asia (Edinburgh, 1971; cf. mai ales primul capitol, „Neolithic frontiers in East Asia", pp. 9-37); Cari Hentze, Funde in Alt-China. Das Welterleben in ăltesten China (Gottingen, 1967; rezumă vederile autorului prezentate în mai multe lucrări anterioare); Ping-ti Ho, The Cradle ofthe East. An Inquiry into the indigenous Origins ofTechniques and Ideas of Neolithic and Early Historic China, 5000-1000 B.C. (Hong Kong-Chicago, 1975).
Cu privire la descoperirea neoliticului chinez (cultura de la Yangshao), vezi J. G. Anderson,

Chitdren of the Yellow Earth (Londra, 1934). în lucrarea sa recentă, Ho susține originea autohtonă a agriculturii, a metalurgiei şi scrierii chineze; cf. The Cradle ofthe East, în special pp. 341 sq. La rândul său, Li Chi, după alți arheologi, a evidențiat anumite influențe occidentale (i.e. mesopotamiene) în iconografia de la Anyang (op. cit., pp. 26 sq.). în orice caz, este sigur că cultura chineză, ca toate celelalte culturi, a fost treptat îmbogățită prin idei şi tehnici de origine occidentală, nordică sau meridională. Pe de altă parte, după cum s-a repetat adesea, China este „o fereastră către Pacific". Influența simbolismului cosmologic chinez şi a expresiilor sale artistice se lasă descifrată în arta religioasă a anumitor populații din Borneo, din Sumatra şi din Noua Zeelandă, precum şi la triburile de pe coasta nord-vestică a Americii. Vezi, inter alia, Two Studie s of Art in the Pacific Area (I: Mino Badner, „The Protruding Tongue and Related Motifs in the Art Style ofthe American Norlh-western Coast, New Zealand and China"; II: Robert Heine-Geldern, „A Note on relation belween the Art Style of the Maori and of Ancient China", Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, XV, Horn—Viena, 1966); Early Chinese Art and the Pacific Basin. A photographic exhibition (New York, 1968),

Cu privire la concepțiile religioase, cf. Hermann Kcister, „Zur Religion in der chinesischen Vorgeschichte", Monumenta Serica. 14, 1949-1955, pp. 188-214; Ping-ti Ho, op. cit., pp. 279 sq.; Bernhard Karlgren, „Some fecundity Symbols in Ancient China" (Bulletin ofthe Museum ofFarEastern Antiquities, nr. 2, Stockholm, 1930,pp. 1-54); Cari Hentze, Funde in Alt-China, pp. 20 sq., 219 sq.; id., Bronzegerăt, Kultbauten, Religion im ăltesten China der Shang-Zeit (Anvers, 1951); id., Das Haus als Weltort der Seele (Stuttgart, 1961). Despre „deathpattern", cf. Hanna Rydh, „Symbolism in Mortuary Ceramics" (Bulletin..., nr. l, Stockholm, 1929, pp. 71-121).

127. Despre culturile epocii bronzului, vezi: Cheng Te-k'un, Archaeology in China: II. Shang China (Cambridge, 1960); Kwang-Chih Chang, The Archaeology of Ancient China, pp. 185-225; William Watson, Cultural frontiers in Ancient East Asia, pp. 38 sq. (în special pp. 42 sq.)

în legătură cu ideile religioase, vezi: Hcrlee G. Creel, The Birth of China: A study of the formative pericod of Chinese Civilization (New York, 1937), pp. 174-216; Chang, The Archaeology of Ancient China, pp. 251 sq.; Cheng Te-k'un, Archaeology in China, II, pp. 213 sq.; Cari Hentze, Bronzegerăt, Kultbauten, Religion im ăltesten China der Shang-Zeit; W. Eichhorn, „Zur Religion im ăltesten China", Wiener Zeitschriftfur indische Philosophie, 2,1958, pp. 33-35; F. Tiberi, „Der Ahnenkult in China", Annali del Pontifico Muxeo Missionario Etnologica, 27,1963,pp. 283-^75; Ping-ti Ho, op. cit., pp. 289 sq.; Tsung-tung Chang, Der Kult der Shang-Dynastie im Spiegel der Orakelinschriften: Eine palăographische Studie zur Religion im archuischen China (Wiesbaden, 1970; cf. critica lui Paul L. M. Serruys, „Studies in the Language of the Shang Oracle Inscriptions", T'oung Pao, 60, 1974, pp. 12-120); M. Christian Deydier, Leş Jiaguwen. Essai bibliographique et synthese des etudes (Paris, 1976; inscripții divinatorii pe oase si pe carapace de broască țestoasă); David N. Kcightley, „The religious commitment: Shang Theology and the Genesis of Chinese political Culture", HR, 17, 1978, pp.211-225.

Despre scapulomanție, vezi M. Eliade, Le Chamanisme (ediția a 2-a, 1968), p. 142, n. l (bibliografie).

Cu privire la simbolismul măştii tao-die, vezi lucrările lui Cari Hentze, mai ales Bronzegerăt...

der Shang Zeit, pp. 215 sq.; Funde in Alt-China, pp. 171 sq., 195 sq., şi „Antithetische T'ao-t'ieh — motive", IPEK, 23, 1970/73, pp. 1-20.
Nu mai puţin semnificativ este simbolismul greierului, întrucât larva sa iese din pământ (simbol, deci, al întunericului), greierul este o emblemă a învierii; este motivul pentru care el este pus în gura mortului; cf. C. Hentze, Fruhchinesische
687
Bronzen und Kultdarstellungen (Anvers, 1937), pp. 37 sq. Desene stilizate ale greierilor sunt înscrise pe limba măştii tao-die, demonul întunericului care a creat lumina şi viaţa; ibid., pp. 66 sq.
128. Despre cultura epocii Zhou, vezi Cheng Te-k'un, Archaeology in China, III: Chou-China (Cambridge, 1963); Kwang-Chih Chang, op. cit., pp. 256 sq., 263 sq.
Despre religia din timpul dinastiei Zhou, cf. Ping-li Ho, op. cit., pp. 322 sq.; C. Hentze, Funde in Alt-China, pp. 218 sq. şi lucrările citate în următoarele două paragrafe.
în „Cărţile clasice" se află zece nume ale Zeului Suprem, între care cele mai celebre sunt Shang Di („Domnul de Sus") şi Huang Di („Domnul August"). Dar temelia tuturor acestor teonime sunt apelativele Di (Domnul) şi Tian (Cerul). Structura celestă a Zeului Suprem este evidentă: Shang Di este atoatevă/ător (Shi Jing, III. 1,7, l), el înţelege totul (V, 16,3, 14); Tian veghează asupra oamenilor (Shu Jing, IV, 9, l, 3), el vede şi înţelege (III, 3, 5, 7), esîe clarvăzător (Shi Jing, III, 3, 2,11-12), hotărârea sa este infailibilă (Shu Jing, IV, 3, 2, 5), el înţelege şi observă totul (IV, 8, 2, 3) etc.
Despre cultul Zeului Suprem celest, a se vedea B. Schindler, „The development of Chinese conceptions oi' Supreme Beings", Asia Major: Introductory volume, 1923, pp. 298-366; H. H. Dubs, „The Archaic Royal Jou Religion", T'oung Pao 47,1958, pp. 217-259; J. Shih, „The Notion of God in the Ancient Chinese Religion", Numen, 16, 1969, pp. 99-138. După Joseph Shih, Di era un zeu suprem şi Tian un zeu personal. Sub împăraţii Zhou, aceste două teonime erau folosite în egală măsură spre a-1 invoca pe acelaşi zeu; cf., de asemenea, de acelaşi autor, „II Dio Supremo" („La religione della Cina", în Storia delle Religioni. V, Torino, 1971, pp. 497-577), pp. 539 sq.
Spre deosebire de alte religii, cărţile de istoria generală a religiei chineze sunt puţin numeroase. Le semnalăm pe cele mai utile: L. Wicger, Histoire des croyances religieuses el des opinionsphilosoph'ufues en Chine depuis l'origine jusqu'ă nosjours (Hicn-hien, 1917; lucrare foarte personală, de consultat cu precauţie); Jan J. M. Groot, The Religious System of China, 6 voi. (Leiden, 1892-1910,reiniprimare Taipei, 1964; de neînlocuit pentru documentaţia sa); Marcel Granet, La religion des Chinois (Paris, 1922); Henri Maspero, Leş religions chinoises (voi. I din Melangesposthumes. Paris, 1950); C. K. Yang, Religion in Chinese Society (Berkeley, 1967; lucrare importantă, deşi nu constituie o istorie generală a religiei chineze); D. H. Smith, Chinese religions (New York, 1968; dar ve/i recenzia lui Daniel Overmyer, HR, 9, 1969-1970, pp. 256-260); Laurence G. Thompson, Chinese Religion: An Introduction (Belmont, 1969; prezintă mai ales ideile şi practicile religioase de după împăraţii Han); Werner Eichhorn, Die Religionen Chinas (Stuttgart, 1973; admirabil alcătuită); Religion and Ritual in Chinese Society, ed. Arthur P. Wolf (Stanford, 1974). O scurtă, dar strălucită expunere a dat Max Kaltenmark, „La religion

de la Chine antique" şi „Le taoi'sme religieux", în Histoire des Religions (sub direcția lui Henri-Charlcs Puech), I (1970), pp. 927-957, 1216-1248.
Analize pertinente ale credințelor si instituțiilor religioase în cărțile lui Marcel Granet, Fetes et chansons anciennes de la Chine (1919); Danses et legendes de la Chine ancienne (1926); La pensee chinoise (1934); cf., de asemenea, Henri Maspero, La Chine antique (1927; ediție nouă 1955).
Despre Mama-Pământ, a se vedea Berthold Laufer, Jade. A Study ofchinese archaeology and religion (Field Museum, Chicago, 1912), pp. 144 sq. (împotriva acestor opinii,cf. B. Karlgren, „Some fecundity symbols in ancient China", pp. 14 sq.); Marcel Granet, „Le depot de Tentant sur le sol. Rites anciens et ordalies mythiques" (articol apărut în Revue Archeologiaue, 1922, republicat în voi. fctudes sociologiques sur la Chine, 1953, pp. 159-202). După Edouard Chavannes (l^e Tai Chan. Essaide monographie d'un culte chinois. Paris, 1910, în special pp. 520-525), personificarea Ogorului în Marea Zeiță-Pământ ar fi un fenomen destul de recent: el pare să ti avut loc către începutul dinastiei Han, în secolul al 11-lea î.Hr.; înainte de această dată ar fi existat numai culte locale, cristalizate în jurul zeilor pământului (op. cit., p. 437). Dar Granet a arătat că aceşti zei :;e substituiseră străvechilor divinități feminine sau „neutre", care îi precedaseră. Este vorba de un fenomen destul de general: cf. M. Eliade, „La Terre-Mere et Ies hierogamies cosmiques" (1953; republicat în Mythes, reves et mysteres, 1957, pp. 207-253).
Pentru o analiză detaliată a diferitelor culturi provinciale şi marginale, parțial integrate în cultura chineză, vezi Wolfram Eberhard, Kultur undSiedlung der Randvolker Chinas (Supplementum, yol. 36 din T'oung Pao, Leiden, 1942); L/kalkulturen im alten China, voi. I (Supplementum, voi. 37 din T'oung Pao, Leiden, 1943); voi. II (Monumenta Serica, Monograph, nr. 3, Pekin, 1943). O versiune corectată şi adăugită a volumului al doilea din Lokalkulturen a fost publicată sub titlul The Local cultures of South and China (Leiden, 1968).
Despre şamanismul chinez, a se vedea W. Eberhard, The Local Cultures, pp. 77 sq., 304 sq., 468 sq.; cf. M. Eliade, Le Chamanisme (ediția a 2-a), pp. 349 sq.; Joseph Thiel, „Schamanismus im alten China", Sinologica, 10,1968,pp. 149-204; John S. Major, „Research priority in the Study of Ch'u religion", HR, 17, 1978, pp. 226-243, în special pp. 236 sq.
129. Cele mai importante texte cosmogonice au fost traduse de Max Kaltenmark, „La naissance du monde en Chine" (în La naissance du Monde, Sources Orientales, I, Paris, 1959),pp. 453-468. Problema mitologiei chineze, în special miturile cosmogonice, a fost discutată din perspective divergente, de Henri Maspero, „Legends mythologiques dans le Chou King ", JA, 204,1924, pp. 1-100; Bernhard Karlgren, „Legends and Cults of Ancient China", Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiauities,m. 18,1946,pp. 199-365 (de neînlocuit pentru bogăția documentară; vezi, însă, critica metodei lui B. Karlgren în recenzia lui W. Eberhard, Artihus Asiae, 9,1946, pp. 335-364); Derk Bodde, „Myths of Ancient China" (în S. N. Kramer, ed.), Mythologies of the Ancient World, New York, 1961, pp. 369-408; J. Shih, „The Ancient Chinese Cosmogony", Studia Missionaria, 18,1969,pp. 111-130; N. J. Girardot, „The Problem of Creation Mythology in the Study of Chinese Religion", HR, 15, 1976, pp. 289-318 (analiză critică a câtorva demersuri recente).
Tabloul problemelor

688

Despre mitul lui Pan Ku, vezi H. Maspero, „Legendes mythologiques", pp. 47 sq.; Edouard Erkes, „Spuren chinesischer Weltschopfungsinythen", T'oung Pao, 28, 1931, pp. 355-368; W. Eberhard, The Local Cuttures, pp. 442-443; D. Bodde, pp. 382 sq.: N. J. Girardot, „The Problem of freaticii Mythology", pp. 298 sq.

Despre întreruperea legăturilor dintre Pământ şi Cer, vezi H. Maspero, „Legendes mythologiques", pp. 95-96; id., Le x religions chinoises, pp. 186 sq.; D. Bodde, „Myth of Ancient China", pp. 389 sq.; cf. M. Eliade, Mythes, reves et mysteres, pp. 80 sq.

Despre N ii Wa, cf. D. Bodde, op. cil., pp. 386 sq. Cu privire la mitul lui Yu cel Mare, învingătorul apelor revărsate, cf. Marcel Granet, Danses et legendes, pp. 466 sq., 482 sq.

Despre originea şi structura ceremoniaiă a oraşelor chineze, a se vedea Paul Wheatley, The Pivot ofthe Four Quarters. A preliminary enquiry into the origins and character ofthe ancient Chinese City (Chicago, 1971), pp. 30 sq., 411 sq., şi pasxim.\ cf., de asemenea, Werner Miiller, Die heilige Stadt (Stuttgart, 1961), pp. 149 sq.

Despre cosmologia şi simbolismul spaţial, a se vedea M. Granet, IM pensee chinoise, pp. 342 sq.; Schuyler Camnian, „Types of Symbols in Chinese Art" (în Studies in Chinese Thought, Edited by Arthur F. Wright,Chicago, 1953,pp. 195-221); id., „Evolution of Magic Squares in China", JAOS, 80, 1960, pp. 116-124; „The Magic Square of three in old Chinese philosophy and religion", HR, 1,1961, pp. 37-80; M. Eliade, „Centre du monde, temple, maison" (în Le syinbolisme Cosmique des inonuments religieux, Serie Orientale Roma, voi. XIV, Roma, 1957, pp. 57-82); Hernian Koster, Symbulikdes chinesischen Universismus (Stuttgart, 1958), în special pp. 14 sq., 48 sq.; R. A. Stein, „Architecture et pensee religieuse en Extreme-Orient", Arts Asiatiques, 4, 1957, pp. 163-186; id., „L'habitat, le monde et Ie corps humain en Extreme-Orient et cn Haute-Asie", J A,245, 1957,pp. 37-74.

Despre Ming tung. vezi M. Granet, La pensee chinoise, pp. 102 sq., 178 sq., 250 sq.; R. A. Stein, „Architecture et pensee religieuse", pp. 164 sq.; H. Koster, Symbolik, pp. 34 sq., 48 sq.

J30. Despre morfologia diferitelor simboluri ale polarităţii şi alternanţei, vezi studiul nostru „Remarques sur le dualisme religieux: dyades et polarites" (1967; republicat în La nostalgie des origines, Paris, 1971, pp. 249-336). Cu privire la polari Uite în cosmologia chineză, vezi M. Granet, La pensee chinoise, pp. 86 sq., 149 sq.; Cari Hentze, ttronzegerat, pp. 192 sq.; id., Tod, Auferstehung, Weltordnung (Ziirich, 1955), pp. 150 sq.; H. Kcister, Symbolik, pp, 17 sq.

Analizând cântecele de dragoste conservate în cea mai veche „carte clasica", Shi Jing, Marcel Granet a pus în lumină structura sărbătorilor sezoniere celebrate de ţărani, probabil din neolitic (cf. Fetes et chansons anciennes de la Chine). „Erau în principal sărbători de juneţe, spre deosebire de sărbătorile de căsătorie: cele două grupuri sexuale proveneau din sate diferite în virtutea principiului de exogamie şi participau la dueluri poetice pe teme luate în mod obligatoriu din peisajul ritual. Acesta era aproape întotdeauna un peisaj de ape şi munţi şi toate elementele lui erau sacre... (Sărbătorile) corespundeau unor momente critice ale vieţii ţărăneşti, acelea în care agricultorii îşi schimbau felul de viaţă. Anotimpul frumos îi împrăştia pe câmpuri, unde locuiau în mici cabane; ei se reîntâlneau în timpul iernii în cătunul familial. Există un anumit raport între locurile sfinte ale comunităţilor ţărăneşti, pe de o parte, si munţii, fluviile şi pădurile sacre din

ritualul clasic, pe de altă parte: şi unele şi celelalte erau centre ancestrale şi principalele sanctuare ale cultului feudal: temple ale Strămoşilor, altare ale zeilor Solului şi Recoltelor, nu erau decât diversificări ale vechilor locuri sfinte. Tot astfel, anumite practici de cult regale nu sunt decât transpuneri ale sărbătorilor ţărăneşti" (Max Kaltenmark, „Religion de la Chine antique", p. 952).
Despre noţiunea de Dao, a se vedea M. Granet, La pensee, pp. 300 sq.; Joseph Needharn, Science and Civilizution in China, II (1956), pp. 36 sq.; H. Koster,Symbolik, pp. 16 sq., 51 sq.; Ellen Mărie Chen, „Nothingness and the Mother Principie in Early Chinese Taoism", International Philosophical Quarterlv, 9,1969, pp. 391-405; Holmes Welch, Taoism. The Parting of the Way (1957; ediţie revăzută, 1965). pp. 50 sq.; Max Kaltenmark, IMO Tseu et le tao'fsme (Paris, 1965), pp. 30 sq.; Wing-Tsit Chan, The Way of Lao Tzu (New York, 1963), pp. 31 sq.
Despre fragmentele cosmogonice din Dao de Jing, cf. Normau J. Girardot, „Myth and meaning in the Tao te ching: Chapters 25 and 42", HR, 16, 1977, pp. 294-328, şi bibliografia înregistrată la § 129.
Despre „divinitatea Văii", „Femela întunecoasă", cf. § 132.
131. Confucius a fost primul care şi-a folosit învăţătura ca un mijloc de reformă spirituală şi politică. El nu ţinea cursuri propriu-zise, ci se întreţinea cu discipolii. La vârsta de cincizeci de ani i s-a dat un post în administraţia imperială, dar el a demisionat la scurtă vreme de la instalare, după ce şi-a dat seama că nu dispunea de nici o putere. Dezamăgit, a călătorit mai mult de zece ani de-a lungul şi de-a latul statelor Imperiului. La 67 de ani, la rugămintea vechilor săi discipoli, el s-a reîntors în ţinutul natal, Lu, unde a mai trăit încă cinci ani.
Tradiţia îi atribuie lui Confucius numeroase lucrări, în special „Cărţile clasice", dar e foarte puţin probabil ca el să le fi redactat, şi e chiar îndoielnic că el a fost acela care le-a editat. O culegere din notele şi convorbirile sale a fost publicată mai târziu de către discipolii lui sub titlul Lun yu („Convorbiri", tradus, de obicei, în engleză prin Analecîs). Am folosit traducerea lui J. Legge, The Analects of Confucius (ediţie nouă, New York, 1966), a lui L. Giles, The Sayings of Confucius (ediţie nouă, New York, 1961) şi a lui W. E. Sooîhil, The Analects (Londra, 1958). Vezi, de asemenea, F. S. Couvreur, Entretiens de Confucius et de şes disciples (Paris, ediţie nouă, fără an); James R. Ware, The Sayings of Confucius (New York, 1955).
Din abundenta literatură despre Confucius cităm: H. G. Creel, Confucius and the Chinese way (New York, 1949; reeditare 1960); Lin Yutang, The Wisdom of Confucius (New York, 1938); Liu Wu-chi, Confucius, His Life and Times (New York, 1955); Etiemble, Confucius (Paris, 1956); Daniel Leslie, Confucius (Paris, 1962); J. Munro, The Concept of mân in Early
689
China (Stanford, 1969), pp. 49-83 („The Confucian Concept of mân"); Herbert Fingarette, Confucius — the Secular as Sacred (New York, 1972); şi culegerea de studii critice publicată de Arthur F. Wright, Confucianism and Chinese Civilisatwn (New York, 1967).
132. Există un număr destul de mare de traduceri din Dao de Jing (treizeci şi cinci numai în engleză, publicate între 1868 si 1955). Nu o dată eşti înclinat să gândeşti în termenii lui Marcel Granet, care făcea, cu privire la traducerea lui Stanislas Julien (1842), observaţia: „întru totul conştiincioasă, ea nu trădează textul, dar nici nu îţi dă posibilitatea să îl înţelegi" (Lapensee chinoise, p. 503, n. 1). Am folosit traducerea lui Arthur Waley, The Way and itx Power (Londra,

1934), pentru meritele ei literare, şi aceea a lui Wing-tsit Chan, The Way ofLao Tzu (New York, 1962), pentru bogăţia şi precizia comentariului. Dar fragmentele citate în text reproduc traducerea lui Marx Kaltenmark, în admirabila sa cărţulie, IMO Tseu et le taoisme (Paris, 1963).

Lucrările lui Waley si ale lui Chan conţin lungi introduceri, în care sunt examinate numeroase probleme puse de istoria textului. Cf., de asemenea, Jan Yiin Hua, „Problems of Tao and Tao Te Ching", Numen, 22, 1975, pp. 208-234 (autorul prezintă ultimele cercetări ale lui Fung Yu-lan despre daoismul antic); id., „The Silk manuscripts on Taoi'sm", T'oung Pao, 63, 1977, pp. 66-84 (despre manuscrisele recent descoperite într-un mormânt datând din -168). Comentariul lui Ho-shang-Koung a fost tradus de Exluard Erkes, Ho-shang-kung 'x Commentary on iMo-tse, translated and annotated (Ascona, 1950).

între prezentările generale, semnalăm: Henri Maspero, Le taoisme (Melanges posthumes, II, Paris, 1950); Fung Yu-lan, History of Chinese Phiiosophy, I (Princeton, 1952), pp. 170 sq.; Max Kaltenmark, Lao Tseu et le taoisme; Holmes Welch, Taoistn. The Parting of the Way (Boston, 1957; ediţie revă/ută 1965); Nicole Vandier-Nicolas, Le Tao'isme (Paris, 1965); Etiemble, „En relisant Lao-Tseu", La Nouvelle Revue Francaise, 171, 1967, pp. 457-476; Herrlee G. Creel, What is Taoism? (Chicago, 1970).

O parte din comunicările prezentate la Colocviul asupra daoismului (Bellagio,7-l4 septembrie 1968) a fost publicată în History ofReligion, 9, 1969-1970, pp. 107-255. A se vedea mai ales: Holmes H. Welch, „The Bellagio Conference on Taoist Studies", pp. 107-136; Arthur F. Wright, „A historian's reflection on Taoist tradition", pp. 248-255. Despre orientările actuale în studiul daoismului, a se vedea Norman J. Girardot, „Part of the Way: Four Studies on Taoism", HR, 11, 1972, pp. 319-337.

Semnalăm câteva studii recente: Donald Munro, „The Taoist Concepi of Mân", în The Concept of Mân in Early China (Stanford, 1969), pp. 117-139; J. J. L. Duyvendak, „The Phiiosophy of Wu-wei", Asiatische Sludien, I, 1947, pp. 81-102; Walter Liebenthal, „The Immortality of the Soul in Chinese Thought", Monumenta Niponica. 8, 1952, pp. 327-397; Max Kaltcnmark, „Lingpao: Note sur un terme du taoi'sme religieux", Bibliotheque de l'Institut des Hautes Etudes Chinoises, XIV, Paris, 1960, pp. 551-588; Kimura Eiichi, „Taoism and Chinese Thought", în Acta Asiatica, 27,1974, pp. 1-8; Michel Strickmann, „The longest Taoist Scriptures", HR, 17, 1978, pp. 331-354. Legăturile dintre „daoismul filosofic" (aşa cum e exprimat el în Dao de Jing şi de Zhuang Zi) şi „daoismul religios" sau căutarea nemuririi prin diverse tehnici de fiziologie subtilă si prin alchimie constituie o problemă controversată încă. Unii autori insistă asupra deosebirilor care despart „daoismul filosofic" de cultul imortalităţii. După aceşti autori (de exemplu, A. G. Graham, H. H. Welch, Fung Yu-lan), prima mare perioadă a daoismului filosofic a fost degradată de invazia superstiţiilor (magie şi religie populară) şi a concepţiilor şi practicilor buddhiste. Rezultatul acestei degradări este „neodaoismul" sau „religia daoistă". Cf., inter alia, Creel, op. cit., pp. 1-24,37 sq.; A. C. Graham, The Book of Leih-Tzu (Londra, 1960), pp. 10 sq., 16 sq. (a se vedea critica acestei poziţii făcută de K. Schipper, în analiza sa, T'oung Pao, N.S., 51, 1964, pp. 288-292). Dimpotrivă, sinologii francezi şi elevii lor (M. Granet, H. Maspero, Max Kaltenmark, C. Schipper, Anna Seidel etc.) scot în evidenţă solidaritatea structurală între cele două „scoli daoiste". Cf. discutarea câtorva lucrări recente ilustrând aceste două demersuri

metodologice, la Normau Girardot, „Part of the Way. Four Studies on Taoism", pp. 320-324, şi mai ales articolul lui N. Sivin, „On the word «Taoist» as a souree of perplexity. With special reference to the relations of Science and Religion in tradițional China", HR, 17, 1978, pp. 303-330 (cf. pp. 313 sq., examinarea câtorva interpretări recente datorate savanților japonezi).

Despre concepțiile chineze despre irnortalitate, a se vedea Ying-shih Yu, „Life and Immortality in the Mind of Han China", HJAS, 25, 1964-1965, pp. 80-92; Ellen Mărie Chcn, „îs there a doctrine of physical Immortality in the Tao te Ching?", HR, 12, 1973, pp. 231-239. Joseph Needham a subliniat caracterul „magic, ştiințific, democratic şi politic revoluționar" al daoismului (Science and Civilisation in China, II, 1956, p. 35). După Needham, daoiştii erau ostili nu doar confucianismului, ci şi sistemului feudal în totalitatea sa (ibid., p. 100; cf. pp. 100-132). Totuşi, N. Sivin a pus la îndoială temeiul acestor afirmații; nimeni n-a putut demonstra antifeudalismul daoistilor, nici identificarea lor cu începuturile unei mişcări ştiințifice; cf. „On the word «Taoist»", pp. 309 sq.

Scrierile lui Zhuang Zi au fost de mai multe ori traduse în principalele limbi europene. Traducerea lui James Legge, The Writings of Kwan-zze (SBE, voi. 39 şi 40, Londra, 1891) este cea mai cunoscută. A se vedea acum Burton Watson, The Complete Works of Chuang Tzu (New York, 1968).

Despre Zhuang Zi, cf. Arthur Waley, Three Ways of Thought in Ancient China (Londra, 1939, reeditare, New York, 1956),pp. 3-79; Fung Yu-lan, Lao Tzu and Chuang Tzu. The Spirit of Chinese Phiiosophy (Londra, 1947); A. C. Graham, „Chuang-tzu's essay on Seeing things as equal", HR, 9, 1969-1970, pp. 137-159.

133. Despre tehnicile daoiste vizând dobândirea nemuririi fizice, a se vedea Henri Maspero, Le Tao'isme, pp. 89-116; Holmes Welch, Taoism, pp. 97 sq.; Max Kaltenmark, Lao Tseu et le taoisme, pp. 146 sq.

Despre Nemuritorii daoişti,a se vedea Lionel Giles, A Gallery of Chinese Immortals (Londra, 1948); Max Kaltenmark, Le Lie-sien Tchouan. Biographies legendaires des Immortels tao'istes de l'antiquite (Pekin, 1953, traducere şi comentariu).

Despre „eliberarea cadavrului", vezi H. Maspero, Le Tao'isme, pp. 98 sq.; H. Welch, Taoism, pp. 108 sq.

Despre „zborul magic" al yoginilor şi al alchimiştilor, vezi M. Eliade, Le Yoga, pp. 402 sq., id., Le Chamanisme (ediția a 2-a) pp. 439 sq.; Forgerons et alchimistes (ediție nouă, 1977), pp. 169-170.

Despre legenda celor trei munți sfinți care se găsesc în mijlocul mării şi de care nimeni nu se poate apropia, vezi Sse-ma Ts'ien, Memoires, III, pp. 436-437; „Altădată... oamenii au putut să ajungă acolo: acolo se află Preafericiții şi elixirul împotriva morții; acolo toate ființele, păsările şi patrupedele sunt albe, palatele sunt făcute din aur şi din argint; când oamenii nu ajunseseră încă la ele, ei îi vedeau de departe ca un nor în zare; când se apropiau, cei trei munți sacri erau răsturnați în apă... De fapt, nimeni nu a reuşit să urce pe crestele lor" (a se vedea voi. II, pp. 152-153). Este vorba de țări aparținând unei geografii mitice, care s-a cristalizat în urma unor

experiențe extatice imemoriale; cf. legendele hinduse despre rşi avântându-se în văzduh către misteriosul ținut din nord numit Svetadvlpa; tot aşa lacul Anavatapta nu putea fi atins decât de cei care aveau puterea supranaturală de a zbura în văzduh; Buddha şi arhații soseau la Anavatapta într-o secundă; vezi Le Yoga, pp. 397 sq.

Cocorul este prin excelență pasărea Nemuritorilor: despre el se spunea că trăieşte peste o mie de ani şi „poate să respire cu gâtul îndoit, tehnică ce înmlădiază respirația si pe care o imitau daoiştii" (M. Kaltenmark, Lao Tseu, p. 153). Vezi, de asemenea, J. de Groot, The Religious System ofthe Chinese, IV,pp. 232-233,295,395. Despre dansul cocorilor, cf. M. Granet, Danses et legendes, pp. 216, sq.

Despre Câmpiile de Cinabru şi „Cei Trei Viermi", a se vedea H. Maspero, Le Tao'isme, pp. 91 sq.; H. Welch, op. cit., pp.106-109,121, 130-132.

Despre străvechimea practicii respiratorii în China, vezi Hellmut Wilhelm, „Eine Chon-Inschrift iiber Atemteehnik", Monumenta Sinica, 13, 1948, pp. 385-388.

în legătură cu tehnica „hrănirii forței vitale", memoriul lui Henri Maspero rămâne fudamental: „Leş procedes de «nourrir le principe vital» dans la religion taoi'ste ancienne", JA, 1937, pp. 177-252, 353-430; vezi, de asemenea, Le Tao'iame, pp. 107-114. Pentru o analiză comparativă a tehnicilor respiratorii indiană, islamică şi creştină (isihasmul), a se vedea Le Yoga, pp. 71-78.

„Importanța Respirației Embrionare ține de împrejurarea că trupul omului este alcătuit din sufluri. La originea lumii, Cele Nouă Sufluri amestecate formau Haosul; când Haosul s-a împrăştiat, ele s-au despărțit; cele pure şi subtile s-au ridicat şi au format Cerul, cele impure şi grosolane au coborât şi au devenit Pământ. Primii zei, cei mai mari, s-au creat în mod spontan din înnodarea suflurilor, apoi au fost zămisliți şi creați zeii mai mici. Mai târziu, împăratul Galben, Huang Di, i-a făurit pe oameni înălțând statui de pământ în cele patru direcții cardinale; el le-a expus tuturor suflurilor aerului timp de 300 de ani; când au fost pătrunse îndeajuns, ele au putut să vorbească şi să mişte şi au dat naştere diferitelor rase de oameni. Astfel, corpul omului este făcut din suflurile impure, care au format Pământul, dar suflul vital, care îl animă, este suflul pur care circulă între Cer şi Pământ. Pentru ca să poată deveni nemuritor, el trebuie să înlocuiască definitiv suflurile impure cu sufluri pure; către aceasta tinde Respirația Embrionară, în vreme ce omul obişnuit, hrănindu-se cu cereale, îşi înlocuieşte zilnic materia corpului printr-o materie la fel de grosolană, daoistul, hrănindu-se cu sufluri, o înlocuieşte cu o materie din ce în ce mai pură" (H. Maspero, Le Tao'isme, p. 114).

Reținem paralelismul cu antropogonia şi eshatologia orfică; cf. § 181.

Pentru daoişti, întreg corpul omenesc este plin de divinități si de ființe transcendente; vezi descrierea acestui panteon în H. Maspero, La Tao'isme, pp. 116-137. Cu zeii se poate intra în legătură prin meditație mistică sau prin extaz; ibid., pp.137-147.

Despre tehnicile sexuale daoiste, vezi Joseph Needham, Science and Civilization in China, II (Cambridge, 1956), pp. 146-152; Akira Ishihara şi Howard S. Levy, The Tao of Sex. An annotated translation of XXVIII section ofthe Essence of Medical Prescriptions (Tokyo, 1968, ediție nouă, New York, 1970; precizăm că tehnicile analizate nu sunt exclusiv daoiste).

Un texî tradus de H. Maspero („Leş procedes...", p. 385) descrie după cum urmează tehnica de „a face sămânța să se întoarcă şi de a regenera creierul": „principiul... constă în a copula în aşa fel

încât Esenţa (i.e. sămânţa) să fie puternic agitată (apoi), când e pe punctul să iasă afară, este prins repede (penisul) cu cele două degete mediane, în spatele scrotului şi în faţa anusului, se strânge cu putere, şi se expulzează cât mai îndelung Suflul pe gură, timp în care se strânge de câteva ori din dinţi, fără a reţine însă Suflul. Astfel, în vreme ce Esenţa este emisă, Esenţa nu poate ieşi, ci se întoarce din Tija de Jad (penisul) si urcă la creier. Nemuritorii îşi transmit acest procedeu; ei jură, bând sânge, sa nu se transmită la întâmplare şi fără socoteală". Cf., de asemenea, R. H. van Gulik, Erotic colour prints, p. 78.
în Biografia Omului Real de Purd-Transcendenţă, despre care H. Maspero consideră că poate fi datat din secolul al V-lea d. Hr., metoda întoarcerii seminţei se numără printre cele cinci reţete ale Nemuritorului maestru Ziang: „Prin meditaţie desăvârşită trebuie îndepărtată (toată) gândirea exterioară; atunci bărbaţii şi femeile vor putea să practice metoda Vieţii Veşnice. Acest procedeu este cu desăvârşire secret: să nu îl transmiteţi decât înţelepţilor!... Ori de câte ori se practică (acest procedeu), trebuie să se intre în meditaţie: trebuie mai întâi să se piardă conştiinţa corpului propriu şi conştiinţa lumii exterioare". După ce a rostit o rugăciune, „bărbaţii îşi ţin (spiritul fixat asupra) rinichilor, păzindu-şi cu străşnicie Esenţa (i.e. sperma) si distilându-şi Suflul, care înaintează de-a lungul şirei spinării şi urcă la Ni-huan (i.e. Câmpul de Cinabru localizat în cap) împotriva curentului: este ceea ce se numeşte „a face să se întoarcă în punctul de Origine" huan-yuan;

femeile îşi vor ţine (spiritul fixat) în inimă, hrănind spiritele, distilând un foc imobil, făcând să coboare Suflul din amândoi sânii în rinichi, de unde acesta urcă înapoi prin coloana vertebrală şi merge, de asemenea, la Nihuan: este ceea ce se cheamă „a transforma realul" huan zhen. La capătul a o sută de zile se atinge Transcendenţa. Dacă se practică (acest procedeu) multă vreme, cel ce îl practică devine spontan Om Real şi, vieţuind veşnic, străbate secolele. Aceasta este metoda de a nu muri" (traducere de H. Maspero, „Leş procedes...", pp. 386—387).
Despre „misteriosul embrion" al noului corp nemuritor, vezi H. Welch, Taoism, pp. 108 sq., 120 sq.
Despre raporturile dintre tehnicile daoiste şi Yoga tantrică, vezi M. Eliade, Le Yoga, pp. 253 sq., 400 sq.; J. Needham, Science and Civilization, II, pp. 425 sq.; R. H. van Gulik, Sexual Life in Ancient China (Leiden, 1961), pp. 339 sq.; J. Filliozat, „Taoi'sme et Yoga", JA, 257, 1969, pp. 41-88. Vezi, de asemenea, Lu K'uan Yu, Taoist Yoga. Alchemy and Immortality (Londra, 1970; este traducerea engleză a unui autor modern; „No evidence of Taoist origin or particular association is given", N. Sivin, HR, 17, p. 319, n. 27).
134. Pentru alchimia chineză, esenţialul bibliografiei e de găsit în cărţile noastre Le Yoga (Paris, 1954, ediţie nouă, 1972,pp. 404-406) şi Forgerons et alchimistes (ediţie nouă, revizuită şi adăugită, 1977),pp. 167-168, şi mai ales în Joseph Needham, Science and Civilization in China, V, 2 (Cambridge, 1974), pp. 2 sq., 381 sq. Notăm lucrările mai importante: A. Waley, „Notes on Chinese Alchemy", BSOAS, 6, 1930, pp. 1-24; Homer H. Dubs, „The Beginnings of Alchemy", Mv, 38, 1947, pp. 62-86; Nathan Sivin, Chinese Alchemy: Preliminary Studies (Cambridge, Mass., 1968; vezi recenzia noastră în HR, H), 1970, pp. 178-182); J. Needham, Science and

Civilization, V, 3,1976 (istoria alchimiei va fi continuată în cele două volume ulterioare, în momentul de față în pregătire).
Dintre traducerile textelor alchimice, relevăm mai ales: Lu Ch'iang Wu şi Tenney L. Davis, „An ancient chinese treatise on alchemy entitled (Ts'an T'ung C/z'/, written by Wel Po-Yang about 142 A.D." (Isis, 1932, voi. 18, pp. 210-289); ici., „Ko Hung on the Yellow and the White" (Proceedings of the American Academy of Arts and Science, voi. 71, 1935, pp. 221-284). Această ultimă lucrare comportă traducerea cap. IV şi VI din tratatul lui Ko Hung (Pao P'u Tzu); cap. I-III sunt traduse de Eugen Feifel, Monumenta Serica, voi. 6, 1941, pp. 131-211 (vezi ibid., voi. 9, 1944, o nouă traducere a cap. IV, tot de E. Feifel) şi cap. VII şi XI de T. L. Davis şi K. F. Chen, „The Inner Chapters of Pao-pu-tzu" (Proceedings of American Academy of Arts and Science, voi. 74,1940-1942, pp. 287-325). Despre valoarea traducerilor lui T. L. Davis şi a colaboratorilor săi, vezi J. Needham, Science and Civilization, V, 2, p. 6, şi Nathan Sivin, Chinese Alchemy, p. 15. James R. Ware a dat o traducere completă din Nei P'ien de Ko Hung, în Alchemy, Medicine and Religion in the China of A.D. 320: The Nei P'ien ofKo Hung (Cambridge, Mass., 1966; cf. observațiile noastre, în HR, 8,1968, pp. 84-85). Lucrarea lui N. Sivin, Chinese Alchemy, pp. 145-214, comportă traducerea adnotată din Tan ching yao chueh („Essential formulas from the alchemical classics"), lucrare atribuită lui Sun Ssu-mo (secolul VI d. Hr.). Vezi, de asemenea, Roy C. Spooner şi C. H. Wang, „The Divine Nine Turn Tan Sha Method, a Chinese Alchemical Recipe" (Isis, 1947, voi. 38, pp. 235-242).
După H. H. Dubs, primul document ar li din anul 144 î. Hr.; în anul acela, un edict imperial amenință cu execuția publică pe toți aceia care vor fi surprinşi în flagrant delict de contrafacere a aurului (textul este reprodus de H. Dubs, „The Beginnings of Alchemy", p. 63). Dar, aşa cum bine a arătat J. Needham (Science and Civilisation, V, 2, pp. 47 sq.), contrafacerea aurului nu constituie la drept vorbind o „metodă" alchimică.
H. H. Dubs crede că originea alchimiei trebuie căutată în China din secolul IV î. Hr. După acest autor, alchimia nu putea să se nască decât într-o civilizație în care aurul era puțin cunoscut sau în care nu se cunoşteau metodele de dozare a cantității de metal pur; or, în Mesopotamia, aceste metode erau răspândite din secolul al XlV-lea î. Hr., ceea ce reduce la improbabilitate originea mediteraneană a alchimiei (H. Dubs, pp. 80 sq.). Dar această opinie nu a fost acceptată de istoricii alchimiei (vezi, inter alia, F. Sherwood Taylor, The Alchemists, New York, 1949, p. 75). H. Dubs crede că alchimia a fost introdusă în Occident de călătorii chinezi (op. cit., p. 84). Totuşi, după Laufer, nu este exclus ca alchimia „ştiințifică" să reprezinte în China o influență străină (cf. Laufer, Isis, 1929, pp. 330-331). Despre penetrația ideilor mediteraneene în China, a se vedea H. Dubs, op. cit.,pp. 82-83, n. 122-123. Despre originea, probabilă, mesopotamiană a ideologiei alchimice chineze, cf. H. E. Staplcton,„The Antiquity of Alchemy" (Ambix, V, 1953, pp. 1-43), pp. 15 sq. Discutând pe scurt originea chinezească a alchimiei (pp. 19-30), N. Sivin respinge ipoteza lui H. Dubs (pp. 22-23). Critica cea mai radicală a fost prezentată de J. Needham (voi. V, 2, pp. 44 sq.), în ciuda faptului că ci însuşi, deşi din cu totul alte motive, susține că alchimia este o creație chineză. După J. Needham, cultura din China antică era unicul mediu în care să se cristalizeze credința într-un elixir împotriva morții, operă supremă a chimistului (pp. 71,82,114-115). Cele două concepții — aceea a elixirului şi cea a fabricării alchimice a aurului — au fost

integrate pentru prima oară în istoria Chinei în secolul al IV-lea î. Hr. (pp. 12 sq. etc.). Dar J. Needham recunoaşte că relația dintre aur şi imortalitate era cunoscută în India înainte de secolul alVI-leaî. Hr. (pp. 118sq.).
într-un articol recent, N. Sivin atrage atenția asupra caracterului „panchinez" al tehnicilor daoiste şi al alchimiei; cf. „On the Word «Taoist» as a source of perplexity", pp. 316 sq. în acelaşi articol, N. Sivin analizează cu pertinență importanța lui Ko Hung, considerat de majoritatea savanților drept „cel mai mare alchimist din istoria chineză" (J. Needham); cf. op. cit., pp. 323 sq.
Până în anii din urmă, savanții occidentali considerau „alchimia externă" sau iatrochimia (wai dan) ca fiind „exoterică", şi „alchimia internă" (nei dan) ca „ezoterică". Dacă această dihotomie este adevărată pentru unii autori târzii ca Peng Xiao (secolele IX-X), Ja început wai dan „era tot atât de ezoterică cât şi corespondentul ei yogic" (N. Sivin, Chinese Alchemy, p. 15,n. 18). într-adevăr, Sun Ssu Mo, marele iatrochimist din secolul al Vll-lea, reprezentând „alchimia externă", se situează

în întregime în tradiția daoistă: cf. fragmentul citat în Forgerons et alclrimistes, p. 98, după traducere lui N. Sivin, op. cit., pp.146-148.
Pentru simbolismul alchimic al respirației şi al actului sexual, cf. R. H, van Gulik, Erotic colour prints ofthe Ming period with an essay un Chinese sex lifefrom the Han to the Ch'ing dynasty, B.C. 206-A.D. 1644 (Tokyo, 1951), pp. 115 sq.
Nu numai moartea lui Lao Zi (cf. n. 109), ci şi naşterea sa au fost interpretate ca o cosmogonie; vezi Cristofer Schipper, „The Taoist body", HR, 17, 1978, pp. 355-386, în special pp. 361-374.
Despre divinizarea lui Lao Zi, vezi Anna K. Seidel, La divinisation de IMO Tseu dans le Taoisme des Han (Paris, 1969); vezi, de asemenea, de acelaşi autor, „The image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism. Lao Tzu and Li Hung", HR, 9, 1969-70, pp, 216-247.
Despre mişcările daoiste de structură mesianică, vezi Paul Michaud, „The Yellow Turbuns", Monumenta Serica. 17, 1958, pp. 47-127; Werner Eichhorn, „Description ofthe Rebellion of Sun En and earlier taoisl RebelIions",M»t//M«££7î des Instituts fur Orientforschung, 2, 1954, pp. 325-352; Howard S. Levy, „Yellow Turban Religion and Rebellion at the end ofthe Han", JAOS, 76,1956,pp. 214-227; R. A. Stein,„Remarques sur Ies mouvcments du Taoi'sme politico-religieux au Il-e siccle ap. J.C.", T'oung Pau, 50, 1963, pp. 1-78. Cf., de asemenea, cap. XXXV (bibliografia).
135. Despre hinduizarea subcontinentului şi integrarea clementelor locale, vezi M. Eliade, Le Yoga. Iminortalite ei liberte (1954), pp. 120 sq., 377 sq. (bibliografie); J. Gonda, Leş religions de Vinde, I (Paris, 1962), pp. 236 sq., 268 (bibliografie).
Există o literatură destul de abundentă despre morfologia si istoria hinduismului. Semnalăm lucrările mai utile: L. Renou şi JeanFilliozat,L7«Je classique, I(1947),pp. 381-667; L. Rcnou, L'Hindouisme (colecția „Que sais-je?", 1951); J. Gonda, Leş religions de Vinde, I, pp. 257-421; Anne-Marie Esnoul, „L'Hindouisme" (în Histoire des religions, sub coordonarea lui H. Ch. Pucch, I, 1970, pp. 996-1104); id., L'Hindouisme (antologie, 1973).
A se vedea, de asemenea, J. E. Carpenter, Theism in Mediaeval India (Londra, 1926, prețioasa

pentru documentația ei); J. Gonda, Aspects of Early Visnuism (Utrecht, 1954); id., Change and Continuity in Indian Religion (La Haye, 1964); id., Vişnuism and Sivaism: A Comparison (Londra, 1970); Arthur L. Herman, The Problem of Ev i l and Indian Thoughl (Delhi-Varanasi-Patna, 1976), pp. 146 sq.; Stella Kramrisch „The Indian Great Goddess", HR, 14, 1975, pp. 235-256, în special pp. 258 sq. (androginul şi zeița), 263 sq. (Devî); J. C. Heestermann, „Brahmin, Ritual and Renouncer", Wiener Zeitschrift zur Kunde des Siid-u. Ostasien, 11,1964,pp. 1-37; V. S. Agrawala, Siva Mahădeva, The Great Good (Benares, 1966); Madeleine Biardeau, Clefspour lapensee hindoue (Paris, 1972); V/endell Charles Beane, Myth, Cult and Symbols in Sakta Hinduism. A Study ofthe Indian Mother Goddess (Leiden, 1977), în special pp. 42 sq., 228 sq.; Wendy Doniger O'Flaherty, Asceticism and Eroticisrn in the Mythology of Siva (Londra, 1973).
Vezi, de asemenea, bibliografiile cap. XXIV, §§ 191-194.
Vom prezenta diversele faze ale şivaismului şi vişnuismului în cap. XXXI şi XXXII (partea u IlI-a).
136. în legătură cu leit-motivul „învingerii suferinței", vezi M. Eliade, Le Yoga, pp. 27 sq.
Despre analogiile dintre simbolismul indian al captivității şi liberării de legături şi anumite aspecte ale mitologiei gnostice, a se vedea M. Eliade, Aspects du mythe (1963), pp. 142 sq. („Mythologie de la Memoire et l'Oubli") [trad. românească, pp. 125 sq. — nota trad.j.
137. Despre continuitatea ideilor vedice în Upanis,ade, cf. F. Edgerton, „The Upanishads: what do they seek, and why", JAOS, 49, 1929, pp. 97-121, în special pp. 100 sq.
Problema generală a continuității în religia indiană a fost tratată de J. Gonda, Continuity and Change (vezi în special pp. 38sq.,315sq).
Ananda K. Coomarasawamy a evidențiat în câteva rânduri caracterul „tradițional" (i.e. independent de conjuncțiile istorice) a metafizicii indiene. Cf. Selected Papers, I-II (editat de Roger Lipsey, Princeton, 1977).
138. Cu privire la Vedănta presistematică, a se vedea capitolele respective în istoriile filosofici indiene a lui S. N. Dasgupta şi a lui R. Radhakrishnan; H.deGlasenapp,/Ja/p/»7avo/;/î/t; indienne (traducere de A.-M. Esnoul, 1951),pp. 126sq.; William Beidler, The Vision of Seif in Early Vedănta (Delhi, Patna, Benares, 1975), în special pp. 104 sq., 227 sq.
Am examinat (§ 82) paradoxul lui Brahman „corporal" (muritor") şi „incorporai" („nemuritor") în Upanisadele medii; am amintit,în plus, antecedentele mitologice ale acestei speculații metafizice (§ 68). O tendință analoagă spre coincidentia oppositorum se reîntâlneşte în tilosofia Sâmkhya şi, mai ales, acel „instinct teleologic" care angajează Substanța cosmică (prakrti) să ajute la eliberarea spiritului (puruşa); cf. § 140. Adăugăm că coincidentia oppositorum care caracterizează pe Brahman (ca totalitate a realului sau Ființă absolută) este exprimată, de asemenea, în numeroase mituri, mai ales în miturile raportându-se la condiția umană. Aşa, de exemplu, manifestările răului (demonii, monştri etc.) răsar din însuşi trupul Zeului (în primul rând din necurățiile sale); altfel spus, răul este, ca şi binele, de origine divină: el Iace parte integrantă din divinitate. Cf. miturile brahmanice şi puranice citate şi comentate de W. D. O'Flaherty, The Origins ofEvil in Hindu Mithology (Berkeley, 1976),pp. 139 sq. E bine să adăugăm că acest motiv este atestat în alte mitologii: diavolul sau Moartea se nasc din scuipatul, din excrementul sau din umbra Creatorului; cf. M. Eliade, De Zalmoxis ă Gengis-Khan, pp. 87

sq. (legendă bulgară), 87 (legendă mordvină), 101 (mit vogul) ftrad. românească, pp. 96 sq., 96 şi 106 — nota trad.].

139. Bibliografia la textele Sămkhya şi comentariile lor sunt înregistrate în cartea noastră Le Yoga. Immortalite et liberte, pp. 361—364. De adăugat: Corrado Pensa (tr.), Isvarakrşna, Săinkhya-kărikă con ii commento di Gaudapăda (Torino,

1960); Arme- Mărie Esnoul (trad.), \£s xtrophes de Sămkhya (Sâmkhya-kărikă) cu comentariul lui Gaudapuda. Text sanscrit şi traducere adnotată (Paris, 1964),

Pentru bibliografia critică, cf. IM Yoga, p. 364. De adăugat:

J. A. B. van Buitenen„„Studics in Sămkhya", JAOS, 80,1956,pp. 153-157; 81,1957,pp. 15-25,88-107; Pulinbihari Chakravarti, Origin and Development ofthe Sămkhya System ofThought (Calcutta, 1952); Gerald James Larson, Clasxical Sămkhya. An interpretation ofitx History and Meaning (Delhi-Varanasi-Patna, 1969). Lucrarea lui G. J. Larson conține o trecere în revistă critică a interpretărilor filosofici Sămkhya de la Richard Garbe până la S. Radhakrishnan (pp. 7-76).

Despre idei Sămkhya în Upanisade, vezi M. Eliade, Le Yoga, pp. 227 sq.; E. H. Johnston, „Some Sămkhya and Yoga Conceptions ofthe Svetăsvatara-Upanishad", JRAS, 1930, pp. 855-878; id., Early Sămkhya (Londra, 1937); J. A. B. van Buitenen, „Studies...", în special pp. 88 sq., 100 sq; G. J. Larson, op. cit., pp. 99 sq.

Despre structura ontologică a lui pur uşa („Şinele"), a se vedea Le Yoga, pp. 27 sq.; G. J. Larson, op. cit., pp. 181 sq.

După cum am vă/ut, puterea aproape magica a „gnosei" (vidyă,jhăna) este neobosit exaltată în Upanisade (cf. § 80). într-adevăr, grație numai cunoaşterii metafizice (ezoterice) rşi au ajuns să aneantizeze „ignoranța" (ăvidya) şi să obțină eliberarea, adică au reuşit să transceandă condiția umană. Se poate compara forța cvasimagică a „gnosei", pe de o parte, cu puterile declanşate de ritualuri şi, pe de altă parte, cu „stăpânirile miraculoase" dobândite prin asceză sau prin practicile yogice (cf. §§ 76 sq.). în acest domeniu anume, Sămkhya prelungeşte tradițiile vedice şi upanişadice. F. Edgerton a subliniat corect caracterul „magic" al cunoaşterii în Upanişade; cf. The Beginningx of Indian Philosophy (Londra, 1965), pp. 22 sq. Vezi, de asemenea, Corrado Pensa, „Some internai and comparative problems in the field of Indian Religions" (în Probletnx and Methodx ofthe History of Religions, Leiden, 1971, pp. 102-122), pp. 114 sq.

Meditația de tip Sămkhya a fost analizată de Gerhard Oberhammer, Strukturen yogischer Meditalion (Viena, 1977), pp. 17-56.

140. Despre modalitățile şi „dezvoltarea" Substanței (prakrii), vezi Le Yoga, pp. 30 sq.

în ceea ce priveşte emergența lumii, merită să subliniem deosebirea dintre Sârnkhya şi Yoga. In vreme ce pentru Yoga lumea se naşte din pricina ignorării structurii reale a spiritului (cf. Yoga-sutra, 11, 23-24), autorii Sămkhya consideră că dinamica (parinăma) Substanței (prakrii) este animată de un „instinct teleologic" în „folosul lui pitrusa" (Sărnkhya-kărikă, 31,42 etc.; cf. Le Yoga, pp. 34 sq.). Se poate-compara acest efort al filosofici Sămkhya de a depăşi dualismul purusa/'prakrn cu speculațiile Upanixadelor, mai ales ale Upanixadelor medii (Kaîha,

Svetăsvatara, Maiîrî), cu privire la cele două modalităţi ale lui Brahman, „spiritual" şi „material", „absolut" şi „relativ" etc.; cf. § 82. Vezi, de asemenea, C. Pensa. „Some internai and comparative problems", pp. 109 sq.

141. Vezi textele citate şi comentate în Le Yoga, pp. 42 sq., 100 sq.

142. Despre practicile Yoga, originea şi istoria lor, cf. M. Eliade, L*» Yoga, pp. 57-108 (tehnicile autonomiei), 109-148 (Yoga şi brahmanismul), 149-167 (Yoga şi hinduismul). Despre Pantanjali şi textele Yoga clasice, cf. ihid., pp. 364-366. A se vedea ihid., p. 366, o listă de lucrări despre Yoga apărute până în 1954. Semnalăm pe cele rnai importante: S. N. Dasgupta, AStudyofPatdhjali(C'âlcu(la, 1920); id., Yoga as Philosophy and Religion (Londra, 1924); id., Yoga philosophy in relation io olher Systems of Indian Thought (Calcutta, 1930); J, W. Hauer, Die Anfănge der Yoga-Praxix (Stuttgart, 1922); id., Der Yoga alx Heilweg (Stuttgart, 1932); id., Der Yoga. Ein indischer Weg zum Selbst (Stuttgart, 1958); Alain Danielou, Yoga. The method of reintegration (Londra, 1949); Jacques Masui, Yoga, science de l'homme integral (texte şi studii publicate sub direcția lui Jacques Masui, Paris, 1953); P. Masson-Oursel, Le Yoga (Paris, 1954); T. Bros.se, Etudex experimentale* des techniques du Yoga (precedat de un studiu a! lui J. Filliozat: La nature du Yoga) dans sa tradition, Paris, 1963); Jean Varcnne, Le Yoga et la tradition hindoue (Paris, 1973).

Yoga-sutra, cu comentariile lui Vyâsa şi Văcaspatimishra, au fost traduse de J. H. Woods, The Yoga-System of Patalijali (Cambridge, Mass., 1914). Jean Varcnne a tradus Huitx Upanixhads du Yoga (Paris, 1971); traducerea lui Yoga-darxhana Upanishad e publicată în cartea l^e Yoga et la tradilion hindoue (pp. 232-255).

Yoga-sutra constau din patru capitole, sau cărți (păda): primul, conținând cincizeci şi unu de aforisme (sutra) este „capitolul despre ensta/a yogică" (samăddhipăda); al doilea, cuprinzând cincizeci şi cinci de aforisme, este numit sădhanapăda („capitolul despre reali/are"); al treilea, de cincizeci şi cinci de sutra, tratează despre „puterile miraculoase" (vibhuti). în fine, al patrulea şi ultimul capitol, kaivalyapăda (kaivalya = izolare), nu are decât treizeci şi patru de sîitra şi reprezintă probabil o adăugire târzie.

Oricare ar fi epoca lui Pataîîjali (secolul al 11-lea î. Hr. sau chiar secolul ai V-lea d. Hr.), tehniciie de asceză şi meditație expuse de autorul lui Yoga-sutra au în mod cert o vechime considerabilă; ele nu sunt descoperirile sale, nici ale timpului său; ele fuseseră puse în practică începând cu multe secole înainte. De altfel, nu e exclus ca textul original al Yoga-sutra să fi fost remaniat de mai multe ori, ca sa fie adaptat unor „situații filosofice" noi. Acest text de bază a fost meditat şi comentat de numeroşi autori. Prima lucrare care ne este cunoscută este Yoga-bhâshya de Vyâsa (secolele VI-V11), comentariu adnotat de Văchapatimishra, către 850, în a sa Tattvavaixăradi. Aceste două texte se număra printre cele mai importante contribuții la înțelegerea textelor Yoga-sutr^. Cf. M. Eliade, Palanjali et le Yoga (Paris, 1962), pp. 10 sq.

143. Despre tehnicile Yoga, vezi M. Eliade, Le Yoga, pp. 57-108; Patanjali et le Yoga, pp. 53-101; J. Varenne,/^ Yoga et la tradition hindoue, pp. 114-150.

Despre „abținerile" (ycuna) şi „disciplinele" corporale şi psihice (niyama), a se vedea M. Eliade,

Le Yoga, pp. 58 sq.; J. Varenne, op. cit., pp. 121 sq.; Corrado Pensa, „On the Purification Concept in Indian Tradition with special regard to Yoga" (East and West, N.S., 19, 1969, pp. 1-35), în special pp. 11 sq.
Despre posturile yogice (asana) şi disciplina respiraţiei (prâiiâyăma), a se vedea Le Yoga, pp. 62-75, 374; Patanjali et le Yoga, pp. 5-7, 70; J. Varenne, op. cit., pp. 126-133.
Despre „concentrarea" yogică (dhărana) şi „meditaţie" (dhyăna), cf. Le Yoga, pp. 75-82,374—375; J. Varenne, op. cit., pp. 141 sq.; Gerhard Oberhammer, Strukturen yogischer Meditation (Osterr. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Klasse, 322 Bând, Viena, 1977), pp. 71 sq., 135 sq.
144. Despre rolul lui Isvaraîn Yoga clasică, cf. N. S. Dasgupta, Yoga as Philosophy andReligion, pp. 85 sq.; M. Eliade, Le Yoga, pp. 83 sq. Absent în Rig Veda, Samaveda şi Yajurveda, Isvara este citat de şase ori în Atharva Veda. Dar, mai ales, în cele mai vechi Upanis,ade si în Bhagavad-Gltă, Isvara se vădeşte a fi ţelul tuturor celor ce caută eliberarea; cf. J. Gonda, Change and Continuity in Indian Religion (La Haye, 1965), pp. 139 sq. (Isvara în Atharva Veda), 144 sq. (în Upanişade şi Bhagavad-Gltă), 158 sq. (Isvara în filosofia şi în Yoga clasică).
145. Despre siddhi sau „puterile miraculoase", vezi S. Lindqvist, Die Methoden des Yoga (Lund, 1932), pp. 169-182; id., Siddhi und Abhinnă. Eine Studie uber die Klassischen Wunder des Yoga (Uppsala, 1935); J. W. Hauer, Der Yoga, pp. 326 sq.; Le Yoga, pp. 94 sq., 375 (bibliografia); A. Janacek, „The methodical Principie in Yoga according to Patanjali's Yoga-sutra",/lrOr, 19,1951, pp. 514-567,în special pp. 551 sq.; C. Pensa,„On the Purification Concept in Indian Tradition", pp. 6 sq., 16 sq.
Despre samădhi, cf. Le Yoga, pp. 100 sq.; J. W. Hauer, Der Yoga, pp. 336 sq.; J. Varenne, op. cit., pp. 169 sq.; G. Oberhammer, Strukturen yogischer Meditation, pp. 135 sq.
în afară de Yoga „cu opt membre", aşa cum e descrisă de Patanjali (adică suita de exerciţii şi de meditaţii, de „înfrânări" până la samădhi), tradiţia indiană cunoaşte „Yoga cu şase membre" (sadanga-yoga). In această serie de şase lipsesc primele trei „membre" (yama, nyama, asana), dar apare un „membru" necunoscut în tradiţia pataiîjaliană: tarka (literal, „judecată", dar având aici sensul de „cunoaştere supremă"). Vezi: A. Zigmund-Cerbu,„The Sadanagayoga", HR, B, 1963,pp. 128-134; C. Pensa, „Osservazzioni e riferimenti per Io studio dello sadanga-yoga" (Istituto Orientale di Napoli, Annali, 19, 1969, pp. 521-528). Acest sistem Yoga „cu şase membre" a jucat un rol important în buddhismul târziu si în tantrism; cf. partea a IlI-a. A se vedea Giinther Gronbold, Sad-anga-yoga (Inaugural dissertation, Munchen, 1969), în special pp. 118 sq. (Kalăcakra-Tantra) 122 sq. (lista maeştrilor care au propovăduit învăţătura Sadangayoga).
146. Despre eliberarea finală şi condiţia de jlvan-mukta („eliberat în viaţă"), vezi Le Yoga, pp. 100 sq.; cf. RogerGodel, Essai sur l'experience liberatrice (Paris, 1951); J. Varenne, op. cit., pp. 162-163. „Situându-se, prin definiţie «dincolo de bine şi de rău», aceşti supraoameni nu au de ţinut seama de valorile lumeşti: totul le este îngăduit şi se presupune că mulţi dintre ei sunt yogini, care, pretinzând (sau crezând sincer) că au atins samădhi, profită de acest lucru ca să-şi «trăiască paradisul lor» pe lumea aceasta. Metafizic, ei sunt îndreptăţiţi să o facă, în măsura în care actele lor sunt fără cauză şi fără efect. Fără cauză, pentru că un jlvan-mukta este, prin definiţie, eliberat de orice dorinţă (pentru că toate văsană au fost nimicite); fără efect, pentru că sufletul eliberat nu mai poate fi afectat de karman. Orice act este, aşadar, gratuit într-o asemenea

situație, şi de aceea se spune despre jlvan-mukta că este într-o stare de solitudine absolută" (J. Varenne, p. 162).

147. Din vasta bibliografie cu privire la viața lui Sakyamuni, amintim lucrările mai importante: E. J. Thomas, The Life ofBuddha as Legend and History (Londra, 1927); A. Foucher, La vie de Bouddha d'aprex Ies textes et Ies monuments de l'înde (Paris, 1949); H. von Glasenapp, Buddha: Geschichte und legende (Ziirich, 1950). Valoarea istorică a tradițiilor a fost analizată de Ernst Waldschmidt, „Die Ueberlieferung vom Lebensende des Buddha" (Abh. d. Akad. der Wiss. in Gottingen, Phil.-hist, Klasse, seria a 3-a, n. 29 şi 30,1944,1948); E. Lamotte, „La legende du Bouddha", RHR, 134, 1947, pp. 37-71; id.,Histoire du Bouddhisme indien desoriginesăl'ere Saka(Louvain, 1958),pp. 16 sq.; AndreBareau,„La legende de la jeunesse du Bouddha dans Ies Vinayapițaka ancien", Orient Extremus, 9, 1962, pp. 6-33; id., Recherches sur la biographie du Bouddha dans Ies Sutrapitaka et Ies Vinyapitaka anciens, I: De la Quete de l'Eveil â la conversion de Sariputra etdeMaudgălyana (Paris, 1963); II: Leş derniersmois,leparinirvănaetles funerailles (Paris, 1970: Publicationde l'Ecole Francaise d'Extreme-Orient); id., „The Superhuman Personality of the Buddha and its Symbolism in the Mahăparinirvăna-sutra of the Dharmaguptaka", Myths andSymbols. Studies in Honor ofMircea Eliade (Chicago, 1969), pp. 9-21; id., „Le Parinirvâna du Bouddha et la naissance de la religion bouddhique", BEFEO, 64,1974, pp. 275-299. Ultimele interpretări au fost analizate de Frank E. Reynolds, „The Many Lives of Buddha. A Study of Sacred biography and Theravăda Tradition", în Frank E. Reynolds şi Donald Capps, ed., The Biographical Process (Haga, 1976), pp. 37-61. După ce aminteşte pozițiile metodologice caracteristice cercetărilor din a doua jumătate a secolului al XlX-lea şi începutul secolului al XX-lea — ale celor „myth-oriented" (E. Senart, H. Kern, A. K. Coomaraswamy) şi ale „istoriciştilor" (H. Oldenberg, T. W. şi Caroline A. F. Rhys-Davids) — Reynolds analizează câteva demersuri recente care vizează integrarea celor două perspective: cea a „mitului" şi cea a „istoriei".

Benjamen I. Schwartz a atras în mod oportun atenția asupra caracterului falacios al interpretărilor sociologice privind apariția buddhismului şi, în general, a religiilor salvării. „If Buddhism did indeed emerge within an urban commercial environment, as Prof. Thapar suggests, it hardly strikes us as a particularly «bourgeois» philosophy. While she stresses the politica! and social doctrine of early Buddhism, one has the feeling that the heart of Buddhism does not lie triere";

cf. „The Age of Transcendence" (în Wisdom, Revelation and Doubt: Perspective* on the First Millenium B.C., Daedalus, Spring 1975, pp. 1-7), p, 4.

Despre simbolismul „Omul Cel Mare" (mahăpuruşa), a se vedea: A. K. Coomaraswamy, „The Buddha's cudă, hair, and usnlşa, crown", JRAS, 1928, pp. 815-840; Stella Kramrisch, „Emblems of Ihe Universal Being", Journal of Indian Societyfor Oriental An (Calcutta), 3,1935, pp. 148-160; A. Wayman, „Contributions regarding the thirty two characteristics of the Creat Person", Liebenthal Festschrift, ed. K. Roy (Sion-Indian Studies, 5, Santiniketan, 1957), pp. 243-260.

Tema celor „Şapte Paşi" se regăseşte în Naşterea Măriei, cf. Protoevanghelia lui lacov, cap. VI, si comentariul lui Henri de Lubac, Aspect s du Bouddhisme (Paris, 1951), pp. 126-127.

Episodul prezentării lui Bodhisattvam templu aminteşte de un episod din Pseudo-Matei (cap. XXIII): „Când Preafericita Măria a intrat în templul (egiptean) cu pruncul, toți idolii au căzut la pământ". Dar cele două legende se dezvăluie ca fiind opuse; idolii egipteni sunt răsturnați definitiv, căci Hrist aboleşte cultul zeilor falşi — în timp ce zeitățile brahmanice se prosternă în semn de omagiu în fața viitorului Salvator; cf. A. Foucher, La vie du Bouddha. pp. 55 sq.
Episodul lui rsi Asita este relatat pe larg în Lalita-vistara, pp. 101 sq.; cf. traducerea pasajului în A. Foucher, op. cit., pp. 61-63, care reproduce, de asemenea, o relevantă iconografie, p. 358. S-au făcut apropieri între prezicerea lui Asita şi episodul cu bătrânul Simeon care a luat pe copilul lisus în brațe şi 1-a binecuvântat pe Dumnezeu („căci văzură ochii mei mântuirea ta..."; Luca, II, 8-20, 25-35); a se vedea comentariul lui A. Foucher, op. cit., pp. 63—64. Vezi, de asemenea, J. Brinktrine, „Die buddhistische Asita-Erzählung als sog. Parallele zum Darstellung Jesu im Tempel", Zeit. f. Missionswissenschaft u. Religionswissenschaft, 38, 1954, pp. 132-134; F. G. W. de Jong, „L'episode d'Asita dans le Lalitavistara", Asiatica. Festschrift F. Weller (Leipzig, 1954), pp. 312-325; C. Regamey, „Encore â propos du Lalita-vistara et de l'episode d'Asita", Asiatische Studien, 27, 1973, pp. 1-34.
148. Despre căutarea iluminării, vezi A. Foucher, La vie du Bouddha, pp. 112 sq.
Cu privire la materialişti (Lokâyata), vezi bibliografia citată în Le Yoga, pp. 366-367. De adăugat: Debiprasad Chattopadhyaya Lokăyata. A Study in Ancient Indian Materialism (New Delhi, 1959). Despre ispitirea de către Măra, a se vedea E. Windisch, Măra und Buddha (Leipzig, 1895), care a tradus un mare număr de povestiri (pp. 87 sq.); cf. ibid., pp. 214 sq., analiza comparativă cu ispitirea lui lisus (Luca, 4: 1-13). Izvoarele buddhiste cu privire la Măra sunt citate şi comentate de J. Masson, La religion populaire dans le Canon bouddhique păli (Louvain, 1942), pp. 103-113 şi E. Lamotte, L'enseignement de Vimalakirti (Louvain, 1962), pp. 204—205, n. 121. Vezi, de asemenea, J. Przyluski, „La place de Măra dans la mithologie bouddhique", J. A., 210, 1927, pp. 115-123; A. Wayman, „Studies in Yama and Măra", IU, 3, 1959, pp. 44-73,112-131; T. O. Ling, Buddhism and the mythology of evil (Londra, 1962); J. W. Eoyd,Satan and Măra. Christian and Buddhist Symbols of Evil (Leiden, 1975). G. Fussman a arătat de curând că, în anumite regiuni, Măra era un străvechi zeu suprem; cf. „Pour une problematique nouvellc des religions indiennes anciennes" (JA, 265,1977, pp. 21-70), în special pp.52 sq.
149. Sursele privind Iluminarea sunt înregistrate de A. Foucher, op. cit., pp. 363-364. Despre simbolismul comparat al arborelui Trezirii, cf. H. de Lubac, Aspects du Bouddhisme, pp. 55 sq. Despre „ochiul divin" (divyacakşu), vezi referirile la textele canonului păli şi literaturii ulterioare în E. Lamotte, L'enseignement de Vimalakirti, pp. 168-169, n. 57. Izvoarele păli şi sanscrite privind predica de la Benares sunt citate de E. Lamotte, Histoire, I, p. 28, nr. 1. Despre „rope-trick"-ul folosit de Buddha, cf. M. Eliade, Mephistopheles et l'androgyne, pp. 200 sq. Despre „puterile miraculoase" (siddhi) şi interzicerea lor de către Buddha, vezi Le Yoga, pp. 181 sq., şi mai departe, § 159.
Despre condiția de arhat, cf. A. Bareau, „Leş controverses relatives â la nature de l'Arhat dans le Bouddhisme ancien", ILJ, l, 1957, pp. 241-250.
Despre simbolismul cakravartin-u\m (= Suveranul universal), a se vedea J. Auboyer, „The symbolism of sovereignity in India according to iconography", Indian Art and Letters, 12, 1938,

pp. 26-36; K. V. Soundara Rajan, „The Chakravarti concept and the Chakra (wheel)", Journal of Oriental Research (Madras), 27,1962, pp. 85-90. Vezi, de asemenea, A. J. Prince, „The concepts of Buddhahood in earlier and later Buddhism", în Journal of the Oriental Society of Australia, 7, 1970, pp. 87-118.
Despre primele convertiri, a se vedea A. Foucher, op. cit., pp. 211-240,368—371. Istoria primei comunităţi buddhiste (samgha) e povestită în Mahăvagga, tradusă de T. W. Rhys Davids şi Hermann Oldenburg, Vinaya Texts, I (Oxford, 1881).
150. Formele succesive ale legendei lui Buddha sunt analizate de E. Lamotte, Histoire, pp. 718-756. Vezi, de asemenea, studiile lui E. Waldschmidt, citate mai sus, § 147. Despre schisma lui Devadatta, vezi A. M. Hocart, „Buddha and Devadatta", Indian Antiquary, 52,1923, pp. 267-272; 54,1925, pp. 98-99; E. Waldschmidt, „Reste von Devadatta-Episoden", ZDMG, 123,1964, pp. 552 sq.; B. Mukherjee, Die Uberlieferung von Devadatta, der Widersacher des Buddha, in den Kanonischen Schriften (Munchen, 1966); E. Lamotte, „Le Buddha insulta-t-il Devadatta?", BSOAS, 33, 1970, pp. 107-115.
Despre ultima masă a lui Buddha, a se vedea A. Bareau, „La nourriture offerte au Bouddha lors de son dernier repas", înMelanges d'Indianisme... Louis Renou (Paris, 1968), pp. 61-71; cf. id., „La transformation miraculeuse de la nourriture offerte au Bouddha par le brahmane Kasibhăradvăja",în Etudes tibetaines dediees ă Mar celle Lalou (Paris, 1971),pp. 1—10.
Despre funeraliile lui Buddha, a se vedea C. Vaudeville, „La legende de Sundara et Ies funerailles du Buddha dans l'Avadănasataka", BEFEO, 53, 1964, pp. 71-91.
Despre relicvele lui Buddha, a se vedea J. Przyluski, „Le partage des reliques du Buddha", Melanges Chinois et bouddhiques, 4,1935-36, pp. 341-367; B. C. Law, „An account of the Six Hair Relics of the Buddha (Chakesadhatuvamsa)",
696
Journal of Indian History, 30, 1952, pp. 193-204; E. Waldschmidt „Der Buddha preiei clie Verehrungswiirdigkeit seincs Reliquieu", republicat în volumul Von Ceylon bis Turfan (Gottingen, 1967), pp. 417^427.
151.Cu privire !a asceţii si credincioşii contemporani cu Buddha, a se vedea bibliografia indicată în IM Yoga, pp. 388-389. De adăugat J. Filliozat, L'înde claxxique, 11, pp. 511-516; E. Lamotte, Histoire, I, pp. 6 sq.
152—153. Cele mai importante traduceri ale textelor Jaina sunt: H. Jacobi, Gaina-Sutras (Oxtbrd, 1887, SB F, voi. XXII, XLV); W. Schubrig, Worte Mahăviras• (Gottingen, 1926,Quellen z. Religionsgeschichte, voi. 14), id.,D/£/«w«,y (Tiibingen, 1927, Religionsgeschichtlichex Lesebuch, fasc. 7).
Bibliografie şi generalităţi: C. L. Jain, Jaina Bibliography (Calcutta, 1945); L. Alsdori, Leş etudex jaina. Etai present ei tâchesfutures (Paris, 1965); Josef Deleu, „Die Mythologie des Jinismus", în Worlerhuch der Mythologie, II, pp. 207-284 (ibid,, pp. 212-213, Le Canon jai'na). Studii de ansamblu: H. von Glasenapp, Der Jainismus (Berlin, 1925); A. Guerinot, La religion djaina (Paris, 1926); E. Leumann, Buddha und Mahăvîra (Miinich, 1926); W. Schubrig, Die Lehre der Jainas nach den alten Quellen dargestellt (- Grundriss d. indo-arischen Philologie u. Altertumskunde, III, 7, Berlin, 1935); C. della Casa, // Gianismo (Torino, 1962); C. Caillat, Leu

expiations dans le rituelancien des religieux jaina (Paris, 1965), id., „Le Jinisme" (Histoire des religions, I, 1970, pp. 1105-1145). Vc/i, de asemenea, bibliografia, § 190.

Mai ales mitologia dublei „naşteri" a lui Mahăvîra a inspirat arta si iconografia jaina; cf. W. N. Brown, Miniatures paintings ofthe Jaina Kalpasutra (Washington, Smithsonian Institution, 1934); T. N. Ramachandran, Tiruparuttikunram and its temples (Madras, Government Press, 1934); Ananda K. Coomaraswamy, „The Conqueror's Life in Jaina Painting" (Journal ofthe Indian Society of Oriental Ari, Calcutta, decembrie 1933, pp. 1-18).

Despre lumina care luminează noaptea naşterii lui Mahăvîra, cf. Akărănga-sutra, II, 15,7 |— Gaina-sutras, \, traducere de H. Jacobi, SBE, voi. XXII, Oxford, 1884, p. 191].

Despre mitologia şi iconografia lui Parsva şi a Tîrthankarilor, ci. Hcinrich Zimmer, Philosophiex oj India, pp. 181 -234; Josef Deleu, „Die Mythologie des Jinismus", pp. 252-253, 270-273.

154. Despre Makhali Gosăla şi Âjîvika, a se vedea bibliografia indicată în Le Yoga, p. 389. Sursa cea mai completă despre Gosăla este tratatul Jaina Bhagavatl. Cea mai bună monografie, care utilizează şi izvoare tamule, este aceea a lui A. L. Basham, History and Doctrines ofthe Ajlvikas. A vanished Indian religion (Londra, 1951). Termenul ăjlvika a fost explicat prin rădăcina ăjlva, „mod de viață sau meserie a unei clase de oameni", dar el ar putea tot aşa de bine să derive de la expresia ăjlvăt, „îndelungat ca şi viața", aluzie la doctrina fundamentală care postula un mare număr de vieți înainte de dobândirea eliberării.

155. Un mare număr de texte păli sunt accesibile în traducere engleză. Semnalăm pe cele mai importante: Dialoguex ofthe Buddha (Dlghanikâya), traducere de T. W. şi C. A. Rhys Davids, 3 voi. (Oxford, 1899-1921; Sacre d Books ofthe Buddhists, 2-4); Further Dialogues ofthe Buddha (Majjhimanikăya), traducere de Lord Chalmers, 2. voi. (Oxford, 1926-1927, Sacred Books of the Buddhists, 5-6); The Book of Kindred Sayings (Samyuttanikăya), trad. de C. A. F. Rhys Davids şi F. L. Woodward (Londra, 1917-1930,/'ă/i Text Society, Translation Series. 7,10,13-14,16); The Book of Gradual Sayings (Angmtaranikăya), traducere de F. L. Woodward şi E. M. Hare (Londra, 1932-1936,P. T. S. Translation Series, 22,24-27); Minor Anthologies I, Dhammapada, Khuddakupâtha, traducere de T. W. Rhys Davids (Oxford, 1931, Sacred Bookx of the Buddhists, 7); Minor Anthologies, II, Udăna „Verses of uplift" and Itivuttaka „As it was said", traducere de F. L. Woodward (Oxford, 1935, Sacred Books ofthe Buddhists, 8).

Printre antologiile cele mai utile remarcăm: H. C. Warren, Buddhixm in translation (Cambridge.Mass. 1896; mai multe reeditări); Edward Cmuz, Buddhist Texts through the Ages (Oxford, 1954; HarperTorchbooks, New York, 1964); E. Conze, Buddhist Scriptures (Harmondsworth, 1959); E. J. Thomas, Early Buddhist Scriptures (Londra, 1935); Lilian Siiburn, LeBouddhisme (Paris, 1977).

O bibliografie a traducerilor a dat Andre Bareau, „Le bouddhisme indien", în I^es religions de l'înde, III (Payol, î 966, pp. 9-246), pp. 240-243. A se vedea ibid., pp. 227-234, „Histoire de l'etude du bouddhisme indien".

156. Cu privire la principiile fundamentale ale doctrinei lui Buddha există o destul de bogată literatură. Cele mai bune expuneri de ansamblu sunt: Ed. Conze, Buddhism: its essence and development (Oxford, 1951; Harper Torehbooks, 1959, pp. 11-69; trad. franceză, Le Bouddhisme dans son essence et son developpement, Payot, 1952, pp. 9-67); Walpola Rahulă, L'enseignement

du Bouddha d'apres Ies textex Ies plus ancienx (Paris, 1961); A. Barreau, op. cit., pp. 13-82. A se vedea, de asemenea, M. Walleser,D/e philosophische Grundlage des ălleren Buddhismus (Heidelberg, 1904); Hermann Oldenberg, Buddha, seine Leben, seine Lehre und seine Gemeinde (Berlin, 1881; ediția a 9-a, 1921); id.; Die I^ehre der Upanishaden und die Anfănge des Buddhismus (Gottingen, 1915); E. Lamotte şi J. Przyluski, „Bouddhisme et Upanişad", BEFEO, 32, 1932,pp. 141-169; A. K. W'arder, „On the Relationship between Early Buddhism and other Contemporary Systems", BSOAS, 18,1965,pp. 43-63.
157. Cu privire la formula celor douăsprezece cauze, a se vedea Surendranath Dasgupta, A History of Indian Philosophy, I (Cambridge, 1922), pp. 84 sq.; A. Bareau, „Le bouddhisme indien", pp. 40 sq.; W. Rahula, op. cit., pp. 79 sq.; B. C. Law „The Formulation of the Pratltyasamutpăda", JRAS, 1937, pp. 287-292; A. C. Banerjee, „Prati'tyasamutpăda", Indian Historical Quarterly (Calcutta), 32,1956, pp. 261-264; Thera Narada, „Kamma, or the Buddhist Law of Causation", B. C. Law Volume, Pt. II (Poona, 1946), pp. 158-175. Cf. şi L. de la Vallee Poussin, Bouddhisme. Etudes et materiaux. The'orie des Douze Causes (Gând, 1913).
697
Tabloul problemelor
Despre doctrina anutta, a se vedea L. de la Vallee Poussin.Mnwza (Paris, 1925); Ed. Conze, Ije bouddhisme, pp. 16 sq.; id., Buddhist Thought in India (Londra, 1962), pp. 34 sq.; W. Rahula, op. cit., pp. 77 sq, Cf., de asemenea, Maryla Falk, „Nairâtmya and Karman", în Louis de la Vallee Poussin Memorial Volume (Calcutta, tara an) pp. 429-464.
Cu privire la problemele puse de cel mai timpuriu buddhism, a se vedea Frank Reynolds, „The Two Wheels of Dhamma: A Study of Early Buddhism" (în The Two Weelx of Dhamma, Chambersburg, Pensylvania, 1972, pp. 6-30; cf., de acelaşi autor, „A bibliographical Essay on Works related to Early Theravada and Sinhalese Buddhism", ibid., pp. 107-1 21.
158.0 excelentă istorie a interpretărilor occidentale despre Nirvana a dat Guy Richard Welbon, The Buddhist Nirvana andits western Interpreters (Chicago şi Londra, 1968); cf., mai ales, cap. despre Herman Oldenberg (pp. 194—220), T. W. si C. A. F. Rhys Davids (pp. 221-248) şi controversa dintre L. de la Wallee Poussin şi Th. Stcherbatsky (pp. 248-296). Pentru prima interpretare, dată de Vallee Poussin, a se vedea The way to Nirvana: Six Lectures on Ancient Buddhism as a Discipline of'Salvation (Cambridge, 1917), Nirvana (Paris, 1925) şi articolul „Nirvana", în Indian Historical Quarterlv, 4, 1928, pp. 347-348. Pentru vederile lui Th. Stcherbatzky, vezi The Central Conception of Buddhism and the Meaning ofthe Word „Dhanna" (Londra, 1923) şi The Conception of Buddhist Nirvana (Leningrad, 1927). Totuşi, după o îndelungată controversă, fiecare dintre cei doi savanți s-a lăsat convins de interpretarea protagonistului său; cf. Th. Stcherbatsky, „Die lirei Richtungen in der Philosophie des Budhismus" (Rucznik Orjenlalistycznv, 10, 1934, pp. 1-37); L. de la Vallee Poussin, „Buddhica"(H.IAS,3, 1938, pp. 137-160).
Friedrich Heiler a examinat conceptul de Nirvana în termeni de experiență religioasă: cf. Die buddhistische Versenkunț> (Miinchen, 1918). Despre „calea Nirvana" şi simbolismul inițierii, vezi M. Eliade, Le Yoga. Immortalite et liberie (Paris, 1954; ediția a 6-a, 1975) pp. 169 sq. Despre raporturile dintre Yoga şi buddhism. vezi: L. de la Vallee Poussin, „Le bouddhisme et le

Yoga de Patanjali (MemoiresChinois et Bouddhiques, 5, Bruxelles, 1937,pp. 223-242); M. Eliade, Le Yoga, pp. 173 sq.; cf. ibid., pp. 382-383, indicații bibliografice; de adăugat: Gerhard Oberhatnmer, Strukturen yogischer Meditation (Viena, 1977), pp. 102 sq.
159. Despre tehnicile buddhiste de meditație, a se vedea Le Yoga, pp. 173 sq., si bibliografiile citate, ibid., pp. 383 sq.; Grace Constant Lounsberry, Buddhist Meditation in the Southern School (Londra, 1950); E. Conze, Buddhist Meditatori (Londra, 1956).
Despre jhăini şi dhamma-yogini, vezi L. de la Vallee Poussin, „Musîla et Nărada" (Me'moires Chinois et Bouddhiques, 5,1937, pp. 189-222). Despre „Ştiințele Superioare" (abhijnă), vezi L de la Vallee Poussin, „Le Bouddha eî Ies Abhijnăs", Le Museon, 44, 1931, pp. 335-342; M. Eliade, Le Yoga, pp. 183 sq., 384 (bibliografia despre „puterile miraculoase").
160. Despre arhați, a se vedea I^e Yoga, pp. 178 sq.; E. Conze, Le bouddhisme, pp. 91 sq., A Bareau, „Le bouddhisme indicii", pp. 60 sq.; 123 sq.; cf., de asemenea, Isaline Horner, The Early budhist Theory of Mân Perfected: A Study ofthe Arhat (Londra, 1936).
Despre structura mistică a necondiționatului (asamskrta), vezi Andre Bareau, L'absolu en philosophie houddhique. Evolution de la notion d'asamskrta (teză de doctorat, Paris, 1951).
Privitor la imaginile nimicirii lumii condiționate („dărâmarea casei" de Buddha şi „acoperişul spart" de arhați), a se vedea M. Eliade, Images et symboles, pp. 100 sq.; id., „Briser le toit de la maison: Symbolisme architectonique et physiologie subtile" (în Studie s in mysticism and religion, presented to Gershom G. Scholem, Ierusalim, 1967, pp. 131-139).
161. Enorma literatură privind Italia primitivă şi originile Romei este înregistrată de Jacques Hcurgon, Rome et la Mediteranee occidentale jusqu'auxguerrespuniques (1969),pp. 7-50. Lucrarea lui Pietro de Francisci, Primordia civitatis (Roma, 1959), conține mai multe capitole despre structurile sociale şi ideile religioase arhaice (pp. l O"7-405); utile prin documentația lor, aceste pagini trebuie citite totuşi cu precauție (a se vedea critica lui G. Dumezil, Revue Helge de Philologie et d'Histoire, 39, 1961, pp. 67 sq., şi observațiile lui Pierangelo Catalano, Contributi allo studio del diritto augurale, I, Torino, 1960, pp. 402 sq., 542 sq.).
Un prim val de popoare ariofone cunoscând metalurgia aramei şi practicând incinerarea se instalează în mileniul al II-lea în nordul Italiei: ei sunt autorii civilizației zisă „Terramare" („de la terra mar(n)a, «pământ gras», datorită bogăției de materii organice în care țăranii îşi cultivau în mod obişnuit semănăturile"; Jacques Heurgon, Rome et la Mediteranee occidentale, p. 64). Un al doilea val, către sfârşitul mileniului al II-lea, al villanovienilor: ei utilizează fierul şi depun cenuşa morților în urne mari de lut ars, scufundate într-un puț. La începutul mileniului I, Latiumul era dominat de o civilizație de tip villanovian.
între istoriile generale, trebuie menționat: A. Piganiol, Histoire de Rome (ediția a 5-a, Paris, 1962); G. de Sanctis, Storia dei Romani, I, II: La conquista del primato in Italia (ediția a 2-a, Firenze, 1956-1960); L. Păreți, Storia di Roma, I (Torino, 1951); Robert E. A. Palmer, The Archaic Cotnmunity ofthe Romans (Cambridge, 1970) — dar autorul îl critică pe G. Dumezil (cf., inter alia, p. 154), fără să-1 fi citit.
După lucrarea lui G. Wissowa, Religion undKultus der Romer (ediția a 2-a,Munich, 1912), care rămâne fundamentală, au fost publicate mai multe expuneri de ansamblu ale religiei din epocile regalității şi a Republicii; a se vedea, mai ales, Cyril Bailey, Phases in the Religion of Ancient

Rome (1932); Nicola Turchi, La religione di Roma antica (1939); A. Grcnier, Leş religions etrusque et romaine (1948); Franz Altheim, A History of Roman Religion (Londra, 1938; ediția germană, 1931); id., La religion romaine antique (1955); Jean Bayet, Histoire psychologique et politique de la religion romaine (1957; ediția a 2-a, 1973); Kurt Latte, Romische Religiomgeschichte (1960; dar vezi critica lui A. Brclich, SMSR, 32,

1961, pp. 311-354, şi numeroasele observații ale lui G. Dumezil în cartea sa citată mai jos); Georges Dumerii, La religion romaine archaique (1966; ediția a 2-a 1974); Pierre Boyance, Etudes sur la religion romaine (Roma, 1972).
O selecție de texte latine în traducere, de consultat în Religionsgeschichtlich.es Lesebuch, fasc. 5: K. Latte, Die Religion der Romer u. der Synkretismus der Kaiserzeit (Tubingen, 1927) şi în Frederick C. Grant, Ancient Roman Religion (New York, 1957). Traducere comentată de J. G. Frazer, The Faxti ofOvid, I-V (Londra, 1919) constituie o inegalabilă mină de informații.
Despre religiile italice, paleovenetă, mesapică şi a Siciliei antice, vezi expunerea generală a lui Aldo Luigi Prosdocimi, „Le religioni dell'Italia antica", în Storia delle Religioni (fondata da P. Tacchi Venturi, diretta da Giuseppe Castellani, ediția a 6-a, Torino, 1971), II, pp. 673-724 (bună bibliografie). Cf.,de asemenea, F. Altheim,,4 History of Roman religion, pp. 18-33 (Rel. rom. antique, pp. 7-33).
Cu privire la Tablele Eugubine găsite la Gubbio, în Umbria, al căror text descrie în amănunt ritualurile efectuate în fiecare an de un colegiu sacerdotal (purificarea cetății şi lustrația mulțimii), vezi J. W. Poultney, The bronze Tables of Iguvium (Baltimore, 1959: editarea textului şi comentariul); G. Devoto, Tabulae Iguvinae (Roma, ediția a 3-a, text şi comentariu, 1962); G. Dumezil, „Leş trois grands dieux d'Iguvium" (în Idees romaines, 1969, pp. 167-178; reproduce un articol publicat în 1955); A. J. Pfiffig, Religia Iguvina. Philologische und Religiomgeschichtliche Studien zii den Tabulae Iguvinae (Viena, 1964).
Despre mitologia lui Romulus şi Remus, a se vedea Michael Grant, Roman Myths (Londra-New York, 1971), pp. 91 sq.; Jaan Puhvel, „Remus et frater" (HR, 16, 1975,pp. 146-157); Bruce Lincoln, „The Indo-European mythof creation" (ibid., pp. 121-145), pp. 137 sq.
în afară de versiunea cea mai populară — răpirea sa în timpul furtunii — o altă tradiție istoriseşte că, devenind tiran, Romulus a fost doborât de senatori; tiranicizii i-au tăiat trupul în bucăți şi au luat bucățile sub togile lor; cf. Dionysos din Halicarnas, Rom. arch., 2,56; Plutarh, Romulus 27; Ovidiu, Foşti, 2,497 etc. Puhvel apropie această versiune de sfârtecarea lui Puruşa, Ymir şi Gayomart; în mitul roman, acest episod a fost transferat de la Remus la fratele său geamăn, „pentru că un om nu poate fi omorât decât o singură data" (op. cit., p. 155).
Despre semnificația cosmogonică a întemeierii oraşelor, cf. M. Eliade, Le mythe de l'eternei retour (ediție nouă, 1969), pp. 30 sq.; Werner Miiller, Die heilige Stadt (Stuttgart, 1961), în special pp. 9-51 (Roma quadrata). Despre simbolismul semnului augural (cei doisprezece vulturi zăriți de Romulus), a se vedea Jean Hubeaux, Leş grands myt/ies de Rome (1949), pp. 1-26; M. Eliade, Le mythe de l'eternel retour, pp. 157 sq.; G. Dumezil, Religion romaine archaique, pp. 499-500.

162. Despre moştenirea indo-europeană, vezi G. Dumezil, L'heritage indo-europeen â Rome (1949), şi, mai ales,Mythe et epopee, I (l 968), pp. 259-437, în care sunt analizate tradițiile primilor patru regi; cf., de asemenea, l^es dieux souverains des Indo-Europeens (1977), pp. 158 sq. Despre modelul mitologic al războiului sabinilor, cf. L'heritage... pp. 127 sq.; Mythe et epopee, I, pp. 290 sq.; La rel. rom. archaique, pp. 82 sq. Despre motivele mitologice indo-europene camuflate în „istoria" lui Horațiu şi a Curiaților şi în aceea a lui Cocles şi Scaevola, a se vedea G. Dumezil, Horace et Ies Curiaces (1942) şi Rel. rom. archaique, p. 90 (unde sunt înregistrate lucrările anterioare ale autorului). Cei doi mutilați, Cocles şi Scaevola, Ciclopul şi Stângaciul, salvează succesiv Roma asediată de Porsenna, „unul prin vederea ageră a ochiului său, celălalt sacrificându-şi mâna dreaptă în fața şefului etrusc într-o procedură eroică de jurământ fraudulos". Această legendă îşi are paralela în perechea zeul Chior şi zeul Ciung ai scandinavilor, a lui Odhin şi Thorr, „dintre care cel dintâi, pentru că şi-a sacrificat un ochi, a primit drept răsplată darul cunoaşterii supranaturale, iar celălalt i-a salvat pe zei lăsându-şi între fălcile căscate ale lupului-demon mâna sa dreaptă" (G. Dumezil, Rel. rom. arch., p. 90).
Vezi discutarea tezelor lui H. J. Rose (cf. în special „Numen and Mana", Harvard Theol. Review, 1951, pp. 109-130) şi ale lui H. Wagenwoort (Roman Dynamism, 1950, în Rel. rom. archaique, pp. 36 sq., cu bibliografia anterioară). Georges Dumezil a analizat cu strălucire un anumit număr de concepte religioase romane; ius, credo şi f Ide s, augur, tnaiestas şi gravitas, într-o serie de studii republicate în Idees romaines (1969), pp. 31-152. Cf., de asemenea, P. Grimal „«Fides» et le secret", RHR, 1974, pp. 141-155.
163. Despre caracterul specific al experienței religioase a romanilor, a se vedea Pierre Grimal, La civilisation romaine (1960)pp. 85 sq.; cf.,de asemenea, Dario Sabbatucci„„Sacer" (SMSR.23, 1951-1952,pp. 91-101); H. Fugier,Recherches sur l'expression du sacre dans la langue latine (1963); R. Schilling, „Magie et religion â Rome", Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, secțiunea a V-a, 1967-1968, pp. 31-55.
Despre funcția religioasă a minunilor, a se vedea J. Bayet, „Presages figuratifs determinants dans l 'antiquite greco-latine" (Homnuiges ă F. Cutnont, Bruxelles, 1936,1, pp. 27-51; reprodus în Croyances et rites dans la Rome antique 1971, pp. 44-63); R. Bloch, Leş prodiges dans l'antiquite classique (1963); G. Dumerii, Re 1. rom. arch., pp. 584 sq. (p. 590, n. 1 .bibliografie). Titus Livius (XXI, 62) relatează minunile întâmplate în iarna lui —218, unul din cei mai dramatici ani ai războiului punic: „în Forum boarium un bou s-a urcat singur până la catul al treilea şi s-a aruncat jos"; „imagini de corăbii străluciseră în cer. Templul zeiței Spes [...] fusese lovit de trăsnet". Lancea lunonei se mişcase singură. La țară se zăriseră în depărtare fantome omeneşti înveşmântate în alb. în Picenum plouase cu pietre etc. Consultate, Cărțile Sibiline au decretat nouă zile de sacrificii. „Tot oraşul era ocupat cu ceremonii expiatoare": întâi, lustrații urmate de sacrificii; apoi, o ofrandă de aur în greutate de patruzeci de livre a fost oferita în templul lunonei, şi o statuie de bronz a zeiței a fost consacrată pe Aventin etc. A se vedea E. de Saint-Denis, „Leş enumerations de prodiges dans l'ccuvre de Tite Live" (Revue de Philologie, 16, 1942, pp. 126-142).
699
Tabloul problemelor

O listă transmisă de Varro enumera entitățile divine care regizează diferitele momente ale activității agricole: Veruactor (pentru aratul pârloagei), Imporcitur (pentru aratul cu brazde mari), Institor (pentru semănături), Obturator (pentru aratul de suprafață), Occator (pentru grăpat), Sarritor (pentru plivit), Subruncinator (pentru prăşit), Messor (pentru secerat), Connector (pentru cărăuşie), Conditor (pentru strânsul în magazie), Promitor (pentru scosul din hambar). Lista vine din Libri iuris pontificii de Fabius Pictor, citat de Varro într-un text conservat de Servius (ad Georg., l, 21); cf. J. Bayet, „Leş Feriae Sementinae" (RHR, 1950, pp. 172-206, republicat în Croyances etrites dans la Rome antique, pp. 177-205), p. 184 (paginația volumului); vezi, de asemenea, remarcile lui G. Dumezil, La Rel. rom. arch., pp. 51 sq.
164. Despre cultul privat, a se vedea A. de Marchi, // culto privata di Roma antica, 2, voi., 1896-1903; G. Dumezil, La rel. rom. arch., pp. 600-610. Cf., de asemenea, Gordon Williams, „Some aspects of Roman marriage ceremonies and ideals", Journal of Roman Studies, 48, 1958, pp. 16-29; G. Piccaluga, „Penates e Lares", SMSR, 32, 1961, pp. 81-87; J. M. C. Toynbee, Death and Burial in the Roman world(\91\). Despre Mani, a se vedea F. Bomer, Ahnenkult u. Almenglaube im alten Rom (ARW, Beiheft, I, 1943), şi bibliografia înregistrată de K. Latte, op. cit., p. 100, n. 2.
Lemurii, care vizitau casele în timpul sărbătorilor Lemuria din mai, nu se identifică cu larvae care, în orice epocă a anului, vin să-i chinuiască pe cei vii; cf. G. Dumezil, op. cit., p. 373.
Morții se mai întorc la 24 august, 5 octombrie şi 8 noiembrie, când se deschide mundus, groapa prin care se intră în lumea subterană. „Când mundus este deschis, poarta zeităților Infernului este deschisă" (Varro, citat de Macrobius, Saturnalia, I,16,18). Dar termenul mundus desemna totodată groapa în care Romulus aruncase ofrandele primelor roade „din tot ce este bun potrivit obiceiului şi necesar potrivit naturii", precum şi puțin pământ din țara de origine a tovarăşilor săi (Plutarh, Romulus, XI, 1-4; Ovidiu, Fasti, IV, 821-824). Vezi Ştefan Weinstock, „Mundus patet", Rheinische Museum, 45, 1930, pp. 111-123; W. Miiller, Die heilige Stadt, pp. 24-27, 33; G. Dumezil, op. cit., pp. 356-58.
Formula de devotio (Titus Livius, VIII, 9-10) e reprodusă şi comentată de G. Dumezil, op. cit., pp. 108 sq.
165. La Roma, ca în orice societate tradițională, sărbătorile sacralizau timpul; ceea ce explică importanța calendarului. Despre calendarul roman, vezi A. Grenier, Rel. etrusque et romaine, pp. 94 sq.; J. Bayet, Histoire..., pp. 89 sq. şi 298 (bibliografie); G. Dumezil, Fetes romaines d'ele et d'automne (1975).
Despre sărbătorile sezoniere şi zeii care le patronau, cf. L, Delatte, Recherches sur quelques fetes mobiles du calendrier romain (Liege, 1957); G. Dumezil, Rel. rom. arch., pp. 339 sq. A se vedea, de asemenea, Giulia Piccaluga, Elementi spettacolari nei rituali festivi romani (Roma, 1965).
Despre ungherele sacre — pomerium (locul zidurilor) şi templum (loc consacrat prin inauguratio) — a se vedea Pierangelo Catalano, Contributi allo studio del diritto augurale, I, pp. 292 sq. (pomerium; n. 177, bibliografie), 248 sq., 305 sq. (templum).
Despre sacerdoți, a se vedea J. Marquart şi Th. Mommsen, Handbuch der romische Alterthiimner (I-VII, ediția a 2-a. 1876-1886), III, pp. 234-415; G. Wissowa, op. cit., pp. 479-549; K. Latte, Romische Religionsgeschichte, pp. 195-212, 397-411; G. Dumezil, Rel. rom. arch., pp. 567-583.

Despre rex şi raporturile sale cu flaminii cei mari, cf. G. Dumezil, „Le re.ret \esflamines maiores", în The Sacred Kingship (Leiden, 1959), pp. 407-417. Vezi, de asemenea, G. Dumezil, „La prehistoire des flamines majeures" (RHR, 118, 1938, pp. 188-200; reprodus în Idees romaines, 1969, pp. 156-166).
Despre colegiul pontifical şi pontifex maximus, a se vedea G. Rohde, Die Kultsatzungen der romischen Pontifices (Religionsgeschiehtliche Versuche u. Vorarbeiten, 25, Giessen, 1936); J. Bleicken, „Oberpontifes u. Pontifikal-Kollegium" (Hermes, 85, 1957, pp. 345-366).
Despre vestale, a se vedea T. C. Worsfold, The History of the Vestul Virgins of Rome (ediția a 2-a, 1934); G. Giannelli, // Sacerdozio delle Vestali romane (Firenze, 1933); F. Guizzi, Aspetti juridici del sacerdozio Romano; ii sacerdozio di Vesta (19W).
Despre auguri şi colegiul augural, vezi A. Bouche-Leclercq, Histoire de la divination dans l'Anîiquite, IV (1882), pp. 160 sq.; Pierangelo Catalano, Contributi allo studio del diritto augurale, I (pp. 9-20, discutare critică a teoriilor despre deosebirile dintre augurium şi auspicium, de la Mommsen la I. M. J. Valeton şi U. Coli; pp. 395-558, rex şi dreptul augural; pp. 559-574, despre Reges augures latini şi sabini, şi regii etrusci); G. Dumezil, Rel. rom. arch., pp. 584-589.
Originea şi istoria Cărților Sibiline rămân destul de obscure. Potrivit legendei, ele au fost cumpărate de Tarquinius, care le-a depus în templul lui lupiter şi a desemnat o comisie formată din doi membri însărcinați cu consultarea profețiilor, dar numai la porunca si în folosul statului, în ~ 367 a fost creat colegiul permanent de decemviri, cinci patricieni şi cinci plebei. Oricare le-ar fi fost originea, Cărțile erau deja grecizate când, în timpul războiului al doilea punic, consultarea lor s-a intensificat, în ~ 213, Cărților Sibiline li s-au adăugat carmina Marc lâna. „Arse sub Sylla o dată cu Capitoliul, restituite sau reelaborate de către comisii trimise în toata lumea acolo unde existau sibile, mai ales în Eritreea, cenzurate în timpul lui Augustus şi transferate de la lupiter la Apollon, din Capitoliu în Palatin, din nou revizuite sub Tiberiu, ele au fost arse la începutul secolului al V-lea d.Hr.de către Stilicon: colegiul pe care împărații îl cinstiseră, a dispărut atunci" (G. Dumezil, op. cit., p. 594). Despre originea Cărților Sibiline, vezi, de asemenea, J. Gage, Apollon Romain (Paris, 1955), pp. 26-38, 196-204; cf. R. Bloch, „Leş origines etrusques des Livres Sibyllines" (Melanges A. Ernout, 1940, pp. 21-28).
Despre sodalități, a se vedea G. Wissowa, op. cit., pp. 550-564; G. Dumezil, Rel. rom., pp. 579 sq. Despre fețiali, cf. Jean Bayet, „Le rite du fecial et le cornouailler magique" (1935; republicat în Croyances et rites dans la Rome antique, 1971, pp. 9-44). Despre iusfetiale, cf. G. Dumezil, Idees romaines (1969), pp. 63-78. Despre sălii, a se vedea R. Cirilli, Lespretres danseurs de Rome: Etude sur la Corporation sacerdotale des Saliens (1913); G. Dumezil, Rel. rom., pp. 285-287, 581-582. Despre cei doisprezece Fratres Arvales, cf. G. Wissowa, „Zum Rituel der Arvalbruder", Hermes, 52, 1917,

pp. 321-347; E. Nordcn, Aus romischen Priesterbuchern, (1939), pp. 109-268; Al. Puso\i,Actafratrum Antalium (1950; text şi comentariu).
Ritul principal al fețialilor consta în a cere reparații în numele Romei; dacă nu dobândea satisfacție, fcțialul se întorcea şi după treizeci şi trei de zile declara în mod ceremonial război,

aruncând pe teritoriul duşman o lance sau un lemn de sânger (Titus Livius, I, 32, 5-14 etc.).
Salienii, „preoți-dansatori", deschideau în mod ritualic sezonul de război la l martie. Ei străbăteau Oraşul şi, în locuri consacrate, începeau să danseze dansuri contorsionate, cântând tot timpul un carmen (devenit de neînțeles la sfârşitul Republicii) în cinstea zeilor. La sfârşitul fiecărei zile, de dans avea loc un ospăț. Cu începere de la 9 martie, riturile deveneau mai spectaculoase: curse de cai, lustrații pentru arme şi trâmbițele de război etc. în luna octombrie, salienii celebrau închiderea se/onului de război prin lustrații de arme (pentru a ocroti oraşul de miasmele sângelui vărsat). S-a încercat să se reconstituie textul lui carmen saliare; a se vedea L. Bayard, „Le chant des Saliens, essai de restitution" (Melanges des Sciences Rel. des Facultes, Catholiques de Lille, 2, 1945, pp. 45-58).
Cei doisprezece Fratres Arvales îşi aveau centrul de cult în pădurea sacră a „Zeiței" (Dea Dia), la 7 km si 500 m de Roma. Ceremoniile anuale erau celebrate timp de trei zile în luna mai: prima şi ultima zi la Roma, a doua şi cea mai importantă în centrul cultual. în pădurea sfântă, Frații jertfeau două scroafe gravide (porclliae, simboluri ale fecundității, prin excelență) şi le consumau carnea. Apoi, încununați cu spice şi având felele acoperite, ei se îndreptau în procesiune către templu; în fața sanctuarului îşi treceau spicele din mână în mână. După un prânz vegetarian, ei se închideau în templu şi cântau invocații adresate Larilor şi lui Marte (textul acelui carmen arvale, într-o latină foarte arhaică, se lasă greu interpretat). Invocațiile erau urmate de un dans şi de curse de cai. Cf., de asemenea, Ileana Chirassi, „Dea Dia e Fratres Arvale" (SMSR, 39, 1968, pp,191-291).
Cu privire la Lupercalia, a se vedea L. Deubncr, „Lupercalia" (ARW, 13, 1910, pp. 481 sq.); A. K. Michcls, „The Topography and interpretation ol" the Lupercalia"" (Trans. Amer. Phil. Assoc., 54, 1953, pp. 35-39, cu o abundentă bibliografie); M. P. Nilsson, „Leş Luperques" (Latomus, 15, 1956, pp. 133-136); Ugo Bianchi, „Luperci" (Dizlonario Epigrafico di Antichitâ Romane, voi. IV, Roma, 1958,pp. 1-9); G. Dumezil,/te/, rcwi. ar eh., pp. 352 sq. Numele confreriei conține cu siguranță substantivul lup, dar formarea sa rămâne obscură; cf. G. Dumezil, Rel. rom., 352 şi n. 2. J. Gruber derivează lupercus de la un „*lupo sequos", i.e. „qui lupum sequitur" (Glotta, 39, 1961). Ar fi vorba de un Mannerhund moştenit din protoistorie. A se vedea încă F. Altheim, A History of Roman Religion. pp. 206-217; id., Romische Religionsgexchichte, I, pp. 131 sq. în mod asemănător, A. Alfoldi îi consideră pe luperci rămăşițe ale unui Mdnnerbund; si anume confreria care ar fi jucat un rol hotărâtor în întemeierea statului roman; cf. Die trojanischen Uralmen der Romer (Rektoratsprogr, d. Univ. Basel fiirdas Jahr 1956). Pentru Kerenyi, lupercii înfățişau atât lupi (forma primitivă a confreriei, de origine nordică), cât şi țapi (influență meridională); cf. „Wolf u. Ziege am Fest der Lupercalia", Melanges Marouzeau (1948), pp. 309-317 (articol reprodus în Niobe, Ziirich, 1949, pp. 136-147).
Plutarh (Romulus, 21, 10) descrie un rit de tip inițiatic: după sacrificiul caprelor, doi tineri de origine nobilă sunt duşi în fața lupercilor: „unii le ating fruntea cu cuțitul încă însângerat şi alții îi şterg îndată cu o bucată de stofă de lână înmuiată în lapte: îndată ce au fost stersi pe frunte, tinerii trebuie să izbucnească în râs".
Caracterul inițiatic al confreriei a fost analizat de G. Dumezil, L^e probleme des Centaures (Paris, 1929), pp. 203-222. A se vedea acum Gerhard Binder, Die Ausseîzung des Konigskindes;

Kyros und Romulus (Meisenheim am Glan, 1964), 90-115, în special pp. 98 sq.
Despre cursa celor două grupuri de luperci, cf. G. Piccaluga, „L'aspetto agonistico dei Lupercalia" (SMSR, 33, 1962, pp. 51-62).
Despre februum, Fehruarius şi Faunus, vezi G, Dumezil, le probleme des Centaures, pp. 195 sq.; A. Brelich, Tre variazioni romane, sul tema delle origini (Roma, 1956), pp. 95-123; G. Binder, op. cit., pp. XO sq.; G. Dumezil, Rel. rom., pp. 353 sq.
Despre sacrificii, a se vedea S. Eitrem, Opfeiritus u. Voropfer der Griechen u. Romer (1913); G. Wissowa, op. cit., pp. 380 sq.; K. Latte, op. cit., pp. 379-392.
G. Dumezil a scos în evidență analogia structurală dintre sacrificarea de suovetaurilia (comportând jertfirea porcilor, oilor şi taurilor), sacrificiu specific cultului lui Mărie, si sautrămam, jertfă oferită lui Indra; cf. Tarpeia (1947), pp. 117-158; Rel. rom. arch., pp. 247-251.
Cu privire la ritualul din octombrie ai calului, sacrificat lui Marte, şi asemănările cu usvamedha, rezervată clasei războinicilor (cf. § 73), vezi recent G. Dumezil, Rel. rom. arch., pp. 225-239 şi f'etes romaines d'e'ie et d'uutomne (1975), pp.179-219.
Mai târziu (sfârşitul secolului al V-lea?), sub influența etruscilor (care urmau ei înşişi un model grecesc), se introduc la Roma lectisternia, caracterizate prin prezența sensibilă a zeului căruia i se oferea sacrificiu. „A hrăni zeul la altar este țelul oricărui sacrificiu. A-i da să mănânce este altceva" (G. Dumezil,/te/, rom. arch., p. 559). într-adevăr,zeul (i.e. statuia sa de cult) era culcat pe un pat în fața mesei care i se servea. „Lectisternele s-au servit mai întâi în afara templului: oamenii puteau astfel să vadă, cu ochii lor, pe aceşti protectori închişi de obicei în tainița unei cella" (ibid.).
166. Despre dii indigestes şi dii novensiles, cf. G. Wissowa, Religion u. Kultus (ediția a 2-a, 1912), pp. 18 sq., 43, şi izvoarele citate de A. Grenier, I.MS religions etrusque et romaine, p. 152.
701
Tabloul problemelor
Despre formula devotio transmisa de Titus Livius (VIII, 9.6) şi împotriva Iui K. Lalte (care vede o născocire a marelui ponții), cf. G. Dumezil, Rel. rom. arch., pp. 108 sq.
Despre triada arhaică, a se vedea expo/eul lui G. Dumezil, Rel. rom. arch., pp. 187-290, cu bibliografia lucrărilor anterioare (în primul rând: iupiter, Marş, Quirinus, 1941; Naissance de Rome, 1944; L'heritage indo-europeen ă Rome, 1948; Mythe et epopee, I, 1968, pp. 259^437). încă G. Wissowa atrăsese atenția despre existența triadei precapitoline-; d.Religion u. Kultus, pp. 23, 133-34. După K. Latte, e vorba de o grupare târzie şi întâmplătoare (Romische Rdigionsgeschichte, pp. 37, 195 etc.); dar vezi critica lui G. Dumezil, Rel. rom. arch., pp. 154 sq.
în circumstanțele în care Iupiter părea să fie agrar sau războinic, trebuie ținut seamă de modul intervențiilor sale (G. Dumezil, Rel. rom. arch., p. 193). „Politica şi dreptul, puterea şi justiția se unesc,cel puțin ideal, prin mai multe puncte comune: un alt element al prestigiului lui Iupiter, ca şi al lui Zeus.ca şi al zeilor suverani ai Indiei vedice, Varuna şi Mitra, este rolul său de martor, de garant, de răzbunător al jurămintelor şi al pactelor, în viața privată ca şi în viața publică, în comerțul dintre cetățeni, precum şi în cel cu străinii" (ibid., p. 190).
Despre Marte, vezi G. Dumezil, op. cit., pp. 215-256, Pentru o orientare radical diferită, cf. Udo W. Scholz, Studieri zum altitalischen und altromischen Marskult u. Marsmythos (1970). Despre

sacrificiul calului în octombrie, şi împotriva interpretării agrariene a lui H. J. Rose (Some Problema of Classical Religion: Marş [Oslo, 1958J, pp. 1-17), a se vedea G. Dumezil, Rel. rom., pp. 223-238.

Cu privire la Quirinus, cf. G. Dumezil, op. cit., pp. 259-282, şi A. Brelich, „Quirinus: una divinitâ romana alia luce della comparazione storica" (SMSR, 36, 1965, pp. 63-119). Cari Koch a prezentat o interpretare antidumeziiiană în „Bemerkungen zum romischen Quirinuskult" (Zeitschrift f. Rel. u. Geistesgeschichte, 5, 1953, pp. 1-25).

Despre Vesta, vezi O. Huth, Vesta, Untersuschungen zum indo-germanischen Feuerkult (1943); A. Brelich, Geheime Schutzgottheit von Rom: Vesta (Albae Vigiliae, N. F., 7, Ziirich, 1949); G. Dumezil, „Aedes Rotunda Vestae" (în Rituels indo-europeens ă Rome, 1954, pp. 26-43) şi alte lucrări rezumate în Rel. rom. arch., pp. 319-332.

Despre Ianus,cf. L. A. Lackay,„Janus" (Univ. of. California Publications on Classical Philology, 15,1956,pp. 157-182); R. Schilling, „Janus, le dieu introducteur" (Melanges d'archeologie et d'histoire de l'Ecole Franțaise de Rome, 1960, pp. 89-100); G. Capdeville, „Leş epithetes cultuelles de Janus" (ibid., 1973, pp. 395-436); G. Dumezil, Rel. rom. arch., pp. 333-339.

Despre triada capitolină. a se vedea expunerea de ansamblu în G. Dumezil, op. cit., pp. 291-317. Cf., de asemenea, U. Bianchi, „Dissegno storico del culto Capitolino nell' Italia romana e nelle provincie del Impero" (Monumenti antichi dei Lincei, 8, 1949, pp. 347-415); id., „Questions sur Ies origines du culte capitolin" (Latomus, 10, 1951, pp. 341-366).

Despre lunona, cf. G. Dumezil, Rel. rom., pp. 299-310; id., „Junon et!'Aurore" (Mythe et epopee, III, 1973, pp. 164-173). Pentru etimologia numelui, v. E. Benveniste, „Expression indo-europeenne de l'eternite", Bul. Soc. Linguistique, 38, 1937, pp. 103-112. Vezi, de asemenea, M. Renard. „Le nom de Junon", Phoibos, 5, 1951, pp. 141-143; id., „Juno Historia", Latomus, 12, 1953, pp. 137-154.

Despre sărbătorile patronate de lunona, în primul rând Nonue Caprotinae şi Matronalia, a se vedea G. Durne/il, pp. 301-313. Cf., de asemenea, J. Gage, Matronalia. Essai sur Ies organisations cultuelles des femmes dans l'ancienne Rome (Latomux, LX, 1963).

Despre etimologia Minervei, cf. A. Meillet, De i.-e rădice *men „mente agitare" (1897), p. 47.

167. Despre etrusci, esențialul se află în câteva cărți publicate recent: M. Pal[olino,Etruscolof;ia (ediția a 6-a, Milano, 1968); R. Bloch, Leş etrusques (1954); J. Heurgon.La vie quotidienne chez Ies etrusques (1961); H. H. Sculard, The Etruscan Cities and Rome (Londra, 1967); L. Banti, // mondo degli Etruschi (ediția a 2-a, Roma, 1969).

„Problema etruscă" e discutată în articolele lui M. Pallottino, „Nuovi Studi sul problema delle origini etrusche" (Studi Etruschi, 29,1961, pp. 3—30) şi „What do we know today about the Etruscan Language?" (Intern. Anthropological Linguistic Review, l, 1955, pp. 243-25 3). A se vedea, de asemenea, H. Hencken, Tarquinia, Willanovans and early Etruscan (Cambridge, Mass., 1968), II, pp. 601-646; id., Turquinia and Etruscan Origins (Londra, 1968).

Despre religia etruscilor, a se vedea expunerile: A. Grenier, La religion etrusque (= Mana, 2, III, 1948, pp. 3-79); R. Herbig, Gotter und Dâmonen der Etrusker (Heidelberg, 1948), F. Altheim, A History of Roman Religion, pp. 46-92, 485-494; id., La religion romaine antique, pp. 33-50; G. Dumezil, Rel. rom. arch., pp. 611-680; G. CI. Giglioli şi G.Camporeale, „La religione degii

Etruschi", Storia delle Religioni (ediția a 6-a, revizuită şi adăugită), II, pp. 539-672 (bibliografii bune pp. 655-661, 670-672).
Textele autorilor clasici sunt înregistrate şi analizate de G. Giglioli, op. cit., pp. 544-552, 652-654.
Despre originea asianică a etruscilor (Herodot, 1,94) şi inscripțiile de la Lemnos, a se vedea A. Piganiol, „Leş Etrusques, peuple d'Orient", Cahiers d'HLstoire mondiale, I, 1953, pp. 329-339; G. Dume/il, op. cit., pp. 614-619.
Despre zeii etrusci şi a lor interpretatio graeca, cf. G. Devolo, „Momi di divinită etrusche", Studi Etruschi, 6, 1932, pp. 243-280 (Fufluns); 7, 1933, pp. 259-266 (Culsans); 14, 1940, pp. 275-280 (Vertumno); L. Banti, „II culto del cosidetto «Tempio dell' Apollo» a Veii e ii problema delle triadi etrusco-italiche",SfMJ/ Etruschi, 17,1943, pp. 187 sq.; J. D. Beazly, „The world of the Etruscan mirror", Journal of Hellenic Studies, 69, 1949, pp. 1-17; F. Messerschmidt, „Griechische und Etruskisehe Religion", SMSR, 5, 1929, pp. 21-32; Eva Fiesel, Numen des griechischen Mythos im Etruski.schen (l 928; a se vedea observațiile lui E. Benveniste, Rev. Philol., 56,1930, pp. 67-75 şi ale lui G. Dumezil, Rel. rom. arch., pp. 660-661); G. Dumezil, ibid., pp. 658-676.

în sanctuarul de la Pyrgi (unul din porturile de la Caere), au fost descoperite recent o inscripție punică si, alături, tăblițe scrise în etruscă, datând din circa ~ 500. Textul punic conține omagiul regelui etrusc adus zeiței feniciene Astarteea, asimilată cu Uni (= luno). E încă o dovadă a maleabilității teologiei etrusce, gata să primească o formulă mitico-rituală a lumii semitice şi să o omologheze unei divinități naționale. Cf. A. Dupont-Sommer, „L'inscription punique recemment decouverte â Pyrgi (Italie)", JA, 252, 1964, pp. 289-302; traducerea (p. 292) este reprodusă şi comentată de G. Dumezil, Rd. rom. arch., pp. 665 sq. Vezi bibliografia ulterioară la J. Heurgon, „The Inscriptions of Pyrgi", Journal of Roman Studies, 56, 1966, pp. 1-14; G. Camporeale, în Storia delle Religioni, II, 1971, p. 671.
Despre tehnicile de divinație, cartea lui A. Bouche-Leclercq, Histoire de la divination dans l'antiquite, IV (Paris, 1882), pp. 3—115, n-a fost încă depăşită.
Conținutul diferitelor libri este prezentat şi comentat în trei volume de C. O. Thulin, Die etruskische Disziplin l. Die Blitzlehre (Goteborg Hogskolas Arsskrift, ÎL 1905, pp. I-XV, 1-128); Die Haruspicium (ibid., 12, 1906, pp. 1-54); III. Ritualbiicher und zur Geschichte und Organisation der Haruspices (ibid,, 15, 1909, pp. 1-15X).
Textele lui Pliniu şi Seneca de teoria fulgerelor sunt dependente aceleiaşi surse (Caecina). lupiter singur dispunea de trei categorii de fulgere. Alte opt categorii de fulgere erau mânuite de zei corespunzând lunonei, Minervei, lui Volcanus, lui Marte şi Saturnus, şi de alte trei divinități rămase necunoscute. A se vedea A. Bouche-Leclercq, op. cit., IV, pp. 32-61; C. O. Thulin, Die Blitzlehre, pp. 47-68; A. Biedl, „Die Himmelsteilung nach der «disciplina etrusca»" (Philologus, N. H., 40, 1931, pp. 199-214); A. Piganiol „Sur le calendrier brontoscopique de Nigidius Figulus" (Studies... in honor of A. C. Johnson, 1951, pp.79-87); id., „Leş Etrusques, peuple d'Orient", pp. 640-41; S. Weinstock, „Libri Fulgurales" (Papers of the British School at Rome,

19,1951,pp. 122-142); R. B. Bloch, Leşprodiges dans l'antiquite claxsique (1963),pp. 149 sq.; G. Dumezil, op. cit., pp. 624—635. Analogiile cu doctrina şi tehnica orientală sunt discutate şi de G. Furlani, „II bidental etrusco e un' inscrizione di Tiglatpilesar I d'Assiria" (SMSR, 6, 1930, pp. 9—49), id., „Fulmini mesopotamici, ittiti, greci ed etruschi" (Stud. Etr., 5, 1931, pp. 203-231).

Despre libri haruspicini şi modelul în bronz de la Piacenza, a se vedea A. Bouche-Leclercq, op. cit., pp. 61-74; C. O. Thulin, op. cit., voi. II; G. Furlani, „Epatoscopia babilonese ed etrusca" (SMSR, 4,1928, pp. 243-285), id., „Mantica babilonese ed etrusca" (Tyrrhenica, Saggi din studi etruschi, 1957 pp. 61-67). Ca studiu comparativ, a se vedea La divination en Mesopotamie et dans Ies regions voisines (XlV-e Rencontre assyriologique Internationale, 1967); J. Nougayrol, „Haruspicine etrusque et assyro-babilonienne" (Complex Rendus de l'Acad. d. Inscriptions, 1955, pp. 508-517); id., „Le foie d'orientation BM 50494" (Revue d'Assyriologie, 62, 1968,pp. 31-50); E. Laroche, „Elements d'haruspicine hittite" (Revue hittite et asianique, 12, 1952, pp. 19-48); R. Bloch, „Liberte et determination dans la divination romaine" (Studi in onore di Luisa Banti, Roma, 1965, pp. 63 sq.); id., „La divination en Etrurie et â Rome" (în La Divination, I, Paris, 1968,pp. 197-232).

Cele patruzeci de divinități ale căror nume sunt înscrise pe modelul de ficat în bronz descoperit la Piacenza sunt grupate, probabil, după o anumită ordine care n-a putut fi încă descifrată. Se dispune de o altă clasificare a Panteonului, anume aceea transmisă de Martianus Minneus Felix Capella în tratatul De nuptiis Philologiae et Mercurii (I, 41-46). Este vorba de un text târziu (secolul al V-lea d.Hr.), încărcată de speculații greceşti şi greco-romane; totuşi, el este prețios pentru prezentarea clară şi amănunțită a zeilor repartizați în şaisprezece regiuni celeste. (Izvorul principal pare să ii fost traducerea ritualurilor etrusce efectuate de un contemporan al lui Cicero, Nigidius Figulus.) Thulin nu se îndoia că există o corespondență între personajele divine înscrise în cele şaisprezece careuri ale ficatului de la Piacenza şi cele şaisprezece regiuni ale lui Martianus Capella (cf. Die Gotter des Martianus Capella und der Bronzeleher von Piacenza, Berlin, 1906). Dar Ştefan Weinstock a pus în lumină considerabilul aport al astrologiei elenistice; cf. „Martianus Capella and the Cosmic System of the Etruscan" (Journal of Roman Studies, 36,1946, pp. 101-129). Pentru o analiză a primelor trei regiones, adică aceea a lui lupiter, a se vedea G. Dumezil, op. cit., pp. 672-676.

Despre demonologie şi credințele funerare, cf. S. Weinstock, „Etruscan Demons" (în Studi in onore di Luisa Banti, pp. 345-350); C. C. vanEssen, Didorphic influence on Etruscan Tomb Painting exist? (Amsterdam, 1927); id.„„LaTomba del Cardinale" (Studi Etruschi, 2, 1928, pp. 83-132); F. de Ruyt, Charun, demon etrusque de la mort (Bruxelles, 1934); M. Pallotino, „II culto degli antenati in Etruria ed una probabile equivalenza lessicale etrusco-latino" (St. Etr., 26, 1958, pp. 49-83); J. M. Blâzques, „La Tomba del Cardinale y la influencia orfico-pitagorica en las crecncias etruscas de ultratumba" (Latomus, 26, 1965, pp. 3-39).

în anumite scene tombale un demon ține o carte sau un sul în mâini, sau este pe punctul de a scrie în ea. Cele câteva litere care au putut fi descifrate indică numele şi vârsta defunctului. Este vorba, se pare, de „un fel de paşaport pentru lumea de dincolo" (F. de Ruyt, p. 160). Despre analogiile egiptene, cf. § 33 (Tabloul problemelor).

168. Despre triada de pe Aventin, a se vedea H. Le Bonniec, Le culte de Ceres ă Rome des

origines ă la fin de la Republique (Paris, 1958) şi G. Dumezil, Rel. rom. arch., pp. 379 sq. „Cultul aventin ar fi, şi el, o dovadă despre victoria plebei şi un rod al uneia dintre numeroasele compromisuri care, din aproape în aproape, trebuia să asigure acestei clase sociale egalitatea politică şi religioasă si, începând din secolul al V-lea de la întemeiere, s-ar fi format clasicul tablou: edilii plebei avându-si biroul în dependințele templului, îngrămădind în ele arhivele plebei, textele plebiscitelor şi, mai târziu, din precauție, copiile senalus-consulturilor categoriei rivale" (ibid., p. 384). Cf., de asemenea, F. Altheim, La rel. rom. antique, p. 186. Probabil că asocierea celor trei divinități agrare, două feminine şi una masculină, venea din Marea Grecie; vezi G. Dumezil, p. 448.

703

Cu prilejul sărbătorilor, pe lângă sacrificiile de scroafe, se practica un „joc" barbar: se dădea drumul în Circ, la vulpi, „cărora li se legaseră în spinare torțe arzând" (Ovidiu, Fasti, 4, 679-682). Interpretarea acestui rit e controversată; cf. G. Dumezil, p. 380.

Cu privire la etimologia lui Liber, vezi E. Benveniste, „Liber et liberi", Rev, Etudes Latines, 14, 1936, pp. 52-58. Despre cult, vezi A. Bruni, Liber pater, origine et expansion du culte dionysiaque â Rome et dans le monde romain (Paris, 1953), în special pp. 13 sq. Informațiile Sfântului Augustin despre Liberalia, în parte datorate lui Varro, sunt examinate de A. Bruhl, pp. 17 sq. Franz Altheim susține originea grecească a zeului Liber (Terra Mater, Giessen, 1931, pp. 15 sq.); a se vedea critica lui A. Bruni, pp. 23 sq. Despre interpretatio graeca a sărbătorilor Cerealia, vezi Jean Bayet, „Leş „Cerealia", alteration d'un culte latin par le mythe grec" (Revue Belge de Philologie et d'Hisîoire, 1951, pp. 5-32,341-366; republicat în Croyances eî rites dans la Rome antique, 1971, pp. 89-129).

Despre influențele greceşti, vezi Franz Altheim, A History... 34 sq., 149 sq.; id., La rel. romaine antique, pp. 201 sq.; G. Dumezil, Rel. rom. arch., pp. 450 sq. Despre influențele celtice, cf. F. Altheim, La rel. rom., pp. 103 sq., 189 sq.

Despre Apollon, a se vedea J. Gage, Apollon Romain. Essai sur le culte d'Apollon et le developpement du „ritus graecus" ă Rome, des origines â Auguste (Paris, 1955).

Despre Venus, vezi R. Schilling, La religion romaine de Venus depuis Ies origines jusqu'au temps d'Auguste (Paris, 1954); id., „Leş origines de la Venus romaine" (Latomus, 17,1958, pp. 3-26; răspuns la criticile lui A. Ernout şi P. Grimal). A se vedea şi G. Dumezil, Rel. rom. arch., pp. 422-424, 471-474.

Despre evocatio, a se vedea V. Basanoff, Evocatio. Etude d'une rituelmilitaire romain (Paris, 1947); R. Bloch, „Hera, Uni, Junon en Italie centrale" (Comptes rendus de l'Academie des Inscriptions, 1972, pp. 384—396). Alte exemple celebre de evocatio: Vertumnus, „evocat" de cetatea Volsinii în ~ 264, şi Tanit punică de Cartagina în -146, de Scipion Emilianus (Macrobius,Sar., 111,9).

Despre minunile de la ~ 207 enumerate de Titus Livius, a se vedea J. Cousin, „La crise religieuse de 207 avânt J .-C." (RHR, 126, 1943, pp. 15-41). Religia în timpul celui de-al doilea război punic este strălucit prezentată de G. Dumezil, Rel. rom. arch., pp. 457-487. Cu privire la transvectio a Cybelei, a se vedea H. Graillot, Le culte de Cybele, mere des dieux, ă Rome et dans l'empire romain (Paris, 1912), pp. 38 sq. Despre sodalitățile zeiței şi semnificația lor politică, vezi

ihid., pp. 90 sq. In legătură cu cultul la Roma şi în provincii, vezi F. Cumont, Leş religions orientales dans le paganisme romain (ediția a 4-a, 1929), pp. 17 sq., 208 sq. Cf., de asemenea, Th. Koves, „Zum Empiang der Magna Mater in Rom" (Historia, 12, 1963, pp. 321-347); F. Bomer, „Kybele in Rom" (Rheinisches Museum, 71, 1964, pp. 130-151).
Izvoarele şi bibliografia critică în chestiunea Bacchanaliilor sunt pertinent analizate de A. Bruhl, Liber Pater, pp. 82-116. De adăugat: J. Bayet, „Le phenomene religieux dionysiaque" (= Croyances et rites..., pp. 241-274, ă propos de cartea lui A. Bruhl); J. Festugiere, „Ce que Tite Live nous apprend des mysteres de Dionysos" (Melanges d'archeologie et d'histoire de l'Ecole Francaise de Rome, 66, 1954, pp. 79-99); K. Latte, op. cit., p. 270, n. 5 (bibliografie); G. Dumezil, op. cit., pp. 511-516.
169. Despre preistoria celților, vezi M. E. Marien, „Ou en est la question des chanips d'urnes?" (L'Antiquite Classique, 17, 1948, pp. 413-444); E. Sprockhoff, „Central European Urnfield Culture and Celtic La Tene", Proceedings of the Prehistoric Society, 1955, pp. 257—281; P. Bosch-Gimpera, Leş indo-europeens. Problemes archeologiques (traducere de R. Lantier, Payot, 1961), pp. 241 sq.; G. Devoto, Origini indeuropee (Firenze, 1962), pp. 389 sq.; Stuart Piggott, Ancient Europe (Edinburgh, 1963), pp. 215 sq. (excelentă bibliografie, pp. 261-266); id., The Druids (Londra, 1968), pp. 9-24; Richard Pittioni, „Das Mittel-Metallikum — Die Friihzeit der indogermanischen Einzelvolker Europas", Anzeiger d. Ost. Akad. d. Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, 1972, nr. 5, pp. 14-29.
Din considerabila literatură privind istoria şi cultura celților, semnalăm: H. Hubert, Leş Celtes, 2 voi. (1932); A. Grenier, Leş Gaulois (Paris, 1945); T. O'Rahilly, Early Irish History and Mythology (Dublin, 1946); T. G. E. Powell, The Celts (Londra, 1958); Jan de Vries, Kelten und Germanen (Berna-Munchen, 1960); J. Philip, Celtic civilization and its Heritage (Praga-New York, 1962); C. F. C. Hawkes, „The Celts: Report on the Study of their Culture and their Mediterranean Relations, 1942-1962" (în Rapports et Commentaires, VHI-e Congres International d'Archeologie Classique, Paris, 1963,pp. 3-23); Nora Chadwick, The Celts (Pelican Books, 1966; a se vedea însă S. Piggott, The Druids, p. 193); Anne Ross, Păgân Celtic Britain. Studies in Iconography and Tradition (Londra, 1967); Helmut Birkhan, „Germanen und Kelten bis zum Ausgang der Romerzeit", Osterreichislle Akad. u. Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, 272, 1970, pp. 1-636; Jean Jacques Hatt, Leş Celtes et Ies Gallo-Romains (Archaeologia Mundi, Geneva, Paris, Miinich, 1970; excelente ilustrații).
Textele greceşti şi latine privind religia celtică au fost editate de J. Zwicker, Fontes historiae religionis cellicae, 3 voi. (Berlin, 1934-1936); o selecție, în traducere germană, a fost publicată de Wolfgang Krause,L>/e Kelten (în Religionsgeschichtliches Lesebuch, ediția a 2-a, Tubingen, 1929,46 p.). A se vedea bibliografia asupra celorlalte izvoare (inscripții galeze, sculpturi, statuete din bronz, reprezentări de zei pe vasele decorate) în Paul-Marie Duval, Leş Dieux de la Gaule (Payot, 1976), pp.129-130.
Lucrări de ansamblu privind religia celților: M.-L. Sjocsted, Dieux et heros des Celtes (Paris, 1940); J. Vendryes, „La religion des Celtes" (în Mana, l^es religions de l'Europe ancienne, voi. III, Paris, 1948, pp. 239-320; o bună listă de zei); A. Rees şi B. Rees, Celtic Heritage. Ancient Tradition in Irelandand Wales (Londra, 1961); J. de Vries, Keltische Religion (Stuttgart, 1961;

trad. franceză: La religion des Celtes, Payot, 1963); Anne Ross, Păgân Celtic Britain (excelentă bibliografie, pp. 489-503); Francoise Le Roux, „La religion des Celtes" (în Histoire des religions, Encyclopedie de la Pleiade,
704
I, 1970, pp. 780-840); Paul-Marie Duval, Leş dieux de la Gaule (1976, ediție nouă, revăzută si adăugită, a lucrării publicate în 1957).
Cu privire la sanctuarele protoistorice şi simbolismul spațiului sacru, cf. K. Schwarz, „Zum Stand dcr Ausgrabungen in der Spătkeltischen Viereckshanze von Holzhauscn" (Jahresbericht d. Bayerische Bodendenkmalpfl., 1962, pp. 21-77); S. Piggott,Ancienl F'urope, pp. 230 sq. Despre Simbolismul Centrului şi „geografia sacră" în Irlanda medievală, cf. A. şi B. Rees, Celtic Heritage, pp. 146 sq.
Despre cultul craniilor, vezi P. Lambrechts, L'exallation de la tete dans la pensee el dans l'an des Celtes (Bruges, 1954),. şi, mai ales, Anne Ross,/'a^a/î Celtic Britain, pp. 94-171 ,fig. 25-86 şi pi. 1-23 (pp. 155 sq., continuitatea cultului după convertirea la creştinism).
170. Despre arhaismul culturii celtice şi paralelismul cu India antică, a se vedea G. Dumezil, Servius et la Fortune (1942); Myles Dillon, „The archaism of Irish Tradition", Proceedings oj'the British Academy, 33, 1947, pp. 245-264; id., „The Hindu Act of Truth in Celtic Tradition", Modern Philology, 44, 1947, pp. 137-140; id.., „Celt and Hindu", Vishveshvaranand Indological Journal, l sept., 1963, pp. 1—21; J. E. Caerwyn Williams, „The Court Poet in Medieval Ireland", Proc. Brit. Acad., 57,1971, pp. 85-135. Vezi, de asemenea, D. A. Binchy, „The Linguistic and Hislorical Value of the Irish Law Tracts", Proceedings ofthe British Academy, 29,1943; C. Watkins, „Indo-European Metrics and Archaic Irish Verse, Celtica, 6, 1963,pp. 194 sq.; R. Schmidl,Dichtung undDichtersprache in mdogermanischerZeit(Wiesb-ddcn, 1967), pp. 61 sq. în cartea lui postumă, Celts and Aryans (Simla, 1975), Myles Dillon a reluat problema în ansamblul său: morfologie şi sintaxă (pp. 32 sq.), poezie courtoise şi tradiție eroică (pp. 52 sq.), instituții sociale (pp. 95 sq.), religie (125 sq.). Vezi şi Hans Hartmann, Der Totenkult in Irland (Heidelberg, 1952); K. H. Jackson, The Oldest Irish Tradition: A window on the Iron Age (Cambridge, 1964); H. Wagner, „Studies in the Origin of Early Celtic Tradition", F.riu, 26, 1975,pp.1-26.
Despre tripartiția socială la celți, a se vedea G. Dumezil, L'ideologie tripartie des Indo-Europeens (Bruxelles, 1958), p. 11: „Dacă se coroborează documentele care descriu starea socială din Galia păgână decadentă, cucerită de Cezar, şi textele care ne informează despre Irlanda, la puțin timp după creştinarea ei, ne apare, sub un *rlg (echivalentul fonetic exact al sanscr. răj-, al lat. reg-), un tip de societate constituită după cum urmează: 1) clasa druizilor (*dru-uid), adică „Preaînvațații", preoți, jurişti, depozitari ai tradiției; clasă dominând totul, mai puternică decât granițele, aproape la fel de suprunațională precum clasa brahmanilor; 2) aristocrația militară, singura proprietară a pământului, flaith irlandeză (cf. galezul vlato-, germ. Gewalt etc.), însemnând „putere", echivalentul semantic al sanscr. kşatra, esență a funcției războinice; 3) crescătorii de animale, ho airig, irlandezi, oameni liberi (airi#),care se definesc doar ca posesori de boi (bo)". T. G. Powell a reluat demonstrația lui G. Dumezil (Jupiter, Marş, Quirinus, pp. 110-123) în studiul lui „Celtic Origins. A slage in the Enquiry" (J. ofthe Royal Anthrop. Institute, 78,

1948, pp. 71-79); cf. S. Piggolt, The Dndds, p. 88.
„Irlandezii concepeau istoria insulei lor ca o succesiune de invazii; penultimul popor năvălitor, Tuatha De Danann, „triburile zeiței Dana", este alcătuit de fapt din vechii zei ai păgânismului, anume aceia moşteniți de celți de la strămoşii lor indo-europeni". Statul-major al poporului Tuatha De Danann se compune din marele zeu Dagda, închinat înaltei magii druidice, din Ogma, zeul luptător, din Lug („zeul tuturor meseriilor") si din Dian Cecht, vindecătorul, şi Goibniu, fierarul. A treia funcție, în forma ei cea mai necesara, agricultura dătătoare de hrană si bogății era reprezentată din mai vechii locuitori ai insulei, poporul Fomore, „ființe demonice pe care Tuatha De Danann i-a învins, i-a ucis în mare parte, iar pe cei care au mai rămas i-a domesticit. La sfârşitul acestui război, în urma celebrei lor victorii de la Mag Tuired, năvălitorii Tuatha De Danann au hotărât să-1 lase în viață pe conducătorul învinşilor, mijlocind revelarea secretelor care trebuiau să asigure prosperitatea agricolă şi pastorală a Irlandei" (G. Dumezil, Mythe et epopee, I, 1968, p. 289; cf. n. l, referirile la lucrările anterioare). Jan de Vries a urmat interpretarea dumeziiiană în La religion des Celtes, pp. 157 sq. Vezi şi Mylles Dillon, Celts and Aryans. pp. 96 sq.
Alte exemple de tradiții epice irlandeze implicând structura trifunețională, în Mythe et epopee, I, pp. 602-612 („Le trio de Macha"), 616-623 („Leş trois opprcssions de l'île de Bretagne"). Analogiile structurale dintre mitul „reginelor Medb" şi acela al indienei MădhavT, fiica regelui universului Yayâti, au fost analizate în cap. V din Mithe et epopee, II (1971), pp. 331-353. A se vedea, de asemenea, „Le puits de Nechtan", Mythe et epopee, III, (1973), pp. 27-34.
Despre valoarea mărturiilor lui Cezar, a se vedea lucrarea utilă, dar hipercritică a lui Mieriei Rambaud, L'An de la deformation hislorique dans Ies Commentaires de Cesar (tirajul al 2-lea, revăzut şi adăugit, Paris, 1968), mai ales paginile asupra religiei (pp. 328-333). „Prin tabloul prezentării religiei galice, proconsulul, învingător al Galici şi mare pontif la Roma, sugera politica ce a urmat-o" (p. 333).
Cu privire la coloanele zise ale lui „lupiter cu uriaşul", a se vedea Werner Miiller, Die Jupitergigantesăulen und ihre Verwandten (MeiscnheimamGlan), 1975, cu o bogată bibliografie (pp. 113-127). Despre simbolismul roții, cf. W. Miiller, pp. 46 sq.; a vedea, de asemenea, A. Ross, op. cit., pp. 347 sq.; 475 sq.; R. Pettazzoni, „The Wheel in the ritual symbolism of some Indo-European Peoples",îiiEMuy.y on the history of religion (Leiden, 1954),pp. 95-109; J. J. Hatt,„Rota flammis circumsepta, â propos du symbole de la roue dans la religion gauloise", în Revue archeologique de l'Ext, 1951, pp. 82-87.
Despre Dagda, a se vedea J. Vendrycs, „La religion des Celtes", p. 263; F. Le Roux, „Notes sur le Mercure celtique", Ogam. 4, 1952, pp. 289 sq.; J. de Vries, op. cit., pp. 45 sq.
705
Tabloul problemelor
Despre Lug, cf. J. Vendryes, „La religion des Celtes", p. 278, 313; J. de Vries, op, cit., pp. 58 sq.; P. M. Duval, ieux de la Gaule, pp. 27 sq.; R. Pettazzoni,„IJdiogallicoa tre teste", în L'onniscienzadi Dio(Tor'mo, 1955),pp. 286-316; R. Lantier, în Worterbuch der Mythologie, Teii II, pp. 132 sq.; 138 sq., 141 sq.
Despre Marte galez, a se vedea J. de Vries, op. cit., pp. 64 sq.; P. Lambrechts, CewnAwr/wz.y,

pp. 126 sq.; E. Thevenot, Sur Ies traces des Marş celtiques entre Loire et Mont Blanc (Dissertationes archaelogicae Gandenses, Bruges, 1955); F. Benoit, Marş et Mercnre. Noitvelles recherche.i sur l'interpretation gauloise des divinites romaines (Aix-ea Provence, 1959).

Despre Ogmios, a se vedea Francoise Le Roux, „Le Dieu celtiques aux liens: de l'Ogmios de Lucicn â Ogmios de Diirer", Ogam, 12, 1960, pp. 209-234, care discută, de asemenea, lucrările anterioare. J. de Vries, op. cit., pp. 73—79; P. M. Duval, Leş dieux de Iu Gaule, pp. 79-82. Cât despre Ogma, numele lui „trădează o fonetică nongaelică şi trebuie explicata ca un împrumut de la galezul Ogmios": M. L. Sjoestedt, „Legendes epiques irlandaises et monnaies gauloises" (Etudes Celtic/nes, I, 1936, pp. 1-77), p. 7. Pe de altă parte, Ogmios pare împrumutat de la grecescul ogmos, „linie, şir, brazdă", dar acest teonim de origine grecească ascunde o realitate religioasă celtică.

Zeul Ogina e numit „părintele ogamelor", caractere alfabetice folosite mai ales în cele 360 de inscripții funerare, aflate mai ales în Irlanda şi în Țara Galilor, şi datând din secolele V şi VI. A se vedea: J. Vendryes, „L'ecriture ogamique et şes origines", Etudes Celtiques, 4, 1939, pp. 83-116 (cu o bogată bibliografie); despre folosirea aritmetică a acestor semne, cf. L.Gerschel, „Origine et premier usage des caracteres ogamiques", Ogam, 9,1957,pp. 151-173. A se vedea, mai recent, James Carney, „The Invention of the Ogam cipher", Eriu, 26, 1975, pp. 53-65.

Despre „Apollon", a se vedea J. Vendryes, op. cit., pp. 261 sq., 287 (divinități asociate lui Apollon); F. Le Roux, '„Introduction â une etude de l'«Apollon» Celttque", Ogam, 12, 1960, pp. 59-72; J. de Vries, Religion des Celtes, pp. 79-86.

Despre „Minerva", a se vedea J. Vendryes, op. cit., pp. 261 sq.; J. de Vries, op. cit., pp. 86 sq.

171. Despre zeii galezi citați de Lucan, a se vedea P. M. Duval, „Teutates, Esus, Taranis", Etudes Celtiques, 8,1958-1959, pp. 41-58; id., „Le groupe de bas-reliefs des «Nautae Parisiaci»", în Monuments Plot, 48, 1956, pp. 78-85; E. Thevenol, «La pendaison sanglante des victimes offerte a Essus-Mars», în Hommages ă Waldemar Deonna (Liege, 1957), pp. 442-449; J. de Vries, op. cit,, pp. 53 sq., 105 sq.; Francoise Le Roux, „Des chaudrons celtique a l'arbre d'Esus, Lucain et Ies Scholies Bernoises", Ogam, 7, 1955, pp. 33-58; id., „Taranis, dieu celtique du Ciel et de J'orage", Ogam, 10, 1958, pp. 30-39; 11, 1959, pp. 307-324; Arme Ross, „Esus et Ies trois «grues»", Etudes Celtiques, 9, 1960-1961, pp. 405-438; J.J. Halt, „Essai surl'evolution de la religion gauloise", Revue des Etudes Anciennes, 67, 1965,pp. 80-125 (reconstituire sistematică, puțin convingătoare).

Glosele medievale păstrate în Commenta Bernensis sunt contradictorii. Teutates este identificat cu Mercur şi, într-un alt loc, cu Marte; Esus cu Marte şi Mercur, Teutates cu Dis Pater si lupiter.

Cu privire la tema regelui irlandez care piere într-o casă incendiată şi e înecat apoi într-o putină, a se vedea Clemence Rammoux, „La mort sacrificielle du Roi", Ogam, 6, 1954, pp. 209-218.

Analiza lingvistică şi istorico-culturală a zeului Taranis în H, Birkhan, Germanen u, Kelten, pp. 311 sq.

Cu privire la Cernunnos, vezi P.P. Bober „Cernunnos: Origin and Transformation of a Celtic Divinity", American Journal of Archaeology, 55, 1951, pp. 13-51; J. de Vries, op. cit., pp. 112 sq. (cu bibliografie); Arme Ross, Păgân Celtic Britain, pp. 180 sq. Despre scena gravată de la Val Cammonica, cf. F. Altheim şi E. Trautmann, „Keltische Felsbilder der

ValCi\mmt>mca,Mittd.dt.archaeologischen Institut i om. Abt., 54, 1939,pp. 1 sq. Despre simbolismul religios al cerbului, vezi M. Eliade, Images et symboles, p. 216; De Zalmoxis ă Gengis-Khan, pp. 146 sq. [trad. românească, pp. 150 sq. — nota trad.j; Otto Hoffler, Siegfried, Arminius unddie Symbolik (Heidelberg, 1960), pp. 32 sq. şi n. 66-94; Hclmut Birkhan op. cit., pp. 453-457. Despre riturile comportând măşti de cerbi, în Europa creştină, a se vedea Waldemar Liungmann, Traditionswanderungen: Euphrat-Rhein (FFCommunication, nr. 118, Helsinki, 1937), pp. 735 sq.

Despre Matres şi Matronae, vezi J. Vendryes op. cit., pp. 275 sq.; 288, n. 9; J. de Vries, op. cit., pp. 122 sq.; P. M. Duval, Leş dieux de la Gaule, pp. 55 sq.; Anne Ross, op. cit., pp. 265 sq.

M. L. Sjoested sublimase importanța împreunării rituale a zeului-căpetenie cu Zeița-Mamă în ziua Anului (Samain), când „renaşte anul celtic"; acest hieros gamos era „garanția vitalității veşnic renăscute a tribului" (Dieux et heros des Celtes, p. 57). Tema unui hieros gamos între suveranul irlandez si zeița teritorială (epifanie a Terrei Mater) a fost abundent tratată de celtologi. Vezi ultimele apariții: Proinsias Mac Caba, „Aspects of the Theme of King and Godess in Irish Literature", Etudes Celtiques, l, 1956, pp. 76-114, 356-413; 8, 1958, pp. 59-65; Rachel Bromwich, „Celtic Dynastk Themes and the Breton Lays", Etudes Celtiques, 9, 1960, pp. 439-474; A. Ross, op. cit., pp. 292 sq. A se vedea, de asemenea, lucrările lui A. C. L. Brown şi A. K. Coomaraswamy citate mai jos.

F. R. Schroder atrăsese primul atenția asupra unui pasaj din Topographia Hibernica (în jur de 1185) de Geraldus Cambrensis: La Kenelcunil, trib din Ulster, regele se împreunează cu o iapă albă în fața supuşilor săi. Iapa este apoi răpusă, carnea ei fiartă şi cu supa din oală se pregăteşte o baie regelui. El împarte carnea şi bea din lichidul în care s-a îmbăiat, cf. „Ein aldrischer Kronungsritus u. das indogermanischer Rossopfer",Ze7?/. Celtische Philologie, 16,1927,pp. 310-312. Schroder comparase acest ritual de conservare cu asvamedha (cf. § 73). Problema a fost reluată, în perspectivă dumeziliană, de Jean Puhvel, „Aspects of Equine Functionality", în Myth and Law among the Indo-Europeans (1970), pp. 159—172 (dar a se vedea G. Dumezil, Fetes romaines d'etes et d'automne, pp. 216-219).

Despre Epona şi Rhianon, a se vedea H. Hubert, „Le mythe d'Epona", Melanges Vendryes (Paris, 1925), pp. 187 sq.; P. Lambrechts, „Epona et Ies Matres", L'AntiquiteClassique, 19,1950, pp. 103 sq.; Jean Gricourt, „Epona-Rhianon-Macha",

Ogam, 6, 1954, pp. 25-40, 75-86, 165-188 (mitul zeiței Rhianon, echivalentul breton al Eponei, corespunde în Irlanda cu cel al lui Macha). Ca si Gricourt, J. Puhvel consideră că zeițele teritoriale comportau la început trăsături hipomorfc; cf. „Aspects...", pp. 165 sq. Georges Dumezil recunoscuse în cele trei Macha o Vizionară, o Războinică şi o Țărancă-Mamă; cu alte cuvinte, ele reprezentau cele trei funcțiuni sociale: aceea a preotului, a războinicului si a țăranului; cf. „Le trio des Machas" (Mythe et epopee, I, pp. 602-612), p. 603.

într-una din versiunile mitului despre „bătrâna hâdă şi eroul tânăr", zâna (= zeița) explică semnificația sărutului care produce transformarea miraculoasă: „Tot aşa cum, întâi, m-ai văzut urâtă şi după aceea frumoasă, la tel se dovedeşte şi domnia regală. Ea nu poate fi cucerită fără

luptă, dar la sfârşit suveranitatea este plăcută şi frumoasă". Cu privire la această temă, a se vedea Ananda Coomaraswamy, „On the loathly bride", Speculum, 20, 1945, pp. 391-404 (studiu comparativ folosind mai ales izvoare indiene). A. C. L. Brown a analizat în mod cuprinzător tema „zânei celei hâde care reprezintă Suveranitatea", în romanele bretone ale Graalului; cf. cap. VII din lucrarea sa, The Origin of the Grail Legend (Cambridge, 1943).

Despre importanța religioasă a femeii la celți şi la vechii germani, a se vedea Helmut Birkhan, Germanen und Kelten, pp. 487 sq.

172. Majoritatea informațiilor despre statutul şi ceremoniile druizilor galezi sunt tributare Istoriei lui Posidonius (cartea 23). Această lucrare s-a pierdut, dar Strabon (63 î.Hr.-21 d.Hr.), Diodor din Sicilia (care scria între 60-30 Î.Hr.), Athenaios (secolul II d.Hr.) şi lulius Cezar (care dispunea şi de alte surse) reproduc şi rezumă lungi pasaje din ea. J. J. Tierney a reuşit să identifice aceste împrumuturi în studiul său „The Celtic ethnography of Posidonius", Proceedings of the Royal Irish Academy, 60,1959-60, pp. 180-275 (textele sunt publicate la pp. 225-246, însoțite de o traducere engleză, pp. 247-275). Despre importanța lui Posidonius pentru etnologia celților, a se vedea şi Arnaldo Momigliano, Alien Wixdom. The Litnits of Hellenization (Cambridge, 1975), pp. 67 sq.

în plus, dispunem de câteva informații transmise de Plinius {Nat. Hist., XVI, p. 249) şi de comentarii ale mai multor autori târzii (secolele I-IV d.Hr.), constituind, după expresia Norei Chadwick, „tradiția alexandrină"; cf. The Druids (Cardiff-Connecticut, 1966); vezi, de asemenea, Stuart Piggott, The Druids (1968), pp. 88 sq.

Exista despre druizi o abundentă literatură, în mare parte inutilizabilă. Cartea lui T. D. Kendrick, The Druids: A Study in Keitic Prehistory (Londra, 1927), trebuie menționată având în vedere perspectiva sa ultrapozitivistă: după acest autor, druizii erau „vrăjitori" (a se vedea remarcile pertinente ale lui Francoise Le Roux, „Contribution ă une definition des druides", Ogam, 12,1960, pp. 475-486, în special pp. 476 sq.). Se vor consulta: Jan de Vries, „Die Druidcn", Kairos, 2,1960, pp. 67-82; id., La religion des Celtes, pp. 212 sq.; F. Le Roux, Leş Druides (Paris, 1961); Nora Chadwick op. cit., S. Piggott, The Druids (toate aceste lucrări comportă bibliografii destul de complete; cartea Iui S. Piggott, pp. 123 sq., conține, în plus, istoria imaginii romantice a druizilor începând din secolul al XVII-lea).

Informațiile furnizate de Cezar sunt cele mai prețioase căci, în timpul consulatului său în Galia, el îşi dăduse seama singur de autoritatea spirituală şi de puterea politică a druizilor. De altfel, la Roma, erau numeroşi aceia care cunoşteau Galia şi, prin urmare, ar fi putut să îl acuze de exagerare.

Literaturile vernaculare din Marea Britanic şi Irlanda constituie o sursă inestimabilă pentru cunoaşterea instituției druidice. A se vedea lucrările lui Myles Dillon, D. A. Binchy, J. E. C. Williams şi K. H. Jackson, citați mai sus (§ 170), şi Francoise Le Roux, Leş Druides. Diferența, notată de anumiți autori clasici, dintre druizi, barzi şi vates nu este atestată la celții insulari (cf. F. Le Roux, op. cit., pp. 14 sq.).

Cezar scrie că doctrina druizilor „a fost elaborată în Britania şi de acolo, se crede, în Galia, şi, azi, încă, majoritatea celor care vor să cunoască mai bine această doctrină pleacă acolo ca să o învețe" (De bel. ga!., VI, 13,11 sq.). Această remarcă a dat loc la multe ipoteze extravagante (unele sunt

amintite de J. de Vries, op. cit., pp. 218-220). Dar druidatul este o instituție celtică moştenită, în Galia, ca şi în Marea Britanie, de la un trecut comun; J. de Vries analizează motivele ce se pot descifra în spatele acestei informații a lui Cezar.
Cezar adaugă că oamenii veneau „în locul consacrat din țara carnuților" din toate părțile, pentru a obține aici arbitraj în conflicte. Dar întrucât procesele particularilor erau rezolvate de obicei de druizii comunităților respective, probabil că aici era vorba de conflictele politice dintre triburi. Adunarea de la locus consecratus constituia o instanță „supranațională"; cf. Hubert, Leş Celtes, II, p. 227; J. de Vries, Rel. de Celtes, pp. 215-216.
Despre interzicerea de a redacta în scris tradiția sacră, a se vedea M. Winternitz, Geschichte d. indischen Litteratur, I (Leipzig, 1908), p. 31; G. Dumezil, „La tradition druidique et l'ecriture, le Vivant et le Mort", RHR, 122, 1940, pp. 125-133; S. Gandz, „The Dawn of Literature", Osiris, 7, 1969, pp. 261 sq. Despre transmiterea orală în Irlanda, a se vedea D. A. Binchy, „The Background to Early Irish Literature", Studia Hibernica, 1,1961 ,pp. 21 sq.; A. si B. Rees, Celtic Heritage, pp. 20 sq.
Despre locus consecratus şi temple, a se vedea F. Le Roux, Leş Druides, pp. 109 sq.; J. de Vries, Rel. de Celtes, pp. 201 sq. (cu bibliografie); R. Lantier, în Worterbuch d. Mythologie, Teii II, pp. 147 sq. Despre cult, cf. J. de Vries, op. cit., pp. 228 sq. (sacrificii), pp. 233 sq. (sărbători); R. Lantier, op. cit., pp. 151 sq.
Despre diferitele semnificații ale sacrificiului uman, cf. De Zalmoxis ă Gengis-Khan, pp. 56 sq. [trad. românească, pp. 62 sq. — nota trad.].
Despre analogiile dintre concepțiile religioase ale celților şi cele ale geto-dacilor, vezi §§ 178-179.
707
Tabloul problemelor
173. în ce priveşte gravurile rupestre scandinave, a se vedea O. Almgren, Nordische Felszeichnungen als religio.se Urkunden (Frankfurt, 1934; ediția suedeză, 1926); PeterGelling şi Hilda Ellis Davidson, The Chariot ofthe Sun and other Rites and Symbols ofthe Northern Bronze Age (New York, 1969), pp. 9-116.
Principalele izvoare privind religia germanică sunt adunate, în traducere germană, de W. Baetke, Die Religion der Germanen in Quellenzeugnissen (l 937). Textele originale sunt editate de F.R. Schro'der, Quellenbuch zur germanischen Religionsgeschichte (1933). Cea mai bună ediție comentată a micului tratat al lui Tacit a dat-o Rudolf Much, Die GERMANIA des Tacitus (Heidelberg, 1937; ediția a 2-a, 1959).
O succintă analiză a surselor medievale — Edda, cântecele Saga, Edda de Snorri Sturlusson (c. 1179-1241) şi Gesta Danorum de Saxo Grammaticus (născut în 1150) — în lucrarea lui E. O. G. Turville-Petre, Myth and Religion ofthe Norîh (Londra, 1964), pp. 1-34,287-290,321-323 (cf. pp. 321 -323, indicațiile bibliografice privind diversele ediții şi traduceri). Am folosit traducerile lui F. Wagner, Leş poeme s hero'iques de l'Edda (Paris, 1929) şi Leş poemes mythologiques de l'Edda (Liege, 1936). A se vedea, de asemenea, C. A. Mastrelli, L'Edda (traducere integrală, bogat comentată, Firenze, 1952); Jean I. Young, The Prose Edda of Snorri Sturlusson (Berkeley, 1966); Henry Adams Bellows, The Poetic Edda (New York, 1968).

Cele mai bune prezentări generale sunt cele ale lui Werner Bentz, „Die altgermanische Religion", în W. Stammler, Deutsche Philologie im Aufriss (1957), col. 2467-2556; Jan de Vries, Altgermanische Religionsgeschichte, l-II (ediția a 2-a, Berlin, 1956-1957), şi Turville-Petre, Myth and Religion ofthe North, 1964. Analize pertinente în Helmut Birkhan, Germanen und Kelten bis zum Ausgang der Romerzeit (Viena, 1970), în special pp. 250-343 (zeul celest la germani şi celți).

Georges Dumezil a abordat de mai multe ori studiul comparativ al religiei germanice în perspectivă indo-europeană; cf., în primul rând, Leş dieux des Germains (1959), Ixiki (1948; o a doua ediție, revăzută şi adăugită, a fost publicată în germană, în 1959), La Saga de Hadingus (1953; ediție nouă, adăugită, 1970, sub titlul: Du mythe au roman)', Leş dieux souverains des indo-europeens (1977), pp. 86 sq. A se vedea, de asemenea, Edgar Polome, „The Indo-European Component in Germanic Religion", în Jaan Puhvel, ed., Myth and Law among the Indo-Europeans (Berkeley, 1970), pp. 55-82; Uno Strutynski, „History and Structure in Germanic Mythology: Some Thoughts on Einar Haugcn's Critique of Dumezil", în C. J. Larson, Myth in Indo-European Antiquity (Berkeley, 1974), pp. 29-50; cf. Edgar Polome, „Approaches to Germanic Mythology", ibid., pp. 51-65.

O cu totul altă orientare este aceea a lui Karl He\m, Altgermanische Religionsgeschichte, I (l 913), II, 1-2 (1937-1953); cf. discuția metodologică cu G. Dumezil (indicații bibliografice, Leş dieux des Germains, p. 38). Vezi şi Peter Buchholz, „Perspectives for historical research in germanic Religion", HR, 8,1968, pp. 111-138 (rezistență față de demersul dumezi-lian, p. 114, n. 7); W. Baetke, Das Heilige in Germanischen (1942); R. L. M. Derolez, Leş dieux et la religion des Germains (trad. franceză, Payot, 1962); H. R. Ellis Davidson, Gods and Myths of Northern Europe (Penguin Bocks, Harmondsworth, 1964).

într-o serie de studii, Alois Closs a prezentat religia germanică în perspectiva etnologiei istorice; cf., „Neue Problemstellungen in der germanischen Religionsgeschichte", Anthropos, 29, 1934, pp. 477-496; „Die Religion des Semonenstammes", Wiene: Beitrage zur Kulturgeschichte undLinguistik, 4,1936, pp. 549-674; „Die Religion der Germanen in etrmologischer Sicht" (în Christus und die Religionen der Erde, II, Viena, 1951, pp. 271-366); „Historische Etimologie und Germanistik: Das Gestaltproblem in der Volkerkunde", Anthropos, 51, 1956, pp. 833-891.

Despre cosmogonie, vezi F. R. Schroder, „Germanische Schopfungsmythen", I-II, în Germanisch-Romanische Monatschrift, 19, 1931, pp. 1-26,81-99; Jan de Vries, Allgerm. Relig., II, pp. 359-371; id., „Ginnungagap", Acta Philologica Scandinavica, 5, 1930-1934, pp. 41-66. Cf., de asemenea, Kurt Schier, „Die Erdschopfung aus dem Urmeer und die Kosmogonie der Volospa", în Mărchen, Mythos, Dichtung. Festschrift Friedrich von der Leyen (Miinchen, 1963), pp. 303-334 (studiu comparativ, folosind o foarte bogată documentare); Bruce Lincoln, „The Indo-European Myth of Creation", HR, 15, 1976, pp. 121-145; şi bibliografiile citate la §§ 73, 75, 76.

Despre crearea primului cuplu uman, a se vedea J. de Vries, Altgerm. Rel., pp. 268 sq.; K. Helm, „Weltwerden und Weltvergehen in altgermanischer Sage, Dichtung und Religion", Hessische Blătterfur Volskunde, 38,1940, pp. 1-35 (bogată bibliografie); Otto Hofler, „Abstammungstraditionen", în Reallexikon der germanischen Altertumskunde, I, pp. 18-29.

Despre antropogonia din arbori, a se vedea G. Bonfante, „Microcosmo e macrocosmo nel mito indoeuropeo", Die Sprache, 5, 1959, pp. 1-8.
174. Principalele izvoare despre bătălia dintre Aseni şi Vani sunt: Voluspă, 21-24; Skăldskaparmâl, cap. IV; Ynglingsaga, I, 2, 4-5; Saxo Grammaticus, Gesta Danorum, l, 7. Ele au fost traduse si comentate de G. Dumezil, Tarpeia (1947), pp. 253-269; Leş dieux des Germains, pp. 10-14. G. Dumezil, în Tarpeia, a interpretat această bătălie drept „istoricizarea" unui poem mitologic indo-european, pp. 247-291; Loki (1948); pp. 97-106; L'heritage indo-europeen ă Rome (1949), pp. 125-142; Leş dieux des Germains, pp. 3-37. Interpretarea a fost acceptată de J. de Vries, Altgerm. Rel., II, pp. 208-214, şi W. Betz, „Die altgerm. Rel." col. 2475.
Despre Odhin-Wodan, ase vedeaexpozeurile lui J.de Vries,op. cit., II,pp. 27-106; W. Betz,op. cit., col. 2485-2495 (aceste două lucrări comportă excelente bibliografii), şi G. Dumezil,Leş dieux des Germains, pp. 40-64. Cf., de asemenea, G. Dumezil, Leş dieux souverains des indo-europeens, pp. 189-199; Turville-Petre op. cit., pp. 35-74. R. L. M. Derolez, op. cit., pp. 70-91; E. Davidson, op. cit., pp. 48-72, 140-157. O interpretare psihologică a fost recent propusă de Richard L. Auld, „The psychological and mythic unity of the God, Odhinn", Numen, 33, fasc. 2, august 1976, pp. 144—160.
708
In cartea sa Contributions io the Study of Odhin, especially in hix relalion tu agricultural practices in modern popular lore (F. F. Communications, nr. 94, Helsinki, 1931), Jan de Vries a arătat pericolul de a explica religia vechilor germani prin intermediul folclorului (cf., în special, pp. 62-63).
Romanii au omologat pe Odhin-Wodan cu Mercur şi germanii au tradus dies Mercurii prin „/iua lui Wodan", Pricinile acestei omologări nu sunt clare, S-a evocat faptul că Odhin era, ca şi Mercur, protectorul negustorilor, în plus, Mercur era psihopomp prin excelenţă şi Odhin a sfârşit prin a asimila funcția de zeu al morților. Dar ceea ce îi apropie cel mai mult pe aceşti doi zei sunt facultățile lor „spirituale" şi, în special, stăpânirea puterilor magice şi raporturile lor cu tehnicile oculte (cf. § 92). Cu privire la Odhin atârnat de Arborele Cosmic, a se vedea A. G. Hamei, „Odhinn hanging on the tree", Acta Philologica Scandinavica, 7, 1932, pp. 260-288; (Constantin Reichardt, „Odin am Galgen", în Wachter und Hiiter, Festschriftfur Hermann J. Weigand(l951), pp. 15-28. Autosacrificiul lui Odhin şi dobândirea ştiinţei oculte au fost analizate de Jere Fleck, „Odhinn's Selfsacrifice — A New Interpretation, I: The Ritual Inversion", Scandinavian Studies, 43, nr. 2, 1971, pp. 119-142; „II: The Ritual Landscape", ibid., 43, nr. 4, 1971, pp. 385-413.
Despre cultul lui Odhin-Wodan, a se vedea J. de Vries, Altgerm. Rel., II, pp. 48 sq.; Turville-Petre, pp. 64 sq., 70 sq. Despre sacrificiile umane în onoarea lui Odhin, a se vedea ibid., pp. 48 sq.; cf., de asemenea, James L. Sauve, „The Divine Viclim: Aspects of Human Sacrifice in Viking Scandinavia and Vedic India" (în Myth and Law among the Indo-Europeans, Berkeley, 1970, pp. 173-191).
Despre şamanismul vechilor germani, a se vedea M. Eliade, te Chamanisme. (ediția a 2-a), pp. 299-305. De adăugat: Peter Buchholz, Schamanishe Ziige in der allislandischen Ueberlieferung (Inaugural-Dissertation, Saarbriicken, 1968); Alois Closs, „Der Schamanisrnus bei den Indoeuropâ'ern (Gedenkschriftfur Wilhel/n Brandenstein, Innsbruck, 1968, pp. 289-302), în

special pp. 298 sq.; Karl Hauck, Goldbrakteaten aus Sievern (Miinchen, 1970), pp. 444 sq. împotriva interpretărilor „şamaniste" ale lui Odhin, a se vedea Jere Fleck, „The Knowledge-criterion in the Grimnismăt: The case against «Shamanisni»", Arkiv for nordisk filologi, 86, 1971, pp. 49-61.

Sursele despre Sleipnir, calul cu opt picioare, şi cei doi corbi sunt analizate de J. de Vries, op, cit., Ii, pp. 63 sq.; Turville-Petre, op. cit., pp. 57 sq. A se vedea, de asemenea, Ellis Davidson, Gods and Myths, pp. 145 sq.

Despre seidhr, cf. M. Eliade, te Chamanisme (ediția a 2-a), pp. 303 sq.; Peter Buchholz, Schamanistische Ziige, pp. 43 sq.

Pentru alte versiuni ale mitului lui Kvasir, vezi R. L. M. Derolez, op. cit., pp. 87 sq.; Turville-Petre, op. cit., pp. 45 sq.

Despre Yggdrasill, Arborele Cosmic şi simbolismul Centrului Lumii, vezi J. de Vries, Alt germ. Rel., II, pp. 380; M. Eliade, te Chamanisme, pp. 211-225. Cf. Turville-Petre, op. cit., p. 279.

Ca şi torcătoarele (Klothes) sau Moirai (cf. § 87), Nomele „lore" destinul oamenilor (Trăite d'hiat. d. rel., § 58). Numele care desemnează destinul (vechi-scandinavul urdh, anglo-saxonul \vyrd, germanul wurd) se apropie de latinul vertere, ,,a se întoarce". Despre destin, zeița sorții şi Nomele, vezi J. de Vries, Altgermanische Rel., l, pp. 267 sq.

175. Despre wut, „furie", şi analogurile sale indo-europene — celticul ferg, precum şi ine no s al eroilor homerici, a se vedea G. Dumezil, Horace et Ies Curiaces (Paris, 1942), pp. 16 sq. Despre inițierile tinerilor luptători din societățile indo-europene, vezi G. Dumezil, ibid., pp. 34 sq.; cf. M. Eliade, Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation (Paris, 1959), pp. 174 sq. Despre bersekir, a se vedea bibliografiile înregistrate, ibid., pp. 174-182, n. 1-11. De adăugat: Klaus von See, „Berseker", Zeitschrifi fur deutsche Wortforschung, N. F. 2, 1961, pp. 129-135; A. Margaret Arendt, „The Heroic Pattern: Old Germanic Helmets" (în From Old Norse Literatiire and Mythology: A Symposium, editat de Edgar C. Polonie, Austin, Texas, 1969, pp. 130-199); M. Eliade, „Leş Daces et ies Loups", în De Zalmoxis ă Gengis-Khan, 1970; pp. 13-30 [trad. românească, pp. 20-37 — nota trad.]; Mary R. Gerstein, „Germanic Warg: The outlaw as Werwolf", în Myth in Indo-European Anticniity, pp. 1131-156.

Despre lykantropia rituală, a se vedea De Zalmoxis ă Gengis-Khan, pp. 26 sq. [trad. românească,pp. 27 sq. — nota trad.j.

Despre analogiile între războinicii bersekir şi tinerii hamatsa — membrii Societății de Canibali la populațiile Kwakiutl — vezi G. Dumezil, Horace et Ies Curiaces, pp. 42 sq.; M. Eliade, De 'Zalmoxis ă Gengis-Khan, pp. 26 sq. (trad. românească, pp. 26 sq. — nota trad.].

Despe Walkyrii şi Walhalla, a se vedea documentația şi bibliografiile la J. de Vries, Altgenn. Rel., II, pp. 58 sq.; cf. H. R. Ellis Davidson, Gods and Myths, pp. 61 sq.

176. Despre Tyr (*Tîwaz, Ziu), vezi J. de Vries, Altgerm. Rel., II, pp. 13 sq. Germaniştii insistă în general pe funcția de zeu al războiului a lui Tyr; cf. R. L. M. Derolez, op. cit., pp. 107 sq.; E. Davidson, op. cil., pp. 57 sq. Despre aspectul juridic al lui Tyr şi raporturile sale cu adunările de împăciuire (thing) ale germanilor, a se vedea J. de Vries, op. cit., II, pp. 13 sq.; G. Dumezil, Leş dieux des Germains, pp. 68 sq.; Leş dieux souverains, pp. 196 sq.

în cap. 9 din Germania, Tacit scrie că principalii zei sunt Mercur, Marte şi Hercule, adică Wodan-

Odhin, Tyr (Tîwaz) şi Thorr (Donar). în cap. 39, prezentându-i pe semnoni, principalul trib al Suebilor, istoricul roman povesteşte că la un răstimp anumit delegații populației suebe se adună într-un codru sacru: acolo ei jertfesc victime umane unui zeu pe care Tacit îl numeşte regnator omnium deus. De vreun secol încoace, savanții au încercat să demonstreze că acest zeu era fie Tyr, fie Wodan; a se vedea istoricul controversei în R. Pettazzoni: „Regnator omnium deus" (Essays on the History of Religion, Leiden, 1954, pp. 136-150; textul italian a apărut în SMSR, 19-20, 1943-1946, pp. 142-156), pp. 137 sq.; cf. Hildebrecht Hommel, „Die Hauptgotlheiten der Germanen bei Tacitus", ARW, 37, 1941, pp. 144-173; J. de Vries, Altgerm. Relig., II, pp. 32 sq.; M. Eliade, Images et symboles (1952), pp. 136 sq. R. Pettazzoni respinge ambele identificări (Tyr sau Wodan). După savantul italian e vorba de un numen impersonal al codrului sacru (op. cit., p. 145). Trebuie totuşi

ținut cont de faptul că suebii erau tribul cel mai însemnat al Herminonilor, eponim derivat de la numele Irmin-Hermin (cf. Al. Closs, „Die Religion des Semnonenstammes", pp. 653 sq.). Or, Rudolf de Fulda, autor al Translația S. Alexandri, redactat între 863-865, scrie că saxonii venerau o coloană înaltă de lemn, care se numea în limba lor Irminsul, şi în latină universali* columna, căci ea sprijină lumea întreagă. (Vezi alte referiri la Irmin şi Irminsul, în R. Meissmer, „Irminsul bei Widukind von Corvey", Bonner Jahrbucher, 139,1934, pp. 34-35; Heinz Lowe, „Dic Irminsul und die Religion der Sachsen", Deutsche s Archiv fur Geschichte des Mittelalters, 5, 1942, pp. 1-22.) Irmin era deci un zeu celest; într-adevăr, numeroase populații arhaice îşi reprezentau zeul lor ceresc şi suprem într-o coloană care sprijină, simbolic, Cerul. După alți autori, H. Lowe îl identifica pe Irmin cu regnator omnium deus (op, cit., p. 15). Prin urmare, germanii adorau un zeu celest şi suprem numit Irmin sau Tîwaz-Ziu (cf. H. Hommel, op. cit., p. 151), zeu căruia i s-a substituit mai târziu Wodan-Odhin. A se vedea excelenta analiză a lui Werner Miiller, Die Jupitergigantensdulen und ihre Venvandtes (Meisenheim am Glan, 1975), în special pp. 88 sq.

Despre Thorr, a se vedea J. de Vries, Altgerm. Rel., II, pp. 107 sq.; G. Dumezil, Leş dieux des Germains, pp. 67 sq.; L'ide'ologie tripartie des indo-europeens, pp. 54 sq.; Aspects de la fonction guerriere chei Ies indo-europeens (1956), pp. 69 sq.; E. O. G.Turville-Petre, op. cit., pp. 75 sq.; F. R. Schroder„„Thor, Indra, Herakles",Zeitschrifif. deutsche Philologie, 76,1957, pp. l sq. A se vedea, de asemenea, H. R. Ellis Davidson, „Thor's Hammer", Folklore, 74, 1963.

Bibliografia despre Baldr este imensă; vezi, în primul rând, J. de Vries, op. cit., pp. 214-238; W. Betz, „Die altgerm. Religion",col. 2502-2508; G. Dum6zi\, Dieux des Germains, pp. 93 sq.; Otto Hofler, „Balders Bestattung und die nordischen Felszeichnungen", Anzeiger d. Oesterreichischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, 88,1951, pp. 343-372; Turville-Petre, op. cit., pp. 196 sq. Interpretarea lui Baldr ca zeu al fecundității agrare, propusă de W. Mannhardt şi J. Frazer, a fost reluată de F. R. Schroder, „Balder u. der zweite Merseburger Spruch", Germanisch-Romanische Monatsschrift, 34, 1953, pp. 166-183; teoria a fost criticată de J. de Vries, „Der Mythos von Balders Tod", Arkiv for Nordisk Filologi, 70, 1955, pp. 41-60 (dar interpretarea lui J. de Vries — moartea lui Baldr ca un mit corespunzând unui ritual de inițiere a tinerilor luptători — nu a fost acceptată de G. Dumezil; cf. Leş dieux des Germains, p. 104). Pentru o analiză

exhaustivă a temei lui mistilteinn, a se vedea Jonathan Z.'Smith, „When the Bough breaks", H.R., 12, 1973, pp. 342-372, în special pp. 350-370. După S. Bugge, mai mulți savanți 1-au apropiat pe Baldr de Hristos; cf. R. L. M. Derolez, pp. 126 sq.; Turville-Petre, pp. 119 sq. Pentru G. Dumezil, Baldr înnobilează funcția lui Tyr („acest Mitra scandinav degenerat"), cf. Leş dieux des Germains, p. 93.
Despre un alt zeu al Asenilor, Heimdallr, documentația e fragmentară. El este paznicul zeilor şi e înzestrat cu putere clarvăzătoare; e născut de nouă mame. Există o ostilitate între Heimdallr şi Loki, şi la Sfârşitul Lumii se vor omorî reciproc. Sursele cu privire la Heimdallr sunt analizate de B. Pering, Heimdall (1941); cf. J. de Vries, Alt germ. Rel., II, pp. 238 sq.; id., „Heimdallr, dieu enigmatique", Etudes Germaniques, 10, 1955, pp. 257-268. A se consulta cartea lui Ake Ohlmarks, Heimdall und das Horn (Uppsala, 1937), pentru bogata sa documentare; explicația sa naturistă (Heimdallr = soarele; cornul = luna) este naivă. Georges Dume/il îl interpretează pe Heimdallr ca un „zeu primordial", analog lui Văyu şi lui lanus; cf. „Remarques comparatives sur le dieu scandinave Heimdallr", Etudes Celliaues, 1959, pp. 263-283.
177. Despre zeii Vani, cf. J. de Vries, op. cit., II, pp. 163-208,307-313; W. Betz, op. cit., col. 2508-2520; G. Dumezil, Leş dieux des Germains, pp. 117-127; Turville-Petre, op. cit., pp. 156-170, 325 (bibliografie).
Despre Nerthus-Njordhr, a se vedea Helmut Birkhan, Germanen und Kelten, pp. 544 sq.; E. Polonie, „A propos de la deesse Nerthus", Latomus, 13, 1954, pp. 167 sq.; G. Dumezil, IM Saga de Hadingus, du mythe au roman (1953; ediție nouă, adăugită: Du mythe au roman, 1970): autorul arată că Hadingus este o distorsionare epică a lui Njordhr şi a miturilor sale; cf., de asemenea, „Njordhr, Nerthus et le folclore scandinave des genies de la mer", RHR, 147, 1955, pp. 210-226, studiu reprodus în Du mythe au roman, pp. 185-196.
Despre Freyrşi Frigga,a se vedea bibliografia relativă la zeii Vani şi expunerile lui J. de Vries (op. cit., II, pp. 302, sq.), R. L. M. Derolez (op. cit., pp. 139 sq.) şi Davidson (op. cit., pp. 92-127).
Despre Loki există o literatură considerabilă. Teoriile formulate până în 1931 au fost examinate de J. de Vries. The Problem of Loki (FF Communications, nr. 110, Helsinki, 1933),pp. 10-22; cf.,de asemenea, A It germ. Rel., II, pp. 255 sq. J. de Vries vede o apropiere între Loki şi trickster, figură caracteristică a mitologiei nord-americane. F. Strom (Loki. Ein mylhologischer Problem, Gciteborg, 1956) vede în acest zeu o ipostază a lui Odhin, „fratele său de lapte". A. B. Rooth, utilizând documente folclorice scandinave, trage concluzia că figura originară a lui Loki era aceea de păianjen (locke, în suedeza dialectală); cf. U)ki in Scandinavian Mythology (Lund, 1961). Vezi, de asemenea, J. de Vries, „Loki... und kein Ende" (Festschriftfur F. R. Schroder, Heidelberg, 1959, pp. l sq.; Alois Closs, „Loki und die gcrmanische Frommigkeit", in: Kairos, 1960, pp. 89-100. Georges Dumezil a consacrat acestei probleme o importantă carte, Loki (1948), din care o a doua ediție, considerabil modificată, a apărut în germană, în 1959. A se vedea, de asemenea, U's dieux des Germains, pp. 94 sq. G. Dume'/il a scos în evidență o paralelă caucaziană la drama care îi opune pe Loki şi Baldr: răutăciosul Syrdon reuşeşte să îl omoare pe frumosul erou Sozryko cu ajutorul unei stratageme aparent inofensive; cf. Loki, pp. 169 sq.
Despre mitul eshatologic scandinav, savantul danez Axei Olrik a publicat o carie foarte prețioasă prin documentația sa bogată: Ragnarok: Die Sagen vom Weltuntergang (traducere de W.

Ranisch, Berlin, 1922). După A. Olrik, concepția despre ragnariik ar fi fost influențată de anumite mituri caucaziene şi de eshatologiile persană şi creştină. R. Reitzenstein acorda un rol important influențelor maniheene; cf. „Weltuntergangsvorstellungen", în Kyrkohistorik Arsskrift, 24, 1924, pp. 129-212; id., „Die nordischen, persischen u. christlichen Vorstellungen vom Weltuntergang", în Vortrcige der Bibliolhek
710
Warburg 1923/24, Leipzig-Berlin, 1926,pp. 149-169. Dar G. Dumezil a arătat că e vorba de un miteshatologic indo-european atestat în India (Mahăbhărata), în Iran şi în tradiția scandinavă; a se vedea Leş dieux des Germains, pp. 212 sq. Cf. Stig Wikander, „Germanische und indo-iranische Eschatologie", Kairos, 1960, pp. 83-88. Despre ragnarok, a se vedea, de asemenea, J. de Vries, Aitgerm. Rel., II, pp. 397 sq.; J. S. Martin, Ragnarok (Assen, 1972).

Ideile privitoare la existența post-mortem şi mitologia morții sunt analizate de G. Neckel, Walhall. Studieri iiber germanischen Jenseitglauben (Dortmund, 1931), H. R. Ellis, The Road to Hei (Cambridge, 1943) şi R. Th. Christiansen, The Dead and the Living (1946).

Observații pertinente despre inițierea războinică, destinul eroului si simbioza păgânism-crestinism, în studiul lui H. Margaret Arent, „The Heroic Patlern: Old Germanic Helmets, Beowulf and Grettis saga"; în From OldNorse Literature and Mythology: A Symposium (Edited by Edgar C. Polome, Austin, 1969), pp. 130-199.

Despre crucea de la Gosforth, a se vedea K. Berg, „The Gosforth Cross", în Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, 21, 1951, pp. 27 sq. (excelente reproduceri fotografice).

Despre regalitatea sacra, Otto Hofler a publicat o lucrare sugestivă şi de o puternică erudiție: Germanische Sakralkonigtum, I: Der Runenstein von Rok und die germanische Individualweihe (Tiibingen, 1953; cf., de asemenea, articolul său în The Sakral Kingship, Leiden, 1959, pp. 664 sq.). A se vedea recenzia lui J. de Vries, în Germanisch-Romanische Monatxchrifi, 34, 1953, pp. 183 sq. şi observațiile noastre în Critique, 83, aprilie, 1954, pp. 328 sq. Importanța inscripției runice a monumentului de la Rdk ține de faptul că autorul, V arin, paznic al unui sanctuar, îşi „consacră" fiul, nu unui zeu, ci unui rege, anume Theodoric, regele goților. Totuşi, Varia ridică monumentul în Suedia şi Theodoric domnise în Italia, la Verona, cu multe secole înainte. Dar, precizează textul inscripției, Theodoric „hotărăşte şi acum soarta bătăliilor". El intervine în bătălii din cap până în picioare, cu pavăza pe umăr, călare pe armăsarul său. Theodoric nu a fost numai un rege care cunoscuse, în timpul vieții şi după moarte, gloria şi apoteoza; pentru întreaga lume germanică, el devenise un personaj mitic: sub numele de Diederich din Berna; el era încă popular în secolele al XlX-lea şi al XX-lea. Aceste fapte erau bine cunoscute, dar inscripția de la Rok arată că nu mai e vorba de „literatură", nici de folclor, ci de o credință religioasă vie; ridicându-şi monumentul, Varin executa un ritual, care implica credința în sacralîîatea regelui.

Despre regalitatea germanică, a se vedea şi K. Hauck, „Herrschaftzeichnen eines Wodanistichen Ko'nigtums", în Jahrbuch f. frănkische Landesforschung, 14, 1954, pp. 9-66; J. de Vries, „Das Konigtum bei den Gerrnanen", Saeculum, 7, 1956, pp.289-310.

178. Despre protoistoria şi istoria tracilor, a se vedea expozeul lui Joseph Wiesner, Die Thraker (Stuttgart, 1963). Lucrarea lui W. Tomaschek, „Die alten Thraker" (Sitzungsberichte Akad. Viena, 130, 1893), rămâne încă fundamentală. Informații răzlețe, dar utile în privința unor idei

religioase, se vor găsi în lucrări despre limba tracilor, în primul rând în acelea ale lui D. Detchew,D/e Thrakischen Sprachreste (Viena, 1957); 1.1. Russu, Limba traco-dacilor (ediția a 2-a, Bucureşti, 1963); C. Poghirc, ed., Thraco-dacica (Bucureşti, 1976); Radu Vulpe, Studia thracologica (1976).

Raffaele Pettazzoni a prezentat o vedere de ansamblu în „La religione deU'antica Tracia",în Serta Kazaroviana (= Bulletin de Flnstitut Archeologique Bulgare, voi. 16, Sofia, 1950), pp. 291-299, studiu republicat în traducere engleză, în Essays on the History of Religions (Leiden, 1954),pp. 81-94. Vezi, de asemenea, Furio Jesi,„Su Macrobio Sat., J, 18: Uno Schizzo della religione tracica antica" (Studii Clasice, 11, Bucureşti, 1969, pp. 178-186).

Despre cultul trac al lui Ares, vezi J. Wiesner, op. cit., pp. 101 sq. şi n. 36 sq. Despre Bendis-Arternis.cf. ibid., pp. 106 sq. şi izvoarele citate în n. 48 sq.

Despre Zbelsurdos, vezi G. Seure, „Leş images thraces de Zeus Keraunos: Zbelsurdos, Gebeleizis, Zalmoxis", REG, 26, 1913, pp. 225-261; A. B. Cook,Zeux, II, l (Cambridge, 1925), pp. 817-824.

Despre „Dionysos" trac, cap. VIII din lucrarea lui Erwin Rohde, Psyche, n-a fost depăşit (traducere franceză de Auguste Raymond, Payot, 1928, pp. 264-293). Vezi, de asemenea, J. Wiesner, op. cit., pp. 102 sq.

Sub numele de Sabazios, cultul lui „Dionysos" trac s-a difuzat până în Africa (încă în secolul IV î.Hr.); a se vedea Charles Picard „Sabazios, dieu thrace-phrygien: cxpansion et aspects nouveaux de son culte" (Revue archeologique, 1961, II, pp. 129-176); cf. de asemenea, M. Macrea, „Le culte de Sabazius en Dacie" (Dacia, N.S., 3, 1959, pp. 325-339); E. Lozovan, „Dacia Sacra" (HR, 7, 1968, pp. 209-243), pp. 215-219.

Despre cultul sincretist al lui Sabazios („mâna lui Sabazios", asimilarea cu Iahve etc.), vezi W. O. E. Oesterley, „The Cult of Sabazios", în The Labyrinth (ed. S. H. Hooke, Londra, 1925), pp. 115-158.

Despre asceții şi contemplativii traco-geților, a se vedea M. Eliade, De la Zalmoxis ă Gengis-Khan, pp. 50 sq. |trad. românească, pp. 56 sq., 74 sq. — nota trad.].

Reprezentările Eroului Cavaler în Bulgaria au fost inventariate de Gavril I. Kazarow, Die Denkmaeler des Trakischen Reittergottes in Bulgarien, 2 voi. (Dissertationes Pannonicae, Budapesta, 1938). A se vedea, de asemenea, G. Kazarow, „Zum Kult des Thrakischen Reiters in Bulgarien", în Wissenschaftliches Zeitschrift der Karl Marx Universităl, Leipzig, 3, 1953-1954, pp. 135-137; Cf. Picard, „Nou vel Ies observations sur diverses rcpresentations du Heros Cavalier des Balkans", RHR, 150, 1956, pp. 1-26; R. Pettazzoni, „The Religicm of ancient Thrace", pp. 84 sq.

179. Geto-dacii descind direct din tracii epocii bronzului. Ei se întindeau până mult dincolo de frontierele actuale ale României. Săpături recente au scos la lumina zilei localități geto-dace la est până la Nistru, la sud până în Balcani, la nord şi la vest până în Ungaria, în Slovacia de sud-est şi în Serbia, în primul secol î.Hr., sub regele Burebista, statul dac atinge puterea sa maximă. Dar romanii, care către finele secolului al III-lea pătrunseseră în Peninsula Balcanică, ajung la Dunăre
711
în epoca lui August. Al doilea rege important al dacilor, Decebal, s-a luptat cu succes cu romanii

sub Domițian (89), dar a fost învins de legiunile lui Trăiau în două războaie sângeroase (101-102, 105-107) şi s-a sinucis. Dacia a fost transformată în provincie romană. Din bogata bibliografie asupra protoistoriei şi istoriei Daciei semnalăm: Vasile Pârvan, Getica (Bucureşti, 1926); id., Dacia. An outline ofthe Early Civilization ofthe Carpatho-Danubiun Countries (Cambridge, 1928; Vezi, de asemenea, traducerea românească a lui Radu Vulpe, ediția a 4-a, Bucureşti, 1967, cu importante adițiuni şi bibliografii critice ale traducătorului, pp. 159-216); Hadrian Daicoviciu, Dacn (Bucureşti, 1965); id., Dacia de laBurebista la cucerirea romană (Bucureşti, 1972); R. Vulpe, Aşezări getice în Muntenia (Bucureşti, 1966); I. H. Crişan, Burebista şi epoca sa (1975), Despre expansiunea tracilor şi a geto-dacilor şi relațiile lor cu sciții, a se vedea M. Dusek, „Die Thraker im Karpateiibecken", în Slovenska Archaeologia, 22, 1974, pp. 361-428.

După Strabon (304: VII, 3, 12), dacii se numeau mai întâi daol. O tradiție conservată de Hesichius ne informează că £/«o.sera cuvântul frigian pentru „lup". Deci dacii se numeau pe ei înşişi, mai mult, „lupi", sau „cei care seamănă cu lupii". Or, lupul era modelul exemplar al războinicului: imitarea comportamentului şi aspectului exterior al lupului caracteriza inițierile militare şi confreriile secrete de războinici. Pare deci probabil că numele etnic al dacilor derivă, în ultimă instanță, din epitetul ritual al unei confrerii războinice. Vezi M. Eliade, „Leş Daces et Ies Loups", în De Zalmoxis ă Gengis-Khan, pp, 13-30 [trad. românească, pp. 20-36 — nota trad.J.

Despre credințele religioase ale geto-dacilor, vezi 1.1. Russu, „Religia geto-dacilor. Zei, credințe, practici religioase", Anuarul Institutului de Studii Clasice, V, Cluj, 1947, pp. 61-137, şi bibliografia citată în cartea noastră, De Zalmoxis ă Gengis-Khan, p. 32, n. l [trad. românească, p. 39 — nota trad.J.

Despre Gebeleizis,a se vedea De Zalmoxis,.., pp. 58-61 [trad. românească, pp. 64-68 — nota trad.J, şi bibliografiile înregistrate la notele 87-97. De adăugat: C. Poghirc, „Considerations philologiques etlinquistiques sur Gebeleizis" (Academia Litterarum Bulgarica, Thracia, II — Serdicae, 1974, pp. 357-360). Autorul propune să fie citit acest teonim, *Nebeleizis; prima parte a numelui se apropie de grecescul nephele, lat. nebula, ags. nifol, semnificând „nor, cer furtunos", în timp ce partea a doua înseamnă „zeu", cf. p. 359.

Despre Zalmoxis, vezi bibliografia citată în cartea noastră p. 32, n. l [trad. românească, p. 39 — nota trad.|. Cf. ibid., pp. 34 sq. [respectiv, 41 sq. — nota trad.] analiza scenariului mitico-ritual care se poate decela din textul lui Herodot, IV, pp. 94-96.

Despre extaticii, taumaturgii şi „filosofii-samani" greci, cu care numeroşi savanți 1-au comparat pe Zalmoxis, vezi cartea noastră pp. 42-52 [trad. românească, pp. 49—58 — nota trad.J.

De la lacob Grimm până la G. Neckel şi Jan de Vries, anumiți germanişti au apropiat tema ocultării lui Zalmoxis de moartea lui Freyr, zeul fertilității, dar comparația nu se impune; cf. De Zalmoxis..., pp. 54-55 [trad. românească, pp. 61-62 — nota trad.].

Hippolyt reproduce o legendă după care Zalmoxis ar fi propagat doctrina pitagoriciană la celți (Philosophumena, II, 25), ceea ce dovedeşte încă o dată importanța acordată tradiției care definea religia lui Zalmoxis prin credința în imortalitatea sufletului. H. Hubert făcuse o apropiere între druidism şi confreriile trace si geto-dace; IJKS Celtes depuis l'epot/ue de La Tene, p. 283. Mai ales importanța marelui preot, credința în nemurire şi ştiința sacră de tip inițiatic, evocă paralele

gcto-dace. De altfel, trebuie luate în considerare anumite influențe celtice, pentru că celții au locuit câtva timp regiunile occidentale ale Daciei; cf. V. Pârvan, Getica, pp. 461 sq.; id., Dacia. Civilizațiile antice din țările c ar p alo-danubiene (ediția a 4-a, Bucureşti, 1967), pp. 103 sq.; 183 sq.; H. Daicoviciu, Dacii, pp. 61 sq.
Despre Getica lui Jordancs, cf. De Zalmoxis..., pp. 70 sq. şi n. 127 [trad. românească, pp. 76 sq. — nota trad.|. De adăugat: Norbert Wagner, Getica. Untersuchungen zum Leben des Jordanes und zur friihen Geschichîe der Goten (Berlin, 1967).
Despre „templele-observatoare" de la Sarmizegetusa şi de la Costeşti, vezi C. D. Daicoviciu, „Le probleme de l'etat et de la culture des Daces â la lumiere des nouvelles recherches" (în Nouvelles etudes d'histoire presentees en X-e Congres des sciences historiques, Bucureşti, 1955, pp. 121-137). pp. 126 sq.; Hadrian Daicoviciu, „II Tempio-Calendario dacico di Sarmizecetusa", Dacia, N.S. IV, Bucureşti, 1960, pp. 231-254; id., Dacii, pp. 194 sq., 210 sq.
Despre istoria ulterioară a lui Zalmoxis în istoriografia mitologizantă a Evului Mediu (geții confundați cu goții etc.), vezi cartea noastră, pp. 75 sq. [trad. românească, pp. 81 sq. — nota trad.].
180. Textele au fost editate de O. Kern, Orphicorum fragmenta (Berlin, 1922); traduceri parțiale de W. K. C. Guthrie, Orpheus and the Greek Religion (Londra, 1935; ediția a 2-a, 1952), pp. 59 sq., 137 sq. şi de G. Arrighetti, Frammenti Orftci (Torino, 1959). O bună ediție a imnurilor orfice de G. Quandt, Orphei Hymni (Berlin, 1941); traducere parțială, cu abundente comentarii, de G. Faggin, Inni Orfici (Firenze, 1949). Vezi, de asemenea, G. Do\.lin,LesArgonautiques d'Orphee (Paris, 1930).
Analiza critică a izvoarelor a fost efectuată, din perspective radical deosebite, de W. K. C. Guthrie, op. cit., pp. 29 sq., şi I. M. Linforth, The Arts of Orpheus (California, Univ. Press, 1941), passim. R. Bohme, Orpheus, der Sânger und seine Zeii (Berna şi Miinchen, 1970), a reluat examinarea meticuloasă a celor mai vechi informații textuale. A se vedea, de asemenea, K. Ziegler, „Orphische Dichtung", Pauly-Wissowa, XVIII, 1942, col. 1321-1417.
O bibliografic completă a lucrărilor moderne, până în 1922, a fost adunată de O. Kern, Orph. fragmenta, pp. 345 sq.; ea a fost adusă la zi până în 1942 de Martin P. Nilsson, „Early Orphism and Kindred religious moveinents" (Opuscula Selecta, II, Lund, 1952, pp. 628-683; reeditare adăugită cu un articol publicat în HTR, 28, 1935, pp. 181-230), n. l,
712
pp. 628-630. Cu privire la cercetările recente, vezi K. Prtimm, „Die Orphik im Spiegel der neueren Forschung", Zeii f. Katolische Theologie, 78, 1956, pp. 1-40. Din abundenta literatură despre Orfeu şi orfism, semnalăm: E. Mass, Orpheus: Untersuchungen zur Griechischen, Rtimischen, Altchristlichen Jenseitsdichtung u. Retinian (Miinchen, 1895); Otto Kern, Orpheus: Eine Religionsgeschichtliche Untersuchung (Berlin, 1920); A. Boulanger, Orphee: Rapports de l'orphisme et du christianisme (Paris, 1925), în special pp. 16-67; Vittorio Macchioro, Zagreus: Studi intornu aU'orfîsmo (Firenze, 1930; de consultat cu prudență); P. Boyance, Le culte des Muses (1937), pp. 33-61; M. P. Nilsson, „Early Orphism..."; id., Geschichte d. Griech. Rel., l (ediția a 3-a, 1967), pp. 678-699, II (ediția a 2-a, 1961), pp. 246-431; W. K. C. Guthrie, Orpheus and the Greek Religion; id., The Greeks andtheir Gods, pp. 307-332; I. Linforth, The Arts of

Orpheus; E. R. Dodds, The Greeks and the frrational (Berkeley, 1951),pp. 146 sq.; R. Pettazzoni, La religion dans la Grece antique (Paris, 1953), pp. 108-131; Louis Moulinier, Orphee et l'orphisme ă l'epoque classique (Paris, 1955); Dario Sabbatucci, Saggio sul misticismo greco (Roma, 1965), pp. 69-126; Walter Burkert, „Orpheus und die Vorsokratiker", Antike und Abendland, 14, 1968, pp. 93-114; id., Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche (Stuttgart, 1977), pp. 440-447 („Orpheus und Pythagora").

Originea tracică a lui Orfeu, susținută deja de Strabon şi de Plutarh, a fost reluată de E. Rohde (Psyche), de E. Mass (Orpheus) şi de P. Perdrizet (Cultes et mythes du Pangee, 1910). Dar A. Boulanger a remarcat judicios că „trăsăturile cele mai caracteristice ale orfismului: conştiința păcatului, nevoia de purificare şi răscumpărare, pedepsiri infernale, n-au fost niciodată semnalate la traci" (Orphee, p. 47, n. 1). Vezi, de asemenea, R. Bohme, în Annales Univ. Saraviensis, 6, 1956, pp. 3 sq. A. J. van Windeken sugerează că „hyperboreenii" erau la început un grup religios de tendință orfică, înainte de a fi desemnați ca un popor mitic; cf. „Hyperboreenii", Rheinische Museum, 100, 1957, pp. 164-169.

M. Detienne a propus recent o nouă lectură a mitului pierderii lui Eurydice; cf. „Orphee au miel" (Quaderni Urbinati di Cultura Classica, n. 12, 1971,pp. 7-23), pp. 17 sq. Uciderea Iui Orfeu a fost un subiect favorit al pictorilor din secolul al V-lea; cf. W. K. C. Guthrie, Orpheus, pp. 64-65, şi fig. IV, pi. IV, şi L. Moulinier, p. 14, n. 2 (listă după catalogul lui Şir John Beazley, Attic red-figures vase-paintingx, Oxford, 1942). Capul lui Orfeu pe vase, cf. W. K. C. Gulhrie, pi. 5, fig. 7 (a),pp. 35 sq.

181. Despre mitul platonician al sufletului închis în trup (soma) ca într-un mormânt (sema) şi raporturile sale cu orfismul, cf. analizele şi comentariile efectuate din perspective divergente de W. K. C. Guthrie, Orpheus, 214, sq.; id., The Greeks andtheir Gods, pp. 311 sq.; 1. M. Linforth, op. cit., pp. 147 sq. etc.; Perceval Frutiger, Leş mythes de Platan (Paris, 1930), pp. 259 sq.; F. Cumont, Lux Perpetua (Paris, 1949), pp. 245 sq.; L. Moulinier, op. cit., pp. 24 sq.

Despre „viața orfică", a se vedea W. K. C. Guthrie, op. cit., pp. 263-66; E. R. Dodds, The Greeks and the Irrational, pp. 149 sq.

Despre mistica orfică, vezi Dario Sabbatucci, Saggio sul misticismo greco, pp. 41 sq. Despre semnificația practicilor vegetariene orfice, a se vedea W. K. C. Guthrie, Orpheus, pp. 197 sq.; D. Sabbatucci, op. cit., pp. 69 sq.; Marcel Detienne, „La cuisine de Pythagore", Archives de sociologie des religions, nr. 29,1970, pp. 141-162; id., Leş jardin.s d'Adonis (Paris, 1972), pp. 85 sq. şi passim.

Documentele privind teogoniile şi cosmogoniile orfice sunt traduse şi comentate de W. K. C. Guthrie, Orpheus, cap. IV; Alderinck, Crisis and Cosmogony: Post-Mortem Existence in the Eleusinian and Orphic Mvsteries (disertație nepublicată, Universitatea din Chicago, 1974), cap. VI; cf., de asemenea, R. Mondolfo, „Intorno al contenuto deU'antica teogonia orfică", Rivista di Filologia Classica, 59, 1931, pp. 433-461; F. Diimmler, „Zu orphische Kosmologie", Archivf. Gesch. d. Phil, 7,1948.

Pentru analogiile cu cosmogoniile fenicicne şi egiptene, vezi Ugo Bianchi, „Protogonos", SMSR, 1957, 119 sq.; id., în RHR, 1961, pp. 26 sq.; S. Morcnz,Aegypten u. die altorphische Kosmogonie (1950).

In cartea sa Die. Trennung von Himmel undErde: Ein vorgriechischer Schopfungsmythus bei Hexiod und den Orplnker (Tubingen, 1942; reimprimat, Darmstadt, 1968), Willibald Staudacher deosebeşte două cosmogonii orfice originale, prima bazată pe motivul Nopții (Eudemos şi Platou, Timeu 40 c si 41 a), si alta pe tema Oului primordial (Aristofan, Pasările, 650—713, Hieronymus si Hellanicos); aceste două tradiții au fost amalgamate în cosmogonia din Rapsodii (Rhapsodies, pp. 85 sq.). Papirusul Derveni, descoperit în 1962, a relevat o teorie independentă, exaltând puterea cosmogonică şi suveranitatea absolută a lui Zeus. Papirusul Derveni a fost editat de S. C. Kapsomenos şi tradus în germană de Walter Burkert, „Orpheus und der Vorsokratiker. Bemerkungen zum Derveni-Papyrus und zum pythagoreischen Zahlenlehre", Antike und Abendland, 13 (l 967), pp. 93-114 (traducerea, pp. 94-96), şi R. Merkeibach, „Die orphische Papyrus von Derveni", Zeitschrift fur Papyrology und Epigraphik, I (1967), în special pp. 23-30 (traducere). O traducere engleză comentată a fost dată de Alderinck, op. cit., cap. VI.
Despre miturile Titanilor, trăsniți de Zeus, vezi voi. I, § 124. Naşterea oamenilor din cenuşa Titanilor a dat Joc la nenumărate controverse. M. P. Nilsson, Geschichte d. griech. Rel., I, pp. 686 sq., acceptă vechimea mitului; dimpotrivă, I. Linforth, Arts, p. 331, consideră că nu dispunem de nici un element convingător pentru a hotărî vârsta acestei tradiții. Critica severă a lui L. Moulinier, op. cit., pp. 44 sq. ajunge la o concluzie net negativă: „Plutarh primul (...) a văzut că mitul Titanilor care îl devoră pe Dionysos se referă la propria noastră naştere: oamenii care mănâncă carne vor fi pedepsiți aidoma Titanilor" (p. 59, referindu-se Ja De esucarne,p. 996 e; O. Kern,nr. 210, p. 231). Dimpotrivă, E. R. Dodds recunoaşte că, ținând seama de toate referirile Ja mit, „I find it hard to resist the conclusion that the complete story was known to Plato and his public" (p. 156; cf. p. 176, n. 132 şi 135). E. R. Dodds acordă o anumită importanță mărturiei lui Xenocrate.
713
Pentru discutarea acestui pasaj, cf. P. Boyance, „Xenocrate et Ies Orphiques"",Rev. Etudes Anciennes, 50,1948, pp. 218-225. J. C. G. Slruchan, „Who did forbid suicide al Phaedo 62 b?" (Classical Quarlerly, N.S. 20, 1970, pp. 216-220), derivă fragmentul din Xenocrate dinlr-o sursă orfică. De altfel, Olympiodor mărturiseşte că opera lui Platou este „plina de ecouri din scrierile lui Orfeu" (în Phaed., 700 C; O. Kern, Or.fr., 224). Vezi, de asemenea, H. Jeanmaire, Dionysos, pp. 391 sq. Ugo Bianchi interpretează mitul lui Zagreus şi pasajul din Legile, 701 c-d despre „vechea natură a Titanilor" ca un „păcat antecedent", săvârşit de Ființele Supraumane, şi care precede existența umană; cf. „Peche originel et peche antecedent", RHR, 170, 1966, pp. 118sq.
182. Despre infernul orfic, vezi O. Kern, în R.E. .v.v. „Mysterien", col. 12X7; F. Cumont, Lux Perpetua, Paris, 1949, pp. 245 sq.; M. Treu, „Die neue «orphische» Unterweltbeschreibung u. Vergii", Hermes, 82, 1954, pp. 24-51. Despre eshatologia orfică, vezi W. K. C. Guthrie, op. cit., pp. 164 sq., 183 sq.; R. Turcan, „L'âme-oiseau et l'eschatologie orphique", RHR, 155,1959, pp. 33-40; Walter Burkert, Lore and Science in Ancient Pythagorism (Cambridge, Mass., 1972), pp. 125 sq. (ediția originală: Weisheit und Wixsenschaft, Nurnberg, 1962).
Despre teoria plaloniciană a reîncarnării, a se vedea R. S. Bluck, „The Phaedrus and Reincarnation", Amerit'an Journal ofPhilology, 79, 1958, pp. 156-164; id. „Plato, Pindar and Metempsychossis"", ibid.. pp. 405-414.

Originea orfică a lamelelor de aur găsite în Italia şi în Creta, în general admisă până către 1930, a fost contestată de Wilamowitz-Moellendorff, Glaube des Hellenen, II, p. 202 sq.; A. Boulanger, „Le salut selon l'Orphisme", Memorial Lagrange (Paris, 1940), p. 71; id., Orphee et l'Orphisme, p. 23; Ch. Picard, „Remarques sur l'Apologue dit de Prodicos", Revue archeologique, seria 6, voi. 42,1953, p. 23; G. Zuntz, Persephone. Three Essays on Religion and Tlwught in Magna Graecia (Oxford, 1971), pp. 318 sq. (dar a se vedea critica lui R. Turcan, RHR, aprilie, 1973, p. 184). Aceste lamele sunt acum numite, îndeobşte, „orfico-pitagoreice"; vezi, inter alia, Konrad Ziegler, „Orfische Dichtung", RE, voi. 18, 2, col. 1386-1388; W. K. C. Guthrie, Orpheus, pp. 171-182; F. Cumont, Lux Perpetua, pp. 248,406; Walter Burkert, Science and Lore in Ancient Pythagoreanism, p. 113, n. 21 (cu bibliografie).

Textele au fost editate de Diels-Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, I B 17-21; şi de O. Kern, Orp.fr., 32. Traducerile engleze de Gilbert Murray, „Criticai Appendix on the Orphic Tablets", în J. Harrison, Prolegomena to the Study ofGreek Religion, pp. 664—666, şi W. K. C. Guthrie, Orpheus, pp. 172 sq. Cea mai bună editare a lamelelor de aur
— pe care le consideră de origine pitagoreică — si analiza cea mai riguroasă a textului au fost date de Giinther Zuntz, Persephone, Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia, pp. 275-393.

Despre „setea de moarte", vezi Andre Parrot, Le „Refrigerium" dans l'au delă (Paris, 1937); M. Eliade, „Locum
refrigerii...",Za/moA7.v, 1,1938,pp. 203-208; Th. Gaster, Thespis (ediția 1961),pp. 204 sq.; G. Zuntz, Persephone, pp. 370 sq.

Despre „uitare" şi „memorie" în Grecia antică, vezi M. Eliade, Aspects du mythe, 147 sq. [trad. românească, pp. 112 sq.
— nota trad.] folosind articolul lui J.-P. Vernant, „Aspects mylhiques de la memoire en Grece", Journal de Psychologie, 1959, pp. 1-29; cf. Marcel Detienne, Leş maîtres de verite dans la Grece ancienne (Paris, 1967), pp. 9-27 („La memoire du poete"), pp. 125 sq. cu o foarte bogată bibliografie.

„Vagabond exilat din sălaşul divin", aşa se înfățişa pe sine Empedocle, „am fost odinioară un băiat şi o fată, un tufiş şi o pasăre, un peşte mut la mării" (Purificările, Ir. 117). Vorbind despre Pitagora, Empedocle îl descria ca „un om de o ştiință extraordinară", căci „acolo, încotro tindea cu puterea spiritului său, vedea lesne ceea ce fusese de-a lungul a zece, douăzeci de vieți omeneşti" (ibid, fr. 129; cf. comentariul lui Ettore Bignone, Empedocle, Torino, 1926,pp. 483 sq.). Yoginii şi rşi indieni îşi aminteau o parte din viețile anterioare, Buddha însă era singurul care şi le amintea pe toate. E un mod de a spune că, dintre toți, Buddha singurul era omniscient; cf. M. Eliade, Le. Yoga, pp. 186 sq. Vom adăuga că şamanii îşi amintesc existențele anterioare, ceea ce atestă arhaismul acestei practici; cf. M. Eliade, Mylhex. reves et mysteres, p. 21.

Esențialul privind legenda lui Aristeas din Proconncsos ne-a fost înfățişat de Herodot. IV, 14. Considerat mort în oraşul său, el a fost întâlnit pe drumul către Cyzicos. După şapte ani ar fi reapărut la Proconnesos, creând un poem epic în care îşi povestea întâmplările: „posedat de Phoibos", a ajuns până la issedoni şi aici a aflat despre vecinii acestora, despre arimaspi („nişte oameni cu un singur ochi") şi despre hyperborei. Aristeas a dispărut pentru a doua oară, dar

Herodot adaugă că, la două sute patruzeci de ani după asta, el s-a arătat la Metapontum, în Italia Meridională, şi a poruncit metapontienilor să ridice un altar lui Apollon si „să înalțe alături de acest altar o statuie care să aibă numele lui Aristeas din Proconnesos". El le-a zis că îl mai întovărăşise cândva sub formă de corb, pe Apollon, când zeul mai venise o dată în Metapontum. „Zicând aceasta, s-a făcut nevăzut". Să reținem câteva trăsături net şamanice: extazul, putând a fi confundat cu moartea, bilocația, apariția sub formă de corb. Despre Aristeas, a se vedea bibliografiile înregistrate în Eliade, De Zalmoxis ă Gengis-Khan (Paris, 1970), p. 45, n. 44 |trad. românească, p. 52, n. 44 — nota trad.] şi W. Burkert, Lore and Science, pp. 147-149. J. D. P. Boitori, în cartea sa Aristeas of Proconnesus (Oxford, 1962), prezintă o interpretare „istoricistă" a legendei. Un alt personaj legendar, Hermotimus din Clazomene, putea să-şi părăsească trupul timp de mulți ani. în timpul acestui lung extaz, el călătorea departe şi, la întoarcere, vestea viitorul. Dar într-o bună zi, în timp ce zăcea neînsuflețit, duşmanii săi i-au ars corpul, şi sufletul lui n-a mai revenit niciodată (cf. De Zalmoxis..,, p. 45, n. 45) ftrad. românească, p. 52, n. 45. — nota trad.|.

Se pot identifica anumite trăsături „şamanice" în legendele lui Epimenide din Creta, ale lui Phormion şi Leonymus (cf. De Zalmoxis..., p. 46 [trad. românească, pp. 52-53 — nota trad.]; W. Burkert, op. cit., p. 152). Anumiți savanți au adăugat numele lui Parmenide şi Empedocle. încă H. Diels comparase călătoria mistică descrisă de Parmenide în poemul său cu călătoriile extatice ale şamanilor siberieni; subiectul a fost reluat, cu diferite argumente, de K. Meuli, J. S. Morisson,

714

W. Burkert şi W. K. C. Guthric (cf. De Zalmoxis..., p. 46 [trad. românească, p. 53 — nota trad.], n. 48-50). Cât priveşte pe Empedocle, E. R. Dodds scrie că fragmentele lui reprezintă „unica sursă de mâna întâi, de la care pornind ne mai putem face o anumită idee de felul cum va fi arătat în realitate un şaman grec" (The Greeks and the Irrational, p. 145). Această interpretare a fost respinsă de Charles H. Kahn: „Sufletul lui Empedocle nu părăseşte trupul precum acela al lui Hermotimus şi al lui Epimenide. El nu călăreşte pe o săgeată, ca Abaris, nici nu apare sub formă de corb, ca Aristeas. El nu poate fi văzut niciodată în două locuri deodată, si nu coboară nici în Infern ca Orfeu şi Pitagora" („Religion and Natural Philosophy in Empedocles' Doctrine of the Soul", Archiv f. Geschichte der Philosophie, 42, 1962, pp. 3-35, în special pp. 30 sq.). Totuşi, Empedocle e cunoscut pentru anumite atribute magice: el poate, mai ales, să controleze furtunile şi să aducă ploi (fr. 111, cf. alte referințe în W. Burkert, op. cit., pp. 153-154). Această practică este specifică şamanilor turci, mongoli si islandezi; cf. John Andrew Boyle, „Turkish and Mongol Shamanism in the Middlc Ages" (Folklore, 83,1972, pp. 177-193), pp. 184 sq.; Ştefan Einarsson, „Harp Song,Heroic Poetry..." (Budklavlen, 42, Abo 1965,pp. 13-2H),pp. 25-26. Să adăugăm că e vorba de o practică ce depăşeşte sfera şamanismului stricto sensu.

Pentru „şamanismul" pitagoreic, vezi W. Burkert, pp. 120 sq. (cu o bogată bibliografie); J. A. Philip, Pythagoras and early Pythagoreanism (Toronto, 1966), pp. 159 sq.; M. Detienne, La notion de Daimon dans le pythagorisme ancien (Paris, 1963), pp. 6()sq.

Despre deosebirile dintre cele două categorii de pitagoricieni — acusmatici (considerați „inferior") şi mathematici (reprezentând ştiința ezoterică a Maestrului), a se vedea W. Burkert, op. cit., pp. 166 sq., 192 sq. Cf., de asemenea, M. Detienne, „Des confreries de guerriers â la

societe pythagoricienne", RHR, 163 (1963), pp. 127-131.
Existenţa unei „secte" sau a conventiculelor orfice, acceptată de W. K. C. Guthrie, Orpheus, pp. 203 sq., şi F. Cumont, Lux Perpetua, pp. 240, 244, 405—406, a fost contestată, după Gruppe şi Willamowitz-Moellendorff, de A. J. Festugiere (în studiul lui „L'orphisme et la legende de Zagreus", Revue Biblic/ue, 44, 1935, pp. 366-396). Se pot face însă apropieri între „grupurile secrete" orfice şi asociaţiile nu mai puţin secrete ale adepţilor tantrici.
183. Din bogata bibliografie critică despre miturile lui Platou, semnalăm: Karl Reinhardt, Pluton's Mythen (Bonn, 1927); Perceval Frutiger, Leş mythes de Platan (Paris, 1930); P.-M. Schuhl, Etudes sur lafabulation platonicienne (Paris, 1947); Ludwig Edelstein, „The Function of the Myth in Plato's Phiknophy", Journal ofHistory ofldeas, 10, 1949, pp. 463 sq.; W. J. W. Koster,!^ m y the de Pluto n, de Zarathoustra et des Chaldeens (Leyden, 1951); Paul Friedliinder, Plato, I (Princeton, 1958, ediţia a 2-a, 1969), pp. 171-212.
Despre Pherekyde din Syros şi probabilele influenţe orientale asupra cosmologiei şi antropologiei sale, vezi M. L. West, Early Greek Philosophy and the Orient (Oxford, 1971), pp. 1-75.
Despre credinţele în nemurirea cerească, sursele antice şi studiile critice moderne au fost admirabil analizate de Walter Burkert, Lore and Science in Ancient Pythagorism, pp. 358 sq. Interpretarea lui Louis Rougier, L'origine astronomUjue de la croyancepythagoricienne en l'immortalite celeste des âmes (Cairo, 1935), după care originea ideii nu trebuie căutată în imaginaţia religioasă, ci în „revoluţia astronomică a lui Pitagora" (p. 21 sq.), este examinată în mod critic şi respinsă de W. Burkert, op. cit., p. 358, n. 41.
Despre asemănările dintre filosofia lui Pitagora şi aceea a lui Platou, a se vedea W. Burkert, pp. 43 sq., 53 sq., 81 sq. Despre Timeu, interpretat ca un document pitagoreic, a se vedea ibid., pp. 64 sq., 84 sq. Eventualele influenţe orientale asupra lui Platou sunt discutate de Joseph Bidez, Eos ou Pluton et l'Orient (Bruxelles, 1945), cap. 5 şi 9, si de Jula Kerschensteiner, Pluton und der Orient (Stuttgart, 1945), pp. 147 sq., care le contestă.
S-a remarcat mai sus (p. 351 şi n. 46) analogia între o imagine din Platou („aripile sufletului") şi gândirea indiană. Să adăugăm că, pentru Platon, ca şi pentru Sărrikhya-Yoga şi Vedănta, „pretinsele virtuţi" îşi pierd valoarea faţă de facultatea supremă a sufletului, care este aceea â contemplării Celui Etern (Rep., IV, 428 sq.). Datoria înţeleptului desăvârşit este să-şi perfecţioneze viaţa sa interioară în vederea eliberării. Cea mai înaltă cunoaştere care se aplică asupra fiinţei adevărate duce la eliberare; a-I cunoaşte pe Dumnezeu înseamnă a deveni divin.
E cazul să semnalăm o paralelă destul de neaşteptată a doctrinei lui anamnesis. Aidoma învăţăturii lui Platon din Menon (81), şi pentru australieni u şti înseamnă a-ţi aminti, în timpul iniţierii sale, novicele învaţă miturile care povestesc activităţile strămoşilor totemici la începutul vremii. Află apoi că el însuşi este reîncarnarea unuia dintre aceşti strămoşi, în mitologia unui erou anume el descoperă propria sa biografie fabuloasă, isprăvile sale în timpul epocii primordiale. Unele obiecte materiale (stânci, ciuringa etc.) sunt dovezi ale existenţei sale anterioare şi glorioase pe pământ. (La Platon, obiectele exterioare ajută sufletul să-şi regăsească înţelepciunea pe care o avea în timpul existenţei sale supraterestre.) La membrii tribului Arunta, actul suprem al iniţierii constă în revelarea, de către tatăl novicelui, a identităţii mistice dintre tânărul bărbat şi obiectul sacru (ciuringa): „Tinere, priveşte acest obiect. Este trupul tău. El este strămoşul care

erai; atunci peregrinai în cursul existenței tale anterioare. Apoi ai coborât în grota sacră din vecinătate ca să te odihneşti" (T. G. H. Strehlow, citat în M. Eliade, Religions australiennes, pp. 103 sq.).
Cu altă ocazie am schițat procesul de eroziune a miturilor greceşti (cf. Aspects du mythe, pp. 186 sq. [trad. românească, pp, 142 sq. — nota trad. j. Să amintim câteva fragmente de Xenofan (născut către 565): „După spusele lui Homer şi Hesiod, zeii săvârşesc tot felul de lucruri pe care oamenii le-ar considera ruşinoase: adulter, furt, înşelătorii reciproce" (B 11, B 12). El critică cu îndrăzneală antropomorfismul zeilor: „Dacă boii şi caii şi leii ar avea mâini şi ar putea, cu mâinile lor, să picteze şi să producă opere la fel ca oamenii, caii ar picta chipuri de zei aidoma cailor, şi boii aidoma boilor, şi le-ar atribui trupurile pe care ci înşişi le au" (B 15).
Mitologia lui Homer şi Hesiod continua totuşi să-i intereseze pe erudiții întregii lumi elenistice. Dar miturile nu mai erau acceptate în litera lor: li se căutau acum „semnificații ascunse", „subînțelesuri" ((hyponoiai; termenul allegoria a fost folosit mai târziu). Grație metodei alegorice, dezvoltate mai ales de stoici, Homer si Hesiod au fost „salvați" în ochii elitelor greceşti, şi zeii homerici au reuşit să-şi păstreze o înaltă valoare culturală. O altă metodă, evhemerismul, a contribuit la salvarea panteonului şi mitologiei homerice. La începutul secolului al III-lea î.Hr., Evhemer a publicat un roman sub formă de călătorie filosofică, Hiera anagraphe (Istorie sacră), al cărui succes a fost imediat şi considerabil. Evhemer credea că descoperise originea zeilor: aceştia erau vechi regi divinizați, încă o posibilitate „rațională" de a conserva zeii lui Homer. Aceşti zei aveau acum o „realitate": ea era de ordin istoric (mai exact, preistoric); miturile lor reprezentau amintirea confuză, sau transfigurată de imaginație, a gesturilor regilor primitivi.
E cazul să adăugăm că „mitologia sufletului" articulată de Pluton nu şi-a pierdut niciodată puterea de seducție. Dar interpretarea alegorică a anumitor mituri platoniciene nu a reuşit să-i intereseze decât pe erudiți.
184. Pentru o prezentare de ansamblu a vieții şi a operei lui Alexandru, a se vedea W. W. Tarn, Alexander the Great, 2 vol.(Cambridge, 1948, primul volum a fost retipărit în 1956; al doilea volum comportă un studiu al izvoarelor şi numeroase apendixuri); A. R. Burn, Alexander the Great and the Hellenistic World (ediția a 2-a, revăzută, New York, 1962); F. Schachermayr, Alexander der Grosse: Ingenium und Macht (Viena, 1949); F. Altheim, Alexander undAsien: Geschichte eines geistiges Erbe (Tubingen, 1953; trad. franceză: Alexandre et l'Asie, Payot, 1954), R. D. Milns, Alexander the Great (Londra, 1970; ediție nouă, revăzută şi adăugită, sub titlul: Alexander ofMacedon, Pelican Books, 1974); Rolin Lane Fox, Alexander the Great (Londra, 1973). Lucrările lui Peter Green şi R. L. Fox comportă bogate bibliografii critice; vom găsi, în plus, analiza presupunerilor istoriografice ale lui Droysen, W. W. Tarn şi ale altor câțiva biografi ai lui Alexandru, în Alexander the Great: The Main Problems (Cambridge, 1966), C. T. Griffith a republicat un anumit număr de studii recente semnate de cei mai competenți specialişti. Să semnalăm contribuțiile lui C. A. Robinson, E. Badian şi G. Walser (articolul acestuia din urmă — „Zur neueren Forschung ueber Alexander den Grossen", pp. 345-388 — a fost publicat în 1956). A se vedea, de asemenea, J. R. Hamilton, Plutarch: Alexander. A Cotnmentary (Oxford, 1969).

Pentru istoria generală, vezi P. Jouguet, L'imperialisme macedonien et l'hellenisation de ['Orient (Paris, 1926); G. Glotz, P. Roussel şi R. Cohen, Histoire grecque, voi. IV: Alexandre et l'hellenisation du monde antique (Paris, 1938; ediția a 2-a, 1945); M. Rostovzeff, Social and Economic History of the Hellenistic World, I-III (Oxford, 1941; ediție nouă, revăzută, 1953). Despre civilizația elenistică, vezi W. W. Tarn, Hellenistic Civilisation (Londra, 1927; ediția a 3-a revăzută de autor şi G. T. Griffith, 1952); Moses Hades, Hellenistic Culture: Fusionand Diffusion (New York, 1959); id.„„From Naționalism to Cosmopolitanism",./o«ma/ of the History ofldeas, 4,1943, pp. 105-111; Cari Schneider, Kulturgeschichte des Hellenismus, II (Miinchen, 1969); lucrare monumentală, înzestrată cu o bibliografie exhaustivă (pp. 989-1106). C. Schneider distinge patru perioade în istoria civilizației elenistice: 1) până către ~28(), epocă caracterizată prin apariția primului zeu universal elenistic, Sarapis, prin începuturile cultului marilor zei adorați ca protectori ai dinastiilor etc.; 2) perioada dintre ~280 şi ~220, cea mai strălucită epocă a elenismului; 3) epoca tensiunilor şi neliniştilor eshatologice (~220-168), caracterizată prin avântul literaturii apocaliptice, al cultelor misteriosofice egiptene şi asiatice şi a dionysismului; 4) cucerirea romană, de la ~168 la ~30, în timpul căreia numeroase temple sunt distruse sau jefuite, preoții deportați etc.; dar tradițiile religioase elenistice supraviețuiesc în centrele inițiatice: Eleusis, Samotrace, Andania, Dclos (pp. 770-772; a se vedea şi sinteza finală, pp. 963-988).
Despre Orientul Apropiat în epoca elenistică, a se vedea Samuel K. Eddy, The King is dead: Studies in the Near Easîern Resistance to Hellenism, 334-331 B. C. (Lincoln, 1961); F. E. Peters, The Harvest of Hellenism: A History of the Near East from Alexander the Great to the Triumph of Christianity (New York, 1970). Despre divinizarea Suveranilor, vezi mai departe, § 205.
Despre răspândirea educației greceşti, vezi H. I. Marrou, Histoire de l'education dans l'antiquite (Paris, 1948; ediția a 2-a, 1965), pp. 139 sq.; W. W. Tarn, Hellenistic Civilisation, pp. 268 sq,; M. Hadas, Hellenistic Culture, pp. 59 sq.; C. Sahneider, Kulturgeschichte den Hellenismus, I, p. 11,5 („Jugend und Erziehung").
întâlnirea dintre iudaismul biblic şi „iluminismul" elenistic va fi analizată în cap. XXV, în special § 202. A se vedea, de asemenea, W. W. Tarn, op. cit,, pp. 210 sq.; M. Hadas, op. cit., pp. 30 sq., 72 sq.
Bibliografia referitoare la religia în epoca elenistică este înregistrată în cap. XXVI, §§ 205-210.
După cum se exprimă W. W. Tarn: „The philosophy of the Hellenistic World was the Stoa; all else was secondary" (Hell. Civil, p. 326). Textele au fost editate de H. von Arnim, Stoicorum veterum fragmenta, I-IV (1903-1905,1924; reeditare, Stuttgart, 1968); trad. italiană de N. Festa, Frammenti degli Stoici untichi (1932-1935, reeditare, Hildesheim, 1971), şi R. Anastasi, / Frammenti morali din Crisippo (Padova, 1962); trad. franceză de E. Brehier, Leş Stoiciens (Paris, 1962); cf., de asemenea, trad. germană a lui M. Pohlenz, Stoa und Stoiker (Ziirich, 1950).
Lucrarea fundamentală rămâne aceea a lui M. Pohlenz, Die Stoa, I-II (Gottingen, 1948-1949; ediția a 2-a, 1964; trad. italiană, Firenze, 1967). A se vedea, de asemenea, J. M. Rist, Stoic Philosophy (Cambridge, 1969); C. Rodis-Lewis, La morale stoicienne (Paris, 1970); R. Hoven, Stoicisme et stoiciens face au probleme de l'au-delă (Paris, 1971) şi bibliografiile înregistrate de Leon Robin, La pensee grecque et Ies origines de l'esprit scientifique (ediție nouă, 1973), pp. 477—478, şi P. M. Schuhl (ibid., pp. 501-503).

716
Fragmentele din Epicur au fost adunate de Hermann Usener, Epicurea (1887; reeditare. Roma, 1963). A se vedea, de asemenea, C. Arrighetti, Epicuro: Opere (ed. şi trad. italiană, Torino, 1960). Pentru subiectul nostru, din considerabila literatură critică trebuie să cităm lucrarea lui A. J. Festugiere, Epicure et şes dieux (1946; ediţia a 2-a, 1968).
Despre cinici, vezi bibliografia esenţială la L. Robin, op. cit., pp. 464—465.
în epoca elenistică filosofia lui Aristotel se bucură mai ales de un prestigiu ştiinţific; dar în Evul Mediu ea va avea o influenţă considerabilă asupra teologiilor creştină, islamică şi ebraică. Metafizica lui Aristotel pre/intă, şi ea, asemănări cu Sărnkhya-Yoga. Omul e format din corp (soma), suflet (psycfie) şi spirit (noux), „care ne gândeşte şi ne concepe" (de anima, 429 a, 23). Spiritul există dintotdeauna şi el îl pătrunde „din afară pe om în momentul în care el e zămislit" (gen. anim., 136 b, 28). Spiritul este transcendent în raport cu organismul viu al omului, pe care îl cârmuieşte, rămânând însă inaccesibil influenţelor psihice; el este numit „divinul în om" (de anima, 408 b, 29). într-adevăr, nous seamănă lui Dumnezeu care este pentru Aristotel realitatea absolută, incondiţionată, eternă; fiind „imobil", activitatea lui Dumnezeu este pur spirituală (Eth. Nic., 1178 b, 7-22; de caelo, 292 b, 4 sq.). Tot astfel, singura activitate a spiritului este gândirea. Personalitatea umană nu este determinată de spirit. Indiferenţiat şi egal cu el însuşi, spiritul nu are nici o relaţie cu personalităţile cărora le este atribuit. Nefiind născut, el nu cunoaşte nici moartea (de caelo, 279 b, 20). Când survine moartea, nous-u\ recâştigă condiţia sa anterioară. Dar ne e imposibil să cunoaştem sau măcar să ne imaginăm modalitatea acestei existenţe dezîncarnate; spiritul nu are nici o activitate raţională, nici o amintire; singurul predicat care i se poate atribui este acela de a fi (de anima, 408 b, 18 sq.). Prin urmare, în lumea de dincolo omul nu poate încerca dorinţa de a se elibera, şi credinţa în nemurire nu mai are sens. Exact această parte din doctrina lui Aristotel a dat loc la controverse nenumărate în cursul Evului Mediu.
Să subliniem încă o dată analogiile, pe de o parte, cu speculaţiile din Upanisade şi Vedănta asupra naturii lui ătinan şi, pe de altă parte, cu structura şi destinul lui purusa în Sămkhya-Yoga (cf. § 141). Remarcăm totuşi o deosebire, care e capitală, între doctrina lui Aristotel şi metafizicile indiene: pentru acestea din urmă, eliberarea spiritului (ătinan, purusa) implică autoconştiinUi şi beatitudinea (cf. săccitanănda).
Despre Alexandru şi India, vezi H. G. Rawlinson, Intercourse between India and tke Western World (ediţia a 2-a, New York, 1972); A. K. Narain, „Alexander and India", Greece and Rome, 12, 1965, pp. 155-165; F. F. Schwartz, „Neue Perspective in den griechisch-indischen Beziehungen", Orientalistische Literaturzeitung, 67, 1972, pp. 18, sq.
In legătură cu primele contacte culturale dintre India şi Occident, a se vedea bibliografia înregistrata în Le Yoga (ediţie nouă, 1972), pp. 418-419; de adăugat: F. F. Schwartz, „Candragupta-Sandrakottos Eine historische Legende in Ost und West", Das Altertum, 18, 1972, pp. 85-102; H. Scharff, „The Maurya Dynasty and the Seleucids". Zeitf. vergleichende Sprachforschung, 85, 1971, pp. 211-225. Articolul Iui F. F. Schwartz, „^V-rian's Indike on India: Inlention and Reality" (East and West, 25, 1975, pp. 180-200), discută cele mai recente contribuţii la studiul acestei probleme.
Cu privire la tradiţiile referitoare la conversaţiile lui Alexandru cu brahmanii, a se vedea

Fricdrich Pfister, „Das Naehleben der Ueberlieferung von Alexander u. den Brahmanen", Hermes, 68, 1941, pp. 143-169; Giinther C. Hansen, „Alexander u. den Brahmanen", Klio, 43-45, 1965, pp. 351-380; J. D. M. Derrett, „Greece and India: thc Milindapanha, the Alexander-romance and the Gospels", Zeit.f. Religions u. Geistesgeschichte, 19, 1967, pp. 33-64; id., „The History of «Palladius» on the Races of India and the Brahmans", Classica et Mediaevalia, 21, 1960, pp. 64-135.

185. Există o bibliografie considerabilă în materie de buddhism şi istoria sectelor buddhiste. Esențialul se află înregistrat în lucrările lui L. de la Vallee Poussin, Le dogme et la ptlilosophie du Bouddhisme (Paris, 1930); id., Nirvana (1925); id., La morale houddhique (1927); E. Conze, Buddhism, its essence and developmenî (Oxford, 1951); trad. franceză, Le Bouddhisme (Paris, 1952); id., Buddhist Thought in India (Londra, 1962); Sukumar Dutl, Buddha and the Five After Centuries (Londra, 1957); E. Frauwallner, Die Philosophie des Buddhismus (Berlin, 1956); E. Lamotte, Histoire du Bouddhisme Indien, voi. I, De l'origine â l'ere Saka (Louvain, 1958); A. Bareau, „Le Bouddhisme Indien", în l^esreligions de Vinde, voi. III (Paris, Payot, 1966), pp. 7-246 (pp. 234-243, bibliografic).

Despre literatura sutra în limbă păli. cf. expunerea lui J. Filliozat în L. Renou şi J. Filliozat, L'lnde clussUjue, II, pp. 323-351; A. Barreau, „Le Bouddhisme indien", pp. 30-40. Despre alcătuirea Canonului, cf. E. Lamotte, Histoire, l, pp.155-209.

La Conciliul de la Răjagrha, cele două culegeri de texte — Sutrapitaka şi Vinayapiîaka — au fost recitate în cor de toți participanții. După anumite tradiții, s-ar fi recitat şi Abhidharmapitaka, „coşul Doctrinei Supreme" (sau „chintesența Doctrinei"), aşa încât Canonul complet, Tripitaka, era deja organizat la această dată, ceea ce e neverosimil; cf. A. Barreau, op. cit., p. 27.

Despre însemnătatea lui Săriputra, a se vedea A. Migot, „Un grand disciple du Bouddha, Săriputra" (BEFEO, XLVI, 1954, pp. 405-554).

Despre Ananda a se vedea referiri la izvoare în G. P. Malalasekera, Diclionar\ of Pali Proper Names, 2 voi. (Londra, 1937-1938), I, pp. 249-268.

Despre Upâli, care cunoştea pe dinafară Disciplina, vezi documentele citate de E. Lamotte, L'enseignement de Vimalaklrti (Louvain, 1962), pp. 170-171, n. 62.

Despre concilii, vezi: J. Przyluski, Le concile de Râjagrha (Paris, 1926-1928), dar unele din ipotezele sale (interdicția lui Ananda ar fi un vestigiu al unui rit de izgonire a țapului ispăşitor etc.) sunt neverosimile; A. Barreau, Le x premiers conciles bouddhiques (Paris, 1955); M. Hofinger, Etude sur le concile de Vaisăll (Louvain, 1946); E. Lamotte, Histoire du bouddhisme indien, I, pp. 297-319; E. Frauwallner, Die bnddhistischen Konzilien (ZDMG, Cil, 1952, pp. 240-261);

a se vedea, de asemenea, Charles S. Prebish, „A Review of Scolarship on the Buddhist Councils", Journal ofAxian Studie*, 33, 1974, pp. 239-254; Janice J. Natier şi Charles S. Prebish, „Maliăsămghika Origina: The beginnings of Buddhist Sectarianism", HR, 16, 1977, pp. 237-272.

Despre divergențele din Canon, cf. A. Bareau, în Leş religions de Vinde, III, pp. 84 sq.

Despre apariția diverselor secte, cf. E. Lamotte, Histoire, I, pp. 571-606; A. Bareau, Leş sectes

bouddhiques du Petit Vehicule (Sai'gon, 1955); N. Dutt, Early monastic Buddhism, voi. II (Calcutta, 1945), pp. 47-206; Ch. Prebish, „Mahâsămghika Origins". A se vedea, de asemenea, T. O. Ling, Buddhism and the Mythology of Ev ii. A Study in Theravadu Buddhism (Londra, 1962).
186. Despre India în vremea lui Alexandru cel Mare şi despre imperiul dinastiei Maurya, cf.. L. de la Vallee Poussin, L'înde aux temps des Mauryas ei des barbares (Paris, 1930); E. Lamotte, „Alexandre et le Bouddhisme" (BEFEO, XLIV. 1945-1950, pp. 147-162); A. K. Narain, The Indo-Greeks (Oxford, 1957); W. W. Tarn, The Greeks in Bactria and India (ediția a 2-a, Cambridge, 1951).
Despre Asoka, cf. J. Bloch, Leş inscriptions d'Asoka (Paris, 1950); E. Lamotte, Histoire, pp. 319-340; A. Bareau, Leş sectes bouddhiques, pp. 35-55. Lucrarea lui J. Przyluski, La legende de l'etnpereur Asoka dans Ies lextes indiens et chinois (Paris, 1923), este încă utilizabilă datorită excelentei traduceri de texte. „La apogeul puterii sale, Asoka a fost cel mai mare prinț al vremii. Nici Roma din mijlocul secolului al III-lea Î.Hr., nici Egiptul Ptolemeilor n-au atins măreția şi puterea imperiului indian; regatul Seleucizilor cedează sub presiunea Părților, China luptă încă împotriva dinastiei Qin, care îi va da unitatea. Dacă Asoka a rămas atunci necunoscut de toate aceste popoare, în pofida eforturilor pe care le-a încercat înspre Occident, aceasta este din cauză că în epoca sa nimeni nu se pricepea si nu putea să întrevadă aidoma lui istoria. Puterea lui, totuşi, nu este singurul său titlu de glorie; puțini regi au ştiut să imprime cu atâta măsura, cârmuirii lor, inspirația unei religii liberale" (J. Filliozat, L'înde. classique, l, pp. 220-221).
Cu privire la inscripția bilingvă greco-aramaică, aflată la Kandahar, a se vedea D. Schlumberger, L. Robert, A. Dupont-Sommer si E. Benveniste, „Unc bilingue greco-ararneenne d'Asoka", J. A., 246, 1958, pp. 1-48. Despre alte două inscripții recent găsite, cf. D. Schlumberger, „Une nouvelle inscription grecque d'Asoka", Complex rendus des xeanc.es de l'Academie des Inscriptions et Belles Leitres. 1964, pp. 1-15; A. Dupont-Sommer, „Une nouvelle inscription arameenne d'Asoka trouvee dans Ia vallee du Lagman (Afganistan)", ibid., 1970, p. 15.
187. Despre stupă şi cultul relicvelor, a se vedea M. Benisti, „Etucle sur le stupă dans l'Inde ancienne" (BEFEO, L, 1960, pp. 37-116); A. Bareau, „La construction et le culte des stupă d'apres Ies Vinayapitaka" (ibid., pp. 229-274j; S. Paranavitana, „The stupă in Ceylon" (Memoirs of the Archaevl. Survey of Ceylon, voi. V, Colombo, 1946); Akira Hirakawa, „The Rise of Mahăyfma Buddhism and its Relation to the Worship of Stupas", Memoirs of the Research Department of Toyo Bunko, 22, 1963, pp. 57-106. John Irwin a demonstrat că stâlpii lui Asoka prelungesc o lungă tradiție religioasă, dominată de un simbolism cosmologic comparabil cu acela din Mesopotamia: „«Asokan» Pillars: a reassessement of the evidence", I-III, The Burlington Magazine, 65, noiembrie 1973, pp, 706-720; 66, decembrie 1974, pp. 712-727; 67, octombrie 1975, pp. 631-643.
Despre caitya, cf. V. R. Ramchandra Dikshitar, „Origin and Early History of caityas" (Indian Historical Quarterly, XIV, 1938, pp. 440-451); şi bibliografia notată de M. Eliade, l* Yoga, p. 412.
Despre simbolismul templelor buddhiste, marea lucrare a lui Paul Mus, Barabudur. 2 voi. (Hanoi, 1935), rămâne de neînlocuit.
Despre originea şi dezvoltarea imaginii lui Buddha, vezi A. K. Coomaraswamy, „Indian origin of

the Buddha imagc", JAOS, 46, 1926, pp. 165-170; id., „Origin of the Buddha image", An Bulletin, 9, 1927, pp. 1-42; P. Mus. „Le Bouddha pare. Son origine indienne. Sakyamuni dans le Mahâyănisme moycn", BEFEO, 28, 1928, pp. 153-280; O. C. Gangoly, „The antiquity of the Buddha-image, the cult of the Buddha", Ostasiatlsche Zeitschrift, NF, 14, 1937-1938, pp. 41-59; E. Benda, Der vedische Ursprung des symbolischen Buddhabildes (Leipzig, 1940); B, Rowland, „Gandhara and late antique ari: the Buddha image", American Journal oj Archeology, 46, 1942, pp. 223-236; id., The evolution of the Buddha image (New York, 1963).

Despre continuitatea simbolismului vedic în imageria buddhistă, a se vedea Paul Mus, BEFEO, 1929, pp. 92 sq.; A.Coomaraswamy, „Some Sources of Buddhist Iconography" (în Dr. B. C. Law Volume, 1945, partea l, pp. 1-8); id., „The Nature of Buddhist Art" (mFigures of Speech or Figures ofThought, Londra, 1946,pp. 161-199), în special pp. 180 sq. Despre analogiile dintre reprezentările lui Buddha şi ale lui Hristos în secolele l—V, cf. Benjamin Rowland, „Religious Art East and West" (HR, 2, Summer, 1962, pp. 11-32). Este vorba, după B. Rowland, de moştenirea comună a unui simbolism care vine dintr-o epocă mai străveche. Hristos şi Buddha sunt înfăţişaţi drept Maeştri, prin excelenţă (împrumutând toga oratorului grec), sau încărcaţi de simboluri solare şi înzestraţi cu dimensiuni gigantice, pentru a li se evidenţia natura transcendentală. Cf., de asemenea, B. Rowland, „Buddha and the Sun God" (Zalmvxis, I, 1938, pp. 69-84).

Despre viaţa monastică, cf. Nalinaksha Dutt, Early Monastic Buddhism (ediţie revăzută), Calcutta, 1960; Charles Prebish, Buddhist Monastic Discipline: The Sanskrit Prâtimokşa Sutras of the Mahăsămghikas and the Mulasarvâstivădinx (Pennsylvania, 1975).

Despre literatura conţinută în Abhidharmaphaka, cf. L. de la Vallee Poussin, „Documents d'Abhidharma, traduits et annotes", partea I (BEFEO, 1930, pp. 1-28, 247-298); Il-III; în Melange.s chinois et bouddhiques, I, 1932, pp. 65-125; [V-V,ibid., 1937, pp. 7-187; Mahathera Nyanatiloka, Guide through the Abhidharma-Pitaka (ediţia a 2-a, Colombo, 1957);

A. Bareau, „Le Bouddhisme indien", pp. 93—106. Cf., de asemenea, H. V. Guenther, Philosophy and Psychology in the Abhidharma (Luknow, 1967); L' Abhidharmakosa de Vasubandhu, traducere de la Vallee Poussin, 6 voi., Paris, 1923-1931. Trebuie precizat, totuşi, că Abhidharma îşi propunea să limpezească spiritul cu ajutorul unei teorii filosofice solide, şi nu să încurajeze speculaţiile. Obiectivul său final era, deci, soteriologic.

188. în ce priveşte cronologia, literatura şi bibliografia textelor Prajnăpăramită, a se vedea excelenta prezentare a lui Edward Come, The Prajnăpăramită Literature ('s Gravenhage, 1960), care cuprinde şi o listă de traduceri în limbi europene. E. Conze a publicat din ele mai multe volume: cf. Selected Sayings from the Perfection ofWisdom (Londra, 1955).

Despre Mahăyăna, cf. E. Conze, Buddhist thought in India (Londra, 1962), pp. 195-237; A. Bareau, Leş religions de Vinde, III,pp. 141-199; id.,L'absoluenphitosophiebouddhique (Paris, 1951); E. Lamolte,„Surla formationdu Mahăyăna" (Festschrift Friedrich Weller, Leipzig, 1954, pp. 377-396). Cele mai importante traduceri în limbi europene ale textelor Mahăyăna sunt înregistrate de A. Bareau, op. cit., pp. 242-243.

Potrivit tradiției mahăyăniste, după moartea Preafericitului, discipolii s-au adunat la Rajăgrha, sub conducerea lui Mahăkăsyapa, şi au compilat „Cele Trei Coşuri"; în timpul acesta, marii Bodhisattva au ajuns pe muntele Vimalasvabhăva şi, cu ajutorul lui Ananda, au compilat textele Mahăyăna-sutra. Acestea au fost depuse în ascunzători, la Devaşi, Năgaşi sau Gandharvi. De-abia după cinci sute de ani de a parinirvăna, când Legea era acum în declin, Năgărjuna a descoperit în palatul Năgaşilor şapte lăzi pline de Mahăyăna-sutra. în nouăzeci de zile, el le-a învățat pe de rost şi a început să le comunice laicilor; cu privire la această tradiție fabuloasă, cf. E. Lamotle, L'enseignement de Vimalaklrti, pp. 67-68.
Despre Bodhisattva, vezi recent W. Rahula, „L'ideal du Bodhisattva dans le Theravăda et le Mahăyăna", J. A., t. 259, 1971, pp. 63-70. în primele secole ale erei noastre, autorii mahăyâna vorbesc despre Srâvaka, Pralyekabuddha si Bodhisattva. Un Srăvaka (literal, „discipol") practică învățătura lui Buddha şi, în cele din urmă, atinge Nirvana, dar el nu este capabil să reveleze altora adevărul, cum o face un Buddha pe deplin trezit. Un Bodhisattva este o persoană capabilă să atingă Nirvana, dar renunță la ea pentru binele altora (ibid., pp. 65-66).
Analiza diverşilor Bodhisattva, în E. Conze, Le Bouddhisme, pp. 123 sq.; A. Bareau, op. cit., pp. 169 sq.; J. Rahder, Dasabhumika-sutra et Bodhisattvabhumi, Paris, 1962; L. de la Vallee Poussin, Vijnăptimătratasiddhi, voi. I, pp. 721-742; şi, mai ales, traducerea amplu comentată a lui fitienne Lamotte, L'Enseignement de Vimalaklrti (Louvain, 1962).
Despre Maitreya, cf. H. de Lubac, Amida (Paris, 1955), pp. 82 sq. si textele citate şi comentate de E. Lamotte, L'Enseignement de Vimalaklrti, pp. 189-192, n. 89. Despre Manjusrî, vezi recent E. Lamotte, „Manjusrî" T'oung Pao, 48,1960,pp.1-96.
Despre Avalokitesvara, vezi M. Th. de Mallmann, Introduction ă l'etude d'Avalokitesvara (Paris, 1948); H. de Lubac, Amida, pp. l()4sq. Un anumit număr de savanți (SylvainLevi, Şir Charles Eliot, J.Przyluski,Paul Pelliot, M-lle de Mallmann) au pus în evidență elementele iraniene ale lui Avalokitesvara; cf. discuția în H. de Lubac, op. cit., pp. 237 sq. Dar antecedentele indiene nu lipsesc; cf. J. Filliozat, JA, voi. 239, 1951, p. 81; RHR, 'l950, pp. 44-58.
Despre Amităbha şi Sukhăvati, vezi H. de Lubac, op. cit., pp. 32-^8, 78-119 şi passim.
Articolul lui P. Demieville, citat în nr. 12, a apărut în BEFEO, voi. 24, 1924, şi într-un extras de 258 p.
Nici unul dintre ceilalți Buddha nu a atins măreția şi eficacitatea lui Amităbha. Mai târziu, toți aceşti Buddha şi Budhisatrca sunt descrişi ca fiind însoțiți de zei, mai ales de Brahma şi Indra, şi de diversele personificări feminine ale lui Prajnăpăramită sau ale zeilor Tară (ale căror nume înseamnă „Steaua" şi „Salvatoarea"). Această nouă buddhologie prelungeşte teoriile premahâyăniste despre natura supramundană a numeroşilor Buddha. Ea pare constituită în mod definitiv de Asanga, în secolul al IV-lea, cf. Vijnăptimătratasiddhi, traducere de L. de la Vallee Poussin, voi. II, pp. 762-813, Hobogirin, fasc. II, pp. 174-185.
„Câmpiile lui Buddha" (budhakshetra) sunt nenumăratele universuri în care se manifestă compasiunea unui Buddha. Se deosebesc universuri pure, impure si mixte. Universul nostru, Sahă, e înfățişat ca primejdios şi mizerabil; totuşi în el a dobândit Sakyamuni, iluminarea perfectă. Dar, „pure sau impure", budhakshetra sunt toate «tărâmurile lui Buddha», şi ca atare sunt desăvârşit pure. Deosebirea dintre câmpii pure şi câmpii impure este pur subiectivă. Toți

Buddha pot să transforme după voință un tărâm impur într-unul pur şi viceversa" (E. Lamotte, L'Enseignement, p. 399). Vezi, de asemenea, articolul Butsudu în Hobogirin, pp. 198-203.
Cultul numeroşilor Buddha şi Bodhisattva cuprinde omagii şi elogii, efortul de a te gândi continuu la ei, cererea de a renaşte într-o zi ca Buddha desăvârşit, şi mai ales repetarea numelui lor, metodă care a devenit foarte populară în India şi în toate țările în care s-a răspândit Mahăyăna. învățătorii au discutat meritele fiecăreia din aceste două metode: credința într-un Buddha sau repetarea rituală a numelui său. în fond, aceste două „inovații" mahăyăniste au o îndelungată preistorie în India, şi sub caracterul lor „popular" se ascund idei riguros articulate privind eficacitatea cuvintelor sacre şi a „gândurilor milostive". A se vedea şi Frank E. Reynolds, „The Several bodies of the Buddha: Reflections on a neglected aspect of Theravăda Tradition", HR, 16, 1977, pp. 374-389.
189. Despre Nâgărjuna şi Mădhyamika, vezi bibliografiile înregistrate de Frederick J. Streng, Emptiness. A Study in religious meaning (Nashville, 1967),pp. 237-245. Despre viața lui Năgărjuna cf. ibid., pp. 237-238,şi bibliografia stabilită de E. Lamotte; „Introduction" la Trăire'(Louvain, 1944), p. XI-XIV. E. Lamotte a demonstrat că pentru Kumărajîva şi şcoala sa, Năgărjuna se situează între 243 şi 300 d.Hr. (Vimalaklrti, p. 76). Despre operele lui Năgărjuna şi despre acelea care îi sunt atribuite, cf. F. J. Streng, op. cit., pp. 238-240. Mulamadhyama-kărikă şi Vigrahavyărtani sunt traduse de F.J. Streng, ibid., pp. 181-227. Le trăite de la grande vertu de sagesse de Năgărjuna (Mahăprajnăpăramităsastra), de
719
Tabloul problemelor
E. Lamotle, 2. voi. (Louvain, 1944, 1949), conține traducerea cap. 1-30 ale versiunii chineze de Kumărajiva. Probabil că suplimentele lucrării sunt adăugate de Kumărajiva. Traducerile în limbi europene ale altor opere sunt citate de F. J. Streng, pp. 238-240. Textul Mădhyamika-kărikă se află în comentariile sanscrite, tibetane şi chineze la această lucrare. Cel mai prețios este comentariul lui Candrakirtî (Prasannapăda). Cele douăzeci şi şapte capitole din Prasannapăda au ibst traduse în germană, engleză şi franceză, de diferiți autori (Th. Stcherbatsky, S. Schayer, E. Lamolte, J. de Jong şi J. May; vezi
F. J. Streng,p. 240). J. May, Candrakini Prasannapăda Madhyamakavrtti: Douze chapitres traduits du sanskrit et du tibc'tain (Paris, 1959), merită o mențiune specială.
Despre filosoi'ia lui Năgărjuna, vezi Th. Stcherbatsky, The conception ofBuddhist Nirvana, pp. 1-68; La Vallee Poussin, „Reflexions sur le Madhyamaka" (MeTangex chinois et bouddhiques, II, 1933,pp. 1-59,139-146); T. R. V. Murti, Central Philosophy of Bouddhism (Londra, 1955), cu remarcile lui J. May, IU, 3, 1959, pp. 102-111; Richard H. Robinson, Eurly Mădhyamika in India and China (Madison şi Londra, 1967), pp. 21-70, şi, mai ales, lucrarea lui F. J. Streng, pp. 43-98, 139-152.
190. Pentru o scurtă istorie a Canonului şi a Bisericii jaina, cf. L, Renou, L'Inde classique, II, pp. 609-639. Pentru filosofiajaina,cf. O. Lacombe, ibid., pp. 639-662 şi bibliografiile înregistrate mai sus, § 152. De adăugat: Y. R. Padmarajiah, A Comparative Study of the Jaina îheories of Reality and Knowledge (Bombay, 1963). A se vedea, de asemenea, Mrs. S. Stevenson, The Heart of Jaînism (Oxford, 1915); S. B. Deo, History of Jaina. Monachismfrom Inscriptions and Literature

(Poona, 1956); R. Williams, Jaina Yoga. A Survey ofthe mediaeval Srăvakăcăras (Londra, 1963); U. P. Shah, Studies in Jaina An (Benares, 1955); V. A. Sangave, Jaina Community. A social survey (Bombay, 1959).

191. Textul este acum accesibil într-o ediție critică realizată sub conducerea lui Vishnu S. Sukthamkar şi S. K. Belvalkar, The Mahăbhărata. For the f ir st time critically edited (Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1933-1966).

Vechile traduceri engleze de P. C. Roy (Calcutta, 1882-1889) şi M. N. Dutt (Calcutta, 1895-1905) sunt încă utile până la publicarea integrală a versiunii lui J. A. B. van Buitenen (Chicago University Press, 1973 sq.)

Pentru istoria interpretării poemului, a se vedea Alf Hiltebeitel, Krşna and the Mahăbhărata. A Study in Indian and Indo-European Symbolism (teză de doctorat, nepublicată, Univ. din Chicago, 1973),pp. 134-190. Printre contribuțiile cele mai importante reținem pe acelea ale lui Adolf Holtzman (junior), Das Mahăbhărata und seine Theile, I-IV (Kiel, 1892-1893), E. W. Hopkins, The Great Epic of India. Its Character and Origin (1901), Joseph Dahlmann, Genesis des Mahăbhărata (Berlin, 1899), G. J. Held, The Mahăbhărata: An ethnological study (Londra-Amsterdam, 1935), V. S. Sukkhamkar, The Meaningofthe Mahăbhărata (1945, publicată Bombay, 1957),Georges Dumezil, Afyf/ze et epopee, I-II (Paris, 1968,1971), Alf Hiltebeitel, The Ritual ofBattle. Krşna in the Mahăbhărata (Corneli University Press, 1976). J. Bruce Long a publicat recent o bibliografie adnotată: The Mahăbhărata. A Select Annotated Bibliography (South Asia Occasional Papers and Theses, nr. 3, Corneli University, 1974).

în 1947, Stig Wikander a arătat într-un articol în suedeză că zeii, părinții Păndavilor, formau un grup bine structurat, vedic sau prevedic, şi că nunta colectivă a eroilor corespundea unei teologeme referitoare la acelaşi grup de zeități. Articolul — „La legende des Păndava et la structure mythique du Mahăbhărata" — a fost tradus şi adnotat de G. Dumezil, Jupiter, Marş, Quirinus, IV (Paris, 1948), pp. 37-53, 55-85. A se vedea acum Mythe et epopee, I, pp. 42 sq. (Prima parte a acestei cărți — pp. 31-257 — este consacrată analizei MBhm perspectiva mitologiei indo-europene.)

192. Despre analogiile MBh cu eshatologiile iraniană şi scandinavă, vezi G. Dumezil, Mythe et epopee, I, pp. 218 sq.; Stig Wikander, „Germanische und Indo-lranische Eschatologie", Kairos, II, 1960, pp. 83-88.

Lucrările lui G. Dumezil sunt discutate de Madeleine Biardeau, „Etudes de mythologie hindoue: cosmogonies purăniques", II (BEFEO, 55, 1969, pp. 59-105, în special pp. 97-105; a se vedea, de asemenea, Annuaire de l'Ecole des Hautes Etudes, V-e section, 1969-1970, pp. 168-172) şi Alf Hiltebeitel, Krşna and the Mahăbhărata, cap. XVII şi „The Mahăbhărata and Hindu Eschatology", HR, 12, 1972, pp. 95-135; cf. The Ritual ofBattle, pp. 300-309.

Desprepralaya în epopee, vezi M. Biardeau, „Etudes", II si III (BEFEO, 57,1971 ,pp. 17-89); despre bhakti şi avătara, cf. „Etudes", IV,'ibid., 63, 1976, pp. 111-263.

A se vedea, de asemenea, David Kinsley, „Through the looking glass: Divine Madness in the Hindu religious traditions", HR, 13, 1974, pp. 270-305,

193. Despre ideile Sărnkhya şi Yoga în Mahăbhărata, vezi M. Eliade, Le Yoga, pp. 153, şi bibliografiile citate, ibid., p. 157, n. l, pp. 379-380. într-unul din interminabilele sale discursuri

didactice, Bhîşma afirmă că: „Sămkhya şi Yoga îşi laudă fiecare metoda ca fiind cel mai bun mijloc (karăna)... Eu consider şi una şi cealaltă învăţătură adevărate... Ele au ca notă comună puritatea, înfrânarea (dorinţelor) şi mila pentru toate fiinţele; dar opiniile filosofice (darsana) nu sunt identice în Sămkhya şi în Yoga" (XII, 11 043 sq.). Desigur, e vorba de un stadiu presistematic al celor două darsana. Sămkhya nu se prezintă ca o metodă de distingere şi separare a spiritului (puruşa) de experienţa psiho-mentală, punct de plecare în sistemul lui Isvara Krşna.

194. Există o imensă literatură privind Bhagavad-Gltă: a se vedea câteva informaţii bibliografice în M. Eliade, l^e Yoga, pp. 380-381; cf. Bruce Long, op. cir., pp. 16-19; citatele noastre sunt după traducerea lui Emile Senari (Paris, 1922). Printre traducerile comentate recente, indispensabile sunt cea a lui Franklin Edgerton (Harvard Univ. Press, 2 voi., 1952) si a lui R. C. Zaehner (Oxford Univ. Press, 1969).

Despre tehnica yoginică în Bhagavad-gltă, vezi I^e Yoga, pp. 165 sq.

195. Despre „separarea" esenţei cereşti dobândită prin sacrificiu (yasnu), vezi G. Gnoli, „Lo stato di «maga»" (Annali dell'Istituto Orientale di Napoli, n.s. 15,1965, pp. 105-117) şi alte lucrări de acelaşi autor, citate la § 104. C f., de asemenea, M. Eliade, „Spirit, Ligii t, and Seed" (HR, 11, 1971, pp. 1-30), în special pp. 18 sq.

Despre alternanţa principiilor antagonice, a se vedea M. Eliade, La nostalgie des origine* (Paris, 1971), pp. 307 sq.

196. Istoria poporului evreu după exil a suscitat o literatură considerabilă. Să amintim câteva lucrări recente: K. Galling, Studien zur Geschichte Israels impersixchen Zeitalter (Tiibingen, 1964); E. Bickerman, From Ezra w the Lust Maccabees: Foundations of Post-biblical Judaism (New York, 1962); I. L. Myres. „Pensia, Greece and Israel" (Palestine Exploration Quarteriy, 85, 1953, pp. 8-22). Pentru o panoramă a istoriei religioase, a se vedea Georg Fohrer, History oflsraelite Religion (Nashville-New York, 1972), pp. 330-390.

Cu privire la Deutero-Isaia, vezi, mai recent, lucrarea extrem de bogată a lui P.-E. Bonnard, Le Second fşa'i'e, son disciple et leurs editeurs (Isal'e, 40—68), Paris, 1972,

S-au identificat influenţe iraniene în anumite pasaje din Deutero-Isaia. Aşa, de pildă, Ixaia, 50: 11 vorbeşte despre cei care „aprind focul", expresie echivalentă cu termenul avestic athravan. A se vedea bibliografia la David Winston „Iranian Component in the Bible, ApocryphaandQumran"(HR,5,1966,pp. 183-216), p. 187, n. 13. Şi mai evidentă este influenţa iraniană în cap. 44 şi 45, în care s-a vă/ut o asemănare cu „Cilindrele lui Cyrus", şi Yasna, 44. Cf. Morton Smith, „II Isaiah and the Persians", JAOS, 83-84, 1963, pp. 415-421 şi bibliografia citată de D. Winston, p. 189, n. 17.

Despre Cântările Slujitorului, vezi I. Engnell, „The Ebed Yahweh Songs and the Sulfering Messiah in «Deutero-Isaiah»" (Bulletin of the John Rylands Library, 1948, pp. 54-96); C. Lindhagen, The Servant Motifin the Old Testament (Uppsala, 1950); J. Lindblom, The Servant Songs in Deutero-Isaiah (1951); C. R. North, The Sujfering Servant in Deutero-Isaiah (1942; ediţia a 2-a, Londra, 1956) şi comentariul său în The Second Isaiah (Oxford, 1965); H. A. Rowley, The Servant ofthe Lord (Londra, 1952); S, Mowinckel, He That Cometh (New York,

1955), pp. 187-260; W. Zimmerli şi J. Jeremias, The Servant ofGod (ediția a 2-a, Londra, 1965).
197. Despre profetul Agheu, vezi Theophane Charry, O.F.M., Agee—Zacharie-Malachie (colecția „Sources bibliques", Paris, 1969); F. Hesse, „Haggai" (în Rudolph Eestschrift, 1961, pp. 109-134); K. Koch, „Haggais unreines Volk" (Zeit. f. alnest. Wiss., 79, 1967, pp. 52-66).
Despre Zaharia, cf. T. Charry, op. cit.; K. Galling, Studien, pp. 109-126; Otto Eissfeldt, The Old Testament: An Introduction (trad. engleză, Oxford-New York, 1965), pp. 429-440 (cu o bogată bibliografie, pp. 429, 762).
Despre dezvoltarea eshatologiei, vezi G. Holscher, Der Ursprung der Jiidischen Eschatologie (Gicssen, 1925); P. Volz, Die Eschatologie der Jiidischen Gemeinde in neutestamentlichen Zeitalter (ediția a 2-a, Tiibingen, 1934); G. Fohrer, „Die Struktur der alttestamentliche Eschatologie" (în Studien zur alltesîamentliche Prophetie, 1967, pp. 32-58). Ve/.i, de asemenea, bibliografia citată în § 198.
198. Despre concepțiile biblice privitoare la Mesia, vezi H. Gressmann, Der Messias (Gottingen, 1929j; A. Bentzen, King and Messiah (Londra, 1955; traducere: Messias, Moses redivivus, Menschensohn, Ziirich, 1948); L. E. Browne, The Messianic Hope in its Historical Setting (1951); H. Ringgrenn, „Konig und Messias" (Zeit.f. alttest. Wiss., 64, 1952. pp. 120-147); T. W. Manşon, The Servant-Messiah (Cambridge, 1952); S. Mowinckel, He That Cometh, pp. 280 sq.; Joseph Klausner, The Messianic Ideas in Israel from its Beginning to the Completion ofthe Mishnah (New York, 1955); G. Fohrer, Messiasfrage und Bibelverständnis (1957). A se vedea, de asemenea, bibliografia citată la § 203. Privitor la concepțiile rabinice, cf. G. F. Moore, Judaism in the First Centuries ofthe Christian Era (Cambridge, Mass., 1927, 1930, reeditare, 1971), II, pp. 349 sq.; Gershom Scholem, The Messianic Idea in Judaism (New York, 1971), pp. 1-78.
Despre raporturile dintre ideologia regală a marilor monarhii orientale şi motivul mitic al Regelui-răscumpărător la israeliți, vezi G. Widengren, „Early Hebrew Myths and their Interpretation" (în S. H. Hooke, Myth, Ritual and Kingship, Oxford, 1958, pp. 149-203), pp. 168 sq.; id., Sakrales Konigtum im Alten Testament und im Judentum (Stuttgart, 1955), pp. 30 sq.
199. Istoria redactării Pentatt'uch-ulm este destul de complicată: starea problemelor şi bibliografia la O. Eissfeldt, The Old Testament, pp. 155-240; cf. ibid., pp. 241-300, analiza textuală a celor mai vechi cărți istorice (losua, Judecătorii, Samuel, Regi).
Cronologia lui Ezdra şi Ncemia pune numeroase probleme; a se vedea J. Wright, The Date oj'Ezra 's Corning to Jerusalem (Londra, 1947); id., The Buildingof the Second Temple (Londra, 1958); A.Gelston„„The Foundations of the Second Temple" (VT 16, 1966, pp. 232 sq.); H. Rowley, „The Chronological Order of Ezra and Nehernia" (în The Servant of the Lord, Londra, 1952,pp. 131 sq.); id.„„Neheiniah's Mission and its Historical Background" (Bulletin of the John Rylands Library, 37,1955, pp. 528 sq.); H. Cazelles, „La Mission d'Esdras" (VT4,1954, pp. 113 sq.); S. Mowinckel, Studien zu de m Buche Ezra-Nehemia, I-III (Oslo, 1964-1965); F, Michaeli, Le s livres des Chroniques, d'Esdras et de Nehemie (Neuchâtel, 1967). După U. Kellermann, urmat de Merton Smith, Ezdra I-a precedat pe Neemia; cf. U. Kellermann, Nehernia: Quellen, Ueberlieferung und Geschichte (Zeit.f. alttest. Wiss., Beihefte 102, Berlin, 1967); id., „Erwagungen zum Problem der Esradatierung" (Zeit.f. Alttest. Wiss., 80, 1968, pp. 55 sq.);

Morton Smith, Palestinian Parties and Politics that shaped the Old Testament (New York-Londra, 1971), pp. 120 sq. Pentru istoria textului, vezi O. Eissfeldt, pp. 541-559.
în vremea propovăduirii lui Ezdra şi Neemia se precizează opoziția între „partida" exclusiviştilor (sau „naționaliştilor") şi aceea a smcretiştilor (sau „universaliştilor"). Opoziția exista, desigur, înainte de captivitate, dar ea împrumută un caracter politic în timpul lui Ezdra şi Neemia.
721
Tabloul problemelor
Cartea de mici dimensiuni a lui lona, compusă în secolul al IV-lea, ilustrează admirabil tendința „universalistă": Dumnezeu îl trimite pe profet la Ninive, ca să vestească faptul că cetatea va fi distrusă din pricina păcatelor locuitorilor. Dar deoarece ninivjții se căiesc, îahve renunță la acțiunea sa de pedepsire. Altfel spus, Jahve are grijă de toate popoarele. (Anumiți autori au recunoscut acelaşi spirit în cartea lui Ruth.) Dar atributul de „universalism" a putut fi aplicat şi partizanilor asimilării (religioase, culturale, rasiale). Această tendință sincretistă, cunoscută încă din perioada monarhiei, va atinge apogeul în epoca elenistă.
200. Despre istoria Palestinei în epoca elenistă vezi S. Liberman, Greek in Jewixh Paiestine (New York, 1942); id., Hellenism in Jewixh Paiestine (New York, 1950); F.-M. Abel, Histoire de la Paiestine depuis la conquete d'Alexandre jusqu 'ă l'invasion arabe, voi. I (De la conquete d'Alexandre jusqu 'ă la guerrejuive), 1952. O excelentă privire de ansamblu a dat Viktor Tcherikover, Hellenistic Civilization and the Jews (New York, 1970; trad. din ebraică). Vezi, de asemenea, W. W. Tarn, Hellenistic Civilization (ediția a 3-a, 1952; reeditare, New York, 1961), cap. VI, „Hellenism and the Jews" (pp. 210 sq.); Samuel K. Eddy, The King ix Dead. Studies in the Near Eastern Resistance Io Hellenism, 334-31 B. C. (University of Nebraska Press, Lincoln, 1961), în special pp. 183-256.
Pentru istoria religioasă, cartea lui W. Bousset si H. Gressmann, Die Religion des Judentums im xpiithellenistichen Zeitalter, ediția a 3-a (Tubingen, 1926; reeditare, 1966), îşi păstrează încă întreaga valoare. Problema a fost strălucit tratată m savanta lucrare a lui Martin Hengel, Jiidentutn unei Hellenismus (l 968; ediția a 2-a, Tubingen, 1973; noi cităm traducerea engleză, Judaism and Hellenism. Studies in the ir Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period, 2 voJ., Philadelphia, 1974). Marcel Simon şi Andre Benoit au realizat o excelentă prezentare sintetică a problemei, susținută de o bună bibliografie, în Le Judaisme et le Christianisme antique, d'Antiochus Epiphane ă Constantin (Paris, 1968).
Morton Smith a pus în lumină vechimea şi importanța influenței greceşti în Palestina, atât la Ierusalim (unde o garnizoană grecească şi-a avut de la 320 la 290 reşedința,precum si,din nou,între 218 şi 199), precum şi Ia țară (Palestinian Parties..., pp.57sq.). Martin Hengel aduce documentație suplimentară, cL Judaism and Hellenism, I, pp. 6-106, II, pp. 2-71 (cap. I, „Early Hellenism as a Political and Economic Force"; cap. II, „Hellenism in Paiestine as a Cultural Force and its influence on the Jews").
Despre personificarea înțelepciunii (hokmă) si analogiile ei în literaturile sapiențiale orientale, vezi W. Schencke, Die Chokma (Sophia) in der jiidischen Hypostasenspekulation (Kristiania, 1913); P. Humbert, Recherches sur Ies sources egyptiennes de la litte'ratwe sapiențiale d'Israel (Neuchâtel, 1929); W. Baumgartner, „Die israelitische Weisheitliteratur" (Theologische

Rundschau, N. F., 5, 1933, pp. 258-288; J. Fichtner, Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jiidLschen Ausprăgung (Giessen, 1933); H. Ringgren, Word and Wisdom (Lund, 1947); W. F. AJbright, „Some Canaanite-Phoenician Sources of Hebrew wisdom " (în Wisdom in Israel and the Ancient Near East, Suppl. Vetus Test., 3, Leyden, 1955, p. 1-15); G. von Rad, Wisdom in Israel (Nashville and New York, 1972; ediția germană, 1970); H. Conzellmann, „The Mother of Wisdom" (în The Future ofOur Religious Past, ed, J. M. Robinson, Londra—New York, 1971, pp. 230-243); M. Hengel, I, pp. 153 sq., II, pp. 97 sq.
201. Despre Kohelelh, vezi J. Pedersen, „Scepticisme israelite" (RHPhR, 10, 1930, pp. 317-370); R. Gordis, Koheleth: The Mân and his World (New York, 1951); K. Galling, Die Krisis der Aufkldrung in Israel (Mainzer Universitătsreden, 1952); H. L. Ginsburg, Studies in Koheleth (New York, 1960); G. Gese, „Die Krisis der Weisheit bei Koheleth" (în Leş Sagesses du Proche Orient Ancien. Travaux du Centre d'histoire des religions de Strasbourg, Paris, 1963, pp. 139-151); O. Loretz, Quoheleth und der alte Orient (Freiburg, 1964); M. Dahood, „Cannanite-Phoenician Influence in Quoheleth" (Biblica, 33, 1952, pp. 30-52); id., „Quoheleth and Recent Discoveries" (ibid., 42, 1961, pp. 359-366); David Winslon, „The Book of Wisdom's Theory of Cosmogony" (HR, II, 1971, pp. 185-202); R. Braun, Koheleth und sein Verhăltnis zur literarischen Bildung und Popularphilosophie (Beihefte zur Zeitschrift fur die Altteslamentische Wissenschaft, 130, Erlangen, 1973); M. Hengel, Judaism and Hellenism, I, pp. 115-129 şi bibliografiile înregistrate, voi. II, pp. 77-87 (n. 51-162). Pentru o anali/ă istorică a textului, vezi O. Eissfeldt, The Old Testament, pp. 491-499.
Despre Ben Sirah, vezi traducerea de G. H. Box şi W. O. E. Oesterley, în R. H. Charles, Apocrypha an d Pseu doepigrapha of the Old Testament (Oxford, 1913), voi. I, 268-517. Analiza istorică a textului la O. Eissfeldt, op. cit., pp. 595-599, cu o bogată bibliografie. Interpretarea noastră datorează mult lui Martin Hengel, op. cit., I, pp. 130-155, II, pp. 88-96.
Demersul lui Ben Sirah prezintă o anumită analogie cu concepțiile stoice; în primul rând, certitudinea că Lumea si existența umană se dezvoltă conform unui plan hotărât de Dumnezeu (cf. § 184). în plus, Ben Sirah împărtăşeşte cu stoicii ideea că Cosmosul e pătruns de o putere rațională care este chiar divinitatea; cf. M. Pohlenz, Die Sloa (ediția a 2-a, Gottingen, 1964), I, p. 72. De altfel, filosofia lui Zenon derivă dintr-o viziune religioasă semitică, având multe laturi comune cu gândirea Vechiului Testament; cf. Pohlenz, I, p, 108. Astfel, asimilarea ideilor stoice, de către evrei, de la Ben Sirah şi Aristobul până la Filon, era, de fapt, reluarea unei moşteniri orientale; cf. M. Hengel, I, pp. 149, 162. Totuşi, nu trebuie exagerată importanța influențelor greceşti. S-au recunoscut de multă vreme paralelismele dintre celebrul capitol 24 din Ben Sirah şi aretalogiile lui Isis. W. L. Knox remarca „surprinzătoarea afinitate (a înțelepciunii) cu o Astartee siriană având trăsăturile lui Isis" (cf. „The Divine Wisdom", Journal ofTheological Studies, 38, 1937, pp. 230-237; pasajul citat este Ia p. 235). Cf., de asemenea, H. Ringgren, Word and Wisdom, pp. 144 sq.; H. Conzelmann, „The Mother of Wisdom" (în J. M. Robinson, The Future ofour Religions Past, Londra-New York, 1971, pp. 230-243); M. Hengel, I, pp. 158 sq., II, 101 sq. (bibliografie suplimentara, n. 331). Nu este exclus ca cultul lui Isis să fi fost cunoscut la Ierusalim în secolul al III-lea si ca şcolile evreieşti ale înțelepciunii să fi transferat înțelepciunii divine aretologia lui Isis-Astarteea; cf. M. Hengel, I, p. 158. Dar,

aşa după cum am remarcat (p. 384), înțelepciunea nu este paredra lui Dumnezeu, ci iese din gura lui. A se vedea W. Schencke, Die Chokma (Sophia) in der judischen Hypostasenspekulations; J. Fichtner, Die Altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-judischen Ausprägung; id., „Zum Problem Glaube und Geschichte in der israelitisch-judischen Weisheitliteratur" (Theologische Literaturzeitung, 76, 1951, pp. 145-150); J. M. Reese, Hellenistic influence on the Book of Wisdom and its Cortsecjuences (Roma, 1970); B. L. Mack, Lagos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum (Gottingen, 1973).
E important de reamintit că, între secolul III î.Hr. şi secolul II d.Hr., concepții similare sunt atestate nu numai în lumea orientalo-elenistică, ci şi în India buddhistă si hinduistă: se asistă la personificarea religioasă si mitologică a „ştiinței" (prajnă, jnăna ca mijloc suprem de eliberare. Procesul se prelungeşte în Evul Mediu, atât în India, cât şi în Europa creştină (cf. partea a IlI-a).
Traducerea Pentaleuch-ului, întreprindere grandioasă şi fără egal în Antichitate, făcuse posibilă o literatură evreiască redactată direct în greceşte, în ~175-170, Aristobul, primul „filosof evreu, a scris o operă didactică şi apologetică în folosul tânărului suveran, Ptolemeu VI Filometor. Judecând după fragmentele păstrate, autorul prezenta o teorie îndrăzneață, care va fi apoi din belşug reluată: doctrina evreiască, aşa cum era formulată în Biblie, reprezintă singura filosofic adevărată. Pitagora, Socrate şi Platou o cunoşteau si i-au împrumutat principiile. Când poeții şi filosofii greci vorbesc despre „Zeus", ei se referă la adevăratul Dumnezeu. „Căci toți filosofii sunt de acord că despre Dumnezeu trebuie să ai concepții sacre, şi acest lucru este de cea mai mare importanță pentru comunitatea noastră" (citat dat de Eusebiu, Praeparatio Evangelica, 13, 12: 7 sq.). însă înțelepciunea lui Moise este proclamată net superioară doctrinelor filosofice greceşti, pentru că este de sorginte divină; cf. M. Hengel, I, pp. 163 sq., şi referințele citate, II, pp. 106-110, n. 375-406.
La scurtă vreme după aceasta, autorul Scrisorii lui Aristeu exprimă şi mai clar tendința de a asimila ideea biblică de Dumnezeu concepției greceşti (i.e. „universaliste") a divinității. Grecii şi evreii „cinstesc acelaşi Dumnezeu — Domnul şi Creatorul Universului [...J, deşi îl numesc cu nume diferite, ca Zeus sau Dis" (Arist., 15-16). Grecii instruiți în filosofic ar fi profesat monoteismul de multă vreme, în concluzie, autorul consideră iudaismul identic cu filosofia greacă. A se vedea traducerea engleză si comentariul lui M. Hadas, Aristeas to Philocrates: Jewish Apocryphal Literature (New York, 1951), şi ed. A. Pelletier, Lettre d'Aristee ă Philocrate (Sources Chretiennes, 89, Paris, 1962); cf. V. Tcherikover, „The Ideology of the Letter of Aristeas" (Harvard Theological Review, 51, 1958, pp. 59-85); M. Hengel, I, p. 264, II, p. 176.
202. Pentru istoria Palestinei între Antiochus IV Epiphanes şi Pompei, vezi bibliografia citată mai sus, § 200. De adăugat; E. Bickerman, „Un Document reiați f â la persecution d'Antiochus, IV Epiphane" (RHR, 115, 1937, pp. 188-221); id,, Der Gon der Makkabăer (Berlin, 1937); id. „Anonimous Gods" (Journal of the Warburg Institute, I, 1937-1938, pp. 187-196); B. Mazar, „The Tobiads" (Israel Exploration Journal, 7,1957,pp. 137-145; 229-238); J. A. Goldslein,„The Tales of the Tobiads" (în Christianity, Judaism and other greco-roman Cults: Studiesfor Morton Smith, voi. III, Leiden, 1975, pp. 85-123).

Pentru persecuțiile lui Antiochus şi războiul de eliberare, a se vedea sursele citate în n. 31. La urma urmei, „reforma" dorită de Antiochus — inspirată de altfel de filoeleni, — viza transformarea Ierusalimului înlr-un/w//.v grecesc; cf. M. Hengel, I, p. 278. Traduceri recente şi comentarii ale Cărților Maccabeilor, în F. M. Abel, Leş livres des Maccabees, ediția a 2-a (Paris, 1949); S. Zeitlin, The First Book of Maccabees (New York, 1950); id., The Second Book of the Maccabees (l 954); J. G. Bunge, Untersuchungen zum zweiten Makkabaerbuch (Bonn, 1971). Analize critice şi bibliografii: O. Eissfeldt, The Old Testament, pp. 576-582, 771.
Despre identificarea lui Iahve cu concepțiile greceşti despre Dumnezeu, a se vedea M. Hengel, op. cit., I, pp. 261 sq.; de adăugat: Marcel Simon, „Jupiter—Yahve. Sur un essai de theologie pagano-juive" (Numen, 23,1976, pp. 40—66). E important de adăugat că primele mărturii ale autorilor greci — Hecateu din Abdera, Teofrast, Megasthene, Clearchos din Soli — îi prezentau pe evrei ca un popor de „filosofi"; cf. analiza izvoarelor la M. Hengel, I, pp. 255 sq.
O. Ploger a demonstrat că hasizii au o îndelungată istorie; mişcarea este atestată în secolul al IlI-lea şi se poate presupune că a început în timpul dominației persane; cf. Theocracy and Eschatology (Oxford, 1968),pp. 23 sq., 42-52. Despre hasizi, a se vedea M. Hengel, I, pp. 175 sq.; II, 118 sq.
Despre apocaliptica evreiască vezi: W. Bousset, Die Jiidische Apokalyptik (Berlin, 1903); P. Volz, Die Eschutologie der judischen Gemeinde in neutestamentlichen Zeitalter, ediția a 2-a (Tiibingen, 1934); H. H. Rowley, The Relevance of Apocalyptic, ediția a 3-a (Londra, 1950); id., Jewish Apocalyptic and the Dead Şea Scrolls (Londra, 1957); S. B. Frost, Old Testament Apocalyptic: Its Origins and Growth (Londra, 1952); Rudolf Mayer, Die Biblische Vorstellung vom Weltenbrand (Bonn, 1956); D. S. Russel, The Method and Message of Jewish Apocalyptic (Londra, 1964); H. D. Betz, „Zum Problem des religionsgeschichtlichen Verstăndnisses der Apokalyptik" (Zeitschrift fur Theologie und Kirctie, 63, 1966, pp. 391-409); M. Hengel, op. cit., l, 181 sq.
Despre cartea lui Daniel, a se vedea R. H. Charles, A Criticai and Exegeticul Commentary on the Book of Daniel (Oxford, 1929); W. Baumgartner, „Ein Vierteljahrhundert Danielforschung" (Theologische Rundschau, N.F., 11, 1939, pp. 59-83; 125-144; 201-228); L. S. Ginsburg, Studies in Daniel (New York, 1948); A. Bentzen, Daniel (ediția a 2-a, Tiibingen, 1952); O. Eissfeldt, op. cit., pp. 512-529 (bogată bibliografie, pp. 512-513, 768-769); Andre Lacoquc, Le livre de Daniel (Neuchâtel-Paris, 1976).
Pe tema vaticinia ex eventu, a se vedea E. Osswald, „Zum Problem der vaticinia ex eventu" (Zeit.f. alttest. Wiss., 75, 1963, pp. 27-44).

Despre influențele iraniene în Cartea lui Daniel, vezi I. W. Swain, „The Theory ofthe Four Monarchies: Opposition History under the Roman Empire" (Classical Philology, 35, 1940, pp. 1-21); David Winston, „The Iranian Component in the Bible, Apocrypha and Qumran: A Review of Evidence" (HR,5,1966, pp. 183-217), pp. 189-192. Problema influențelor orientale este discutată de M. Hengel, I, pp. 181 sq. E important de subliniat că numeroase teme se află deja în Profeți,
Despre „Anul cel Mare", vezi M. Eliade,/^ mythe de l'eternei retour (ediție nouă, 1969),pp. 65

sq.; B. L. von Waerden, „Das Grosse Jahr urni die ewige Wiederkehr" (Hermes, 80, 1952, pp. 129-155).
Despre cele patru împărății şi cele patru fiare, vezi H. H. Rowley, Darius the Mede and the Four world Empires in the Book of Daniel (Cardiff, 1935), pp, 161 sq.; W. Baumgartner, „Zu den vier Reichen von Daniel 2" (Theologische Zeitschrift 1,1945, pp. 17-22); A. Caquot, „Sur Ies quatre Betes de Daniel VII" (Semitica, 5, 1955, pp. 5-13).
203. Despre sindromul Sfârşitului Lumii, vezi M. Eliade, Le mythe de l'eternei retour, pp. 133 sq. Vezi, de asemenea, bibliografia cu privire la apocaliptică, citată la § 202, şi T. F. Glasson, Greek Influence in Jewish Eschatology, with special reference to the Apocalypses and Pseudoepigraphs (Londra, 1961).
Despre învierea trupurilor, vezi R. H. Charles, Eschatology (1899; reeditare, New York, 1963), pp. 78 sq., 129 sq.; 133 sq.; A. Nicolainen, Der Auferstehungsglaube in der Bibel und ihrer Umwelt (1944); E. F. Sutcliffe, The Old Testament and the Fulare Life (1946); R. Martin-Achard, De la mort ă la resurrecîion d'apres l'Ancien Testament (1956); K. Schubert, „Die Entwicklung der Auferstehungslehre von der nachexilischen bis zur friihrabbinischen Zeit" (Biblische Zeitschrift, N.F.,6, 1962,pp. 177-214).
Doctrina iraniană a învierii este atestată clar în secolul IV î.Hr,; cf. Theopomp (F. Jacoby, Fragmente der Griechichen Historiker, 115 F 64) şi § 112,
Apocrifele şi pseudoepigrafele Vechiului Testament au fost traduse de R. H. Charles şi colaboratorii lui, în volumul al Il-lea din Apocrypha and Pseudoepigrapha (Oxford, 1913). Am urmat această traducere pentru IV Ezdra, I Enoch, Psalmii lui Solomon, Testamentul celor doisprezece Patriarhi s.i Apocalipsul siriac al lui Baruch. Am consultat, de asemenea, J.T. Milik, The Books of Enoch (1976) şi Pierre Bogaert, L'Apocalypse syriaque de Baruch, I—II (1969). Vezi şi A. M. Denis, Introduction aux pseudoepigraphes grecs de l'Ancien Testament (Leida, 1970).
Despre „Fiii Omului", vezi bibliografia analitică la E. Sjoberg, Der Menschensohn im ătiopischen Henochbuch (Lund, 1946), pp. 40 sq.; de adăugat: S. Mowinckel, He That Cometh, pp. 346—450; C. Colpe, Theologische Worterbuch zum Neuen Testament, VIII, pp. 418-425; J. Coppens, l^e Fils de l'Homme et Ies Saints du Tres-Haut en Daniel VIU, dans Ies Apocryphes et dans le Nouveau Testament (Bruges-Paris, 1961); F. H. Borsch, The Son of Mân in Myth and History (Philadelphia, 1967). In legătură cu semnificația expresiei „Fiul Omului" în Noul Testament, vezi § 221.
Despre Satan,cf. W. Bousset-H. Gressmann, Die Religion des Judentums in spăthellenistischerZeitalter, pp. 332 sq.; H. Ringgren, Word and Wisdom, pp. 169 sq. (cu bibliografie); Bo Reicke, The disobedient Spirits and Christian baptism (Copenhaga, 1948), B. L. Randelini, „Satana nell' Antico Testamente" (Biblia e Oriente, 5, 1968, pp. 127-132).
Despre înălțarea lui Enoch, cf. G. Widengren, The Ascension ofthe Apostle and the heavenly Book (Uppsala, 1950), pp. 36 sq.
Textele rabinice şi midraşim-ii cu referire la Noul Testament sunt traduse şi comentate de H. L. Strack şi P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash, I-VI (Munchen, 1922-1961).

Despre influențele iraniene în apocrife şi pseudoepigrafe, vezi D. Winston, „The Iranian Component", pp. 192-200.
204. Despre apocaliptica văzuta ca o apărare împotriva terorii istoriei, vezi M. Eliade, Le mythe de l'eternei retour, pp. 133 sq.
Despre tradiția enochică, vezi P. Grelot, „La legende d'Henoch dans Ies Apocryphes et dans la Bible" (Recherches de Science Religieu.se, 46, 1958, pp. 5-26; 181-210); id., „La geographie mythique d'Henoch et şes sources orientale s" (RB, 65, 1958, pp. 33-69); id., „L'eschatologie des Esseniens et le Livre d'Henoch" (Revue de Qumran, I, 1958-1959, pp. 113-131); J, T. Milik, „Problemes de la litterature henochique â la lumiere des fragments arameens de Qumran" (Harvard Theological Review, 64, 1971, pp. 333-378).
Despre farisei, cf. W. L. K\w\,Pharisaism and Hellenism in Judaism and Christianity, II, The Contact of Pharisaism with other Cultures (Londra, 1937) şi mai ales L. Finkelstein, The Pharisees, I, II (1938; ediția a 3-a, Philadelphia, 1962). Vezi,de asemenea, M. Hengel, op. cit., I, pp. 169-175 („Wisdom and Torah in Pharisaic and Rabbinic Judaism"), J. Neusner, The Rabbinic traditions about the Pharisees before 70, voi. I-III (Leiden, 1971), şi W. B. Davies, Torah in the Messianic Age and for the Age to Come (Journal of. Bibi. Lit. Monograph Ser., 7, 1952).
Despre prozelitismul evreu, vezi W. Brande, Jewish Proselyting (Brown University Sludies, VI, Providence, 1940), şi M. Hengel, I, pp. 168 sq. (cu bibliografie recentă).
M. Hengel remarcă, pe bună dreptate, că iudaismul a exercitat cea mai mare influență istorică în timpul epocii elenistico-romane. „Războiul de eliberare împotriva seleucizilor şi greaua luptă cu Roma sunt probabil unice în lumea antică" (l, 309). Unic, de asemenea, efortul de prozelitism, care a fost imitat şi continuat de creştinismul primitiv. Totuşi, „ontologia Torei" şi legalismul strict al fariseilor au dus, pe de o parte, la stoparea avântului misionar şi, pe de altă parte, la tragica neînțelegere față de creştinism. Mica comunitate iudeo-creştină a reuşit să se mențină în Palestina cu mare dificultate şi numai respectând Tora. Acuzația de apostazie sincretisto-elenistică influențează încă în zilele noastre interpretările ebraice ale figurii lui Pa vel (M. Hengel, l, 309, menționând pe J. Klausner, L. Baeck şi H. J. Schoeps; cf. II, p. 205, n. 315). Pentru H. J. Schoeps, de exemplu, Pavel este „un evreu din diaspora, înstrăinat de credința părinților săi" (Paul, Londra, 1961,

p. 261). Citind acest pasaj, M. Hengel observă că înțelegerea rigidă şi apologetică a Torei, atât de îndepărtată de mesajul Profeților, era ireconciliabilă cu eshatologia universală proclamată de evanghelie, şi a trebuit să fie ignorată (ibid., p. 309). Dar pentru apărătorii Torei, creştinii erau aidoma renegaților evrei, care, între-175-164, îndemnau la apostazie şi asimilare (ibid., p. 314).
205. Religiile în epoca elenistică sunt prezentate în excelenta lucrare a lui Cari Schncider, Kulturgeschichte des Hellenismus, II (Miinchen, 1969; pp. 838 sq., zeii străini), cu o abundentă bibliografie. Vezi, de asemenea, textele traduse şi comentate de F. C. Grant, Hellenistic Religion: the Age of Syncretism (New York, 1953). Lucrarea lui Karl Priimm, Religionsgeschichtliches Handbuchfur den Raiim der altchristlichen Umwelt (Freiburg l. Breisgau, 1943), conține o expunere generală, cu o bibliografie bogată, a realităților religioase în epoca elenistică şi romană.

Ve/i, de asemenea, A. D. Nock, Conversion: the OU! and the New in religionfrom Alexander the Creat to Augustin of Hippo (Oxford, 1933); id., Exsayx on Religion and the Ancient World, I—II (Oxford, 1972); Johannes Leipoldt şi Walter Grundmann, Umwelt des Urchristentum l (Berlin, 1965), în special pp. 68 sq., 101 sq.; V. Cilento, Transposizioni dell' antico. Saggi xu le forme deliu grecită al suo tramonto (Milano—Napoli, 1961-1966); id,, Comprensione della relig'ume amica (Napoli, 1967); Studi di storia religiosa delle tarda antichită (Messina, 1968).

Despre sincretismul religios, vezi R, Pettazzoni, „Sincretisme) e conversiune" (în Saggi di storia dell religione e della mitologia, Roma, 1946, pp. 143—151); Helmer Ringgren, „The Problem of Syncretism", în Syncretism, Ed. Sven S. Hartman (Stockholm, 1969), pp. 7-14; A. S. Kapelrud, „Israel's Prophets and their Confrontation with Canaanite Religion", ibid.. pp. 162-170; J. van Dijk, „Leş contacts ethiques dans la Mesopotamie et Ies syncretismes de Ia religion sumerienne", ibid., pp. 171-206; Ian Bergman, „Beitrag zur Interpretatio Graeca: Aegyptische Gotter in Griechischer Uebertragung", ibid.. pp. 207-227; L£ syncretisme dans Ies religions grecque et romaine (Travaux du Centre d'Etudes Supericures specialist: d'Histoire des Religions â Strasbourg, Paris, 1972); Geo Widengren, „Cultural Influence, Cultural Continuity and Syncretism", în Religious Syncretism in Antiquity. Essays in Conversation with Geo Widengren, ed. B. Pearson (Missoula, Montana, 1975, pp. 1-20); F. Dunand şi P. Leveque, ed., Leş syncretismes dans Ies religions de l'antiquite. Colloque de Besanţon, 1973 (Leiden, 1975).

Despre astrologie şi fatalismul astral, vezi Karl Priimm, Religionsgesclrichtliches Handbuchfur den Raum der altchristlichen Umwelt. pp. 404 sq. (cu literatura anterioară); R. P. Festugiere, lj.i revelation d'Hermes Trismegiste. I (1944), pp. 89-122; Fran/. Cumont, Astrology and Religion among the Greeks and the Romans (New York, 1912); id., L'figypte des astrologues (Bruxelles, 1973); id., Lux Perpetua (1949), pp. 303 sq.; H. Ringgren, ed., Fatalistic Beliefs (Stockholm, 1967), în special studiul lui Ian Bergmann, „I Overcome Fate, Fate Harkens to Me", pp. 35-51; C. Schneidcr, Kullurgeschichte des Hellenismus, II, pp. 907-919.

In epoca romană, moda horoscoapelor se generalizează la Roma, ca şi în întreg Imperiul. August îşi publică horoscopul şi bate monede cu imaginea Capricornului, constelaţia sa zodiacală.

Mitologia şi teologia celor şapte planete şi-au lăsat amprenta în cele şapte zile ale săptămânii, cei şapte îngeri ai Apocalipsei, în noţiunea celor şapte ceruri şi a celor şapte infernuri, scara rituală cu şapte trepte în cultul lui Mithra etc.

Cu privire la cultul suveranilor, vezi E. Bickermann, „Die romische Kaiserapotheose", ARW, 27, 1929, pp. 1-24; Lily R. Taylor, The Divinity of the Roman Emperor (Middletown, 1931); Mac Evance, The Oriental Origin of Hellenistic Kingship (Chicago, 1934); D. M. Pippidi, Recherches sur le culte imperial (Bucureşti, 1939); id., „Apotheose imperiale et apotheose de Peregrinos", SMSR, 20, 1947-1948, pp. 77-103; Karl Pmmm,Rdigionsgeschichlliches Handbuch, pp. 54-66 (cu o bună bibliografie); L. Ccrfaux-J. Tondriau, Le culte des Souverains dans la civilisation hellenistique (Paris, 1958); l^e culte des Souverains dans l'Empire romain (= Entretiens Hardt, XIX, Vandoeuvres-Geneva, 1973).

Izvoarele literare privitoare la Mistere au fost publicate de N. Turchi, Fontes mysteriorum aevi hellenistici (Roma, 1923). în ciuda tendinţei sale apologetice, lucrarea lui Karl Priimm, Religiongeschichtliches Handbuch, pp. 215-356 („Die Mysterienkulte in der antiken Welt")

rămâne indispensabilă pentru documentația si bibliografia sa. O selecție de monumente şi de documente iconografice a fost publicată recent de Ugo Bianchi: The Greek Mysieries (Leiden, 1976).

Studii de ansamblu privitoare la „religiile de mistere": R. Reitzcnstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken u. Wirkungen (ediția a 3-a, 1927): N. Turchi, l^e religioni misteriosoflche del mondo antico (Roma, 1923); R. Petta/zoni, I Misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa (Bologna, 1924); S. Angus, The Mystery-Religions and Christianity (Londra, 1925); H. R. Willoughby, Păgân Regeneration.A Study ofMystery Initiation in the Graeco-Roman World (Chicago, 1929); F. Cumont, Leş religions orientules dans le paganisme romain (ediția a 4-a, 1929); A. Loisy, Leş Mysteres paiens et le mystere chretien (ediția a 2-a, Paris, 1930).

A se vedea, de asemenea, The Mysteries. Papersfrom the Eranos Yearbooks (New York, 1955); M. Eliade, Naissances mystiques, Essai sur quelques types d'initiation (1959), pp. 230 sq.; A. D. Nock, „Hellenistic Mysieries and Christian Sacraments" (Mnemosyne, 1952, pp. 117-213; studiu reprodus în Early Geniile Christianity and itx hellenistic background, HarperTorchbook,New York, 1964,pp. 109-146); R. Merkelbach, Roman und Mysterium inder Antike (Munchen-Berlin, 1962); P. Lambrechts, „L'importance de l'enfant dans Ies religions â mysteres", Latomus, 28,1957, pp. 322-333; G. Freymuth, „Zum Hieros Gamos in den antiken Mysterien", Museum Helveticum. 21, 1964, pp. 86-95; F. Cumont, Lux Perpetua (Paris, 1949),pp. 235 sq.; L. Bouyer, „Le salut dans Ies religions â Myslcrcs",Revue des ^Sciences Religieuses, 27, 1953,pp. 1-16; cf., de asemenea, bibliografiile înregistrate mai jos §§ 206-208.

725

Tabloul problemelor

206, Despre Dionysos în mediul elenistic şi în epoca greco-romană, a se vedea U. von Wiilamowitz-Moellendorff, Die Glaube der Hellenen, II (1932), pp. 261 sq.; H. Jeanmaire, Dionysos. Histoire du culte de Bacchus (Paris, 1951), pp.417 sq. (şi bibliografiile citate pp. 497 sq.); C. Schneider, Kulturgeschichte d. Hellenismus, II, pp. 800-810, 1097 sq. (bibliografie); M. P. Nilsson, The Dionyxiac Mysteries in tlie Hellenistic and Roman Age (Lund, 1957); id., Geschichte d, griechischen Religion, II (ediția a 2-a, adăugită, 1961), pp. 360-367; R. Turcan, l^es sarcophages romains ă representation dionysiaque s: Kssai de chronologie et d'histoire religieuse (Paris, 1966).

Despre Dionysos copil, cf. D. Costa, „Dionysos enfant, Ies bacchoi et Ies lions", Revue Archeologique, 39, 1952, pp. 170-179; R. Turcan, IMS sarcophages romains, pp. 394 sq. Despre apoteoza Semelei, a se vedea P. Boyanee, „Le disque de Brindisi et l'apotheose de S6m<il6", Revue des Etudes Ancienne s, 44, 1942,pp. 195-216; N. P. Nilsson, The Dionyxiac Mysteries, pp. 4 si 14; P. Boyance, „Dionysos el Semele", Atti delta Pontificia Accademia Romana di Archeologia, 38, 1965-1966, pp. 79 sq.

Despre inițierile in Misterele dionysiace, cf. bibliografia în C. Schneider, op. cit., p. 110], A se vedea mai ales F. Matz, Dionysiake telete. Archăologische Untersuchungen zum Dionysos-Kult in hellenistischen und romischer Zeit (l 964); G. Zunt/, „On Ihe Dionysiac Fresco in the Villa dei Misteri at Pompei", Proceedings oflhe British Academy, 49,1963, pp. 177-202; R. Turcan, „Un

rite controuve de l'initiation dionysiaque"", Latomus, 24,1965, pp. 101-1! 9, id., Leş sarcophages romains, pp. 408 sq.; P. Boyance, „Dionysiaca. A propos d'une etude recente sur l'initiation dionysiaque", Revue des Etudes Anciennes, 68, 1966, pp. 33-60.
Despre rolul peşterilor în cultul thiasiilor dionysiace, a se vedea P. Boyance, „L'antre dans Ies mysteres de Dionysos". Rendiconti deliu Pontificia Accademia di Archeologia, 33,1962,pp. 107-127; CI aude B6run],Anodoi. Essai sur l'imagerie des pasxages chtoniens (Bibliotheca Helvetica Romana XIII, Institut Suisse de Rome, 1974), pp. 58 sq., 144 sq.; id , în Melanges d'histoire ancienne et d'archeologie ojferts ă Paul Collart (Lausanne, 1976), pp. 61-65.
Vezi, de asemenea, F. Cumont, Etudes sur le symbolisme funeraire des Romains (1942), pp. 370 sq.; id., Lux Perpetua, pp. 250 sq.
207. Prezentări succinte ale misterelor frigiene în R. Petta/zoni, I Misteri, pp. 102-149; A. Loisy, Ijes Mysteres paiens, pp. 83-120; F. Cumont, Leş religions orientales, pp. 43-68, 220-230; K. Priimrn, Religionsgeschichlliches Handbuch, pp. 255-263 (cu bibliografia anterioară); C. Schneider, Kulturgeschichte d. Hellenismus, II, pp. 856 sq.
Sursele scrise (literare şi epigrafice) privitoare la cultul lui Attis au fost culese şi comentate de H. Hepding, Attix, seine Mythen u. sein Kult (Giessen, 1903). Cartea lui H. Graillot, Le culte de Cybele, Mere des Dieiix, â Rome el dans l'Empire Romuin (Paris, 1912) rămâne încă indispensabilă. Publicarea primului volum din Corpus Cultus Cybelae Attisque, de M. J. Vermaseren, e anunţată pentru 1977. Acelaşi autor a publicat The Legend ofAtlis in Greek and Roman An (Leiden, 1966) si Cybele and Attis. The Myih and the Cult (trad. din neerlandeză de A. M H. Lernmers, Londra, 1977); această ultimă lucrare cuprinde o bogată bibliografie. Vezi, de asemenea, P. Lambrechts, Atlis: Van herdersknaap tot god (Bruxelles, 1962; cf. pp. 61-74, rezumatul în france/ă).
Despre protoistoria lui Kubaba-Cybele, vezi R. Eisler, „Kubaba Kybele". Philologus, 1909, pp. 118-151; 161-209; E. Laroche, „Koubaba, deesse anatolienne, et le probleme des origines de Cybele", în Element s orientaux dans la religion grect/ueancienne (Paris, 1960),pp. 113-128; M. J, Vermaseren, Cybele andAltis, pp. 13-24; Dario M. Cosi,„La simbologia della porta nel Vicino Oriente: Per una interpreta/ione dei monumenti rupestri frigi", Anuali dela Facoltă di I^ettere e Filosofia, I (Firenze, 1976), pp. 113-152, în special pp. 123 sq.
Despre cultul Cybelei şi al lui Attis în epoca romană, vezi P. Boyance, „Sur Ies mysteres phrygiens; «J'ai mange dans le tympanon, j'ai bu dans la cymbale»", Revue des Etudes Anciennes, 37, 1935, pp. 161-164; J. Carcopino, „La reforme romainedu culte de Cybele e! d'Attis" (în,Aspects mystiques de laRome paienne, Paris, 1942,pp. 49-171); P. Lambrechts, „Leş fetes «phrygiennes» de Cybele et d'Attis" (Bulletin de l'Institut d'Histoire Belge de Rome, 27, 1952, pp. 141-170); E. van Doren, „L'evolution des mysteres phrygiens â Rome", Antu/uite Classique, 22, 1953, pp. 79-88; Charles Picard, „Leş cultes de Cybele et d'Attis" (Numen. 4,1957,pp. 1-23); P. Romanelli,„Magna Matere Attis sul Palol'mo", Hommages â Jean Bayet (Bruxelles, 1964 = iMtomus, 70), pp. 619-626; A. Brelich, „Offerte e interdizioni alimentari nel culto della Magna Mater a Roma", SMSR, 36, 1965, pp. 26-42; D. Fishwick, „The Cannophori and the March Festival of Magna Mater", Transactions and Proceedings of the American Philological Association, 97, 1966, pp. 193-202; Dario M. Cosi, „Salvatore e salvezza nei Misteri

di Attis", Aevum, 50, 1976, pp. 42-71.
Controversa în jurul semnificației şi funcției rituale a \u\pamos (cubicului») e rezumată de M. J. Vermaseren, op. cit., p. 117.
Despre taurobolium, a se vedea R. Duthoy, The Taurobolium. Its Evolution and Terminology (Leiden, 1969), cu literatura anterioară.
A. Loisy a atras atenția asupra unui mit relatat de Clement din Alexandria (Prutrept., II, 15) si care servea drept comentariu la formula: „am mâncat în cântec de tamburină [...J; am intrai sub baldachin". Zeus se împreunase prin stratagemă cu Mama Zeilor (Cybele); „pentru a-i potoli mânia acesteia când a aliat că a fost posedată, el a azvârlit în poala ei testiculele unui berbec, ca şi cum s-ar fi automulilat drept ispăşire pentru ofensa comisă. Arnobius, relatând acest mit, spune că Zeus se metamorfozase în taur ca să se împreuneze cu Mama Zeilor" (Mysteres paiens, p. 110).
726
Despre preoții-galli, vezi M. J. Vermaseren, op, cit., pp. 98 sq. şi literatura citată ibid., pp_ 200 sq. Despre castrare, ca identificare cu divinitatea, vezi Michel Meslin, „Realites psychiques et valeurs religieuses dans Ies cultes orientaux, Icr-IVc siecles" (Revue Historique, 512, octombrie-decembrie 1974, pp. 289-314), pp. 295 sq.
Despre raporturile dintre misterele frigiene şi creştinism, a se vedea M. J. Lagrange, „Attis et le christianisme", RB, 16,1919, pp. 419-480; id., „Attis ressuscite",RB, 36,1927, pp. 561-566; A. Loisy.o/j. cit., pp. 108 sq.; M. J. Vermaseren, Cybele and Attis, pp. 180 sq.
Vezi, de asemenea, Hugo Rahner, „Christian Mysteries and Păgân Mysteries" (în Greek Myths and Christian Mystery, Londra-New York, 1963, pp. 1-45) şi bibliografia înregistrată la<§ 205.
208. Despre misterele egiptene, a se vedea F. Cumont, Leş religions orientales. pp. 69-94, 231-248; A. Loisy, Leş Mysteres pa'iens, pp. 121-156; K. Priimm, Religionsgeschichtliches Handbuch, pp. 268-280, Georges Nagel, „The „Mysteries" of Osiris in Ancient Egypt",în The Mysteries, pp. 119-134 (textul france/, a fost publicat în Eranos-Jahrbuch, 1944); Cari Schneider, Kulturgeschichte d. Hellenismus, \\, pp. 840 sq.
Despre Serapis, vezi P. M. Fraser, „Two Studies on the Cult of Sarapis in the Hellenistic World", O pus cula Atheniensia,
3, 1960, pp. 1-54; id., „Current Problems concerning the Early History of the Cult of Sarapis", Opuscula Atheniensia, 7, 1967, pp. 23-45; Ruth Stiehl, „The Origin of the Cult of Sarapis", HR, 1963, 3, pp. 21-33; Ladislaws Vidman, Isis und Sarapis bei den Griechen u. Romern (Berlin, 1970); J. E. Slambaugh, Sarapis under the early Ptolemies (Leiden, 1972); W. Hornbostel, Sarapis. Studein zur Ueberlieferungsgeschichte, den Erscheinungsformen und Wandlungen der Gestalt eines Gottes (Leiden, 1973).
Despre Herodot şi „misterele" egiptene, a se vedea comentariile lui A. B. Lloyd, Herodotus, Book II, part. I-II (Leiden, 1975-1976).
Exista o abundentă literatură despre cultul lui Isis şi răspândirea sa în Imperiul roman; vezi R. Merkelbach, Isisfeste in griechischrdmischer Zeit. Daten und Riten (Meisenheim am Glan, 1963), M. Munster, Untersuchungen zur Gottin Isis (Berlin, 1968); R. E. Witt, Isis in the Graeco-Roman World (Londra-Ithaque, 1971; carte mai degrabă decepționantă); S. K. Heyob, The cult of Isis

among women in the Graeco-Roman world (Leiden, 1975). Cf., de asemenea, R. Harder, „Karpokrates von Chalkis und die memphitische Isispropaganda" (Abhandl. d. Preussischen Akad. d. Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse, 1943; 14, Berlin, 1944); D. Vandebeek, De interpretatio Graeca van de Isisfigur (Studia hellenistica,
4, Louvain, 1946).
Dintre aparițiile recente privind răspândirea cultului, cităm: G. Grimm, Zeugnisse aegyptischer Religion und Kunstele-mente im romischen Deutschland (Leiden, 1969); P. F. Tchudin, Isis in Rom (Aarau, 1962); Tam Tinh Tram, Le culte d'Isis ă Pompei (Paris, 1964), Francoise Dunand, Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Mediteranee, I-III (Leiden, 1973); M. Malaise, Leş conditions de penetration et de diffusion des cultes egyptiens en Italie (Leiden, 1972).
Despre aretalogiile lui Isis, vezi D. Miiller, „Aegypten und die griechischen Isis-Aretalogien" (Abhand. d. Săchsischen Akad. d. Wissenschaften, Philol.-hist. Klasse, 53: l, 1961); Jan Bergman, Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretalogien (Uppsala, 1968); cf. observațiile lui Jonathan Smith în HR, 11, 1971, pp. 236 sq.; ibid., n. K), pp. 241-242, o bogată bibliografie.
Despre inițierea în cultul lui Isis, vezi M. Dibelius, „Die Isis-weihe bei Apuleius u. verwandtc Initiatkmsriten", în Botschaft und Geschichte (Tiibingen, 1965), II, pp. 30-79 (studiu publicat în 1917); V. von Gonzenbach, Untersuchung zu den Knabenweihen im Isiskult (Bonn, 1957); L. Gwyn Griffiths. Apuleius of Madauros. The Isis-book (Leiden, 1975). Vezi, de asemenea, J. Baltrusaitis, La Quete d' Isis. Introduction â l'egyptonutnie. Essai sur la legende d'un mythe (Paris, 1967).
209. Textele hermetice au fost editate şi traduse de A. J. Festugiere şi A. D. Nock, Hermes Trismegiste, I-IV (Paris, 1945-1954). Traducerea engleză a lui W Scott şi A. S. Fergusson, Hermetica, I-IV (Oxford, 1924—1936), prețioasă prin notele şi comentariile ei, trebuie consultată cu precauție, deoarece autorii au lucrat pe un text rău.
O excelentă prezentare şi definitivare a dat Jean Doresse, „L'hermetisme egyptianisant" (Hixtoire des religions, II, Paris, 1972, pp. 430—497; cf., pp. 433—441, inventarul textelor). Lucrarea fundamentală a lui A. J. Festugiere, La revelation d'Hermes Trismegiste, I-IV (Paris, 1944-1954), rămâne indispensabilă. Acelaşi autor a reunii un anumit număr de studii — între care „L'Hermetisme" (1948) şi „Hermetica" (1938) — mHennetisme et m\stiquepa'ienne (1967). Vezi, de asemenea, K. Priimm, Religionsgeschtliches Handbuch, pp. 540-605; G. van Moorsel, The Mysteries of Hermes Trismegistos (Utrecht, 1955); Hugo Rahner, Greek Myths and Christian Mystery (Londra-New York, 1963), pp. 190 sq.
Textele hermetismului popular au fost îndelung analizate, interpretate şi în parte traduse în primul volum din La revelation d'Hermes Trismegiste: L'astrologie et Ies sciences occultes. Despre structura alchimică a creării sufletelor în tratatul Kore Kosmou, vezi articolul lui A. J. Festugiere, publicat în Pisciculi (Munster, 1939), pp. 102-116, si reprodus în Hermetisme et mystique pa'ienne, pp. 230-248.
Scrierile hermetismului filosofic se deosebesc între ele prin genul lor literar: Poimandres este o aretalogie, adică povestirea unei manifestări miraculoase (arele) a divinității (aici, a Nous-ului divin); mai găsim fragmente de cosmogonie şi logoi de învățătură (cf. A. J. Festugiere,

Revelation, II, pp. 28 sq.); tratatele I şi XIII descriu experienţa unei divinizări (aceste două tratate, mai ales, sunt textele ce conţin revelarea salvării hermetice; cf. A. J. Festug\eK,Hermetisme etmystiquepa'ienne, pp.34sq.,38 sq.).

Teologia optimistă se află expusă în tratatele V, VII şi IX din Corpus Hermeticum , iar doctrina pesimistă e prezentată în tratatele I, IV, VI, VII şi XIII. Uneori însă cele două orientări coexistă în aceeaşi carte. Afinităţile egiptene ale lui Corpus

727

Hermelicum uu fost reliefate de R. Reitzenstein (în R. Reitzenstein si H. H. Schaeder, Studieri zum antiken Syncretismus, Leipzig-Berlin, 1926, pp. 43^44); Philippc Derchain („L'authenticite de l'inspiration egyptienne dans le Corpus Hermeticum", RHR, 161, 1962, pp. 172-198); Martin Krause („Aegyptisches Gedankengut in der Apokalypse des Asclepius", 2DMG, Supplementa, I, 1969, pp. 48-57) si Jean Doresse, „Hermes et la Gnose, â propos de l'Asclepius copte"; şi, mai recent, „L'hermetisme egyptianisant", pp. 442-450.

S-au decelat, de asemenea, anumite influenţe ale izvoarelor ebraice; Corpus Hermeticum l citează Geneza, vezi C. H. Dodd, The Bible and the Greeks (1935), pp. 99 sq.; W. Scott, Hermetica, I, pp. 54 sq. Cf., de asemenea, Marc Philonenko, „Une allusion de V Asclepius au livre d'Henoch" (Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults, Studie s for Morton Smith, II, Leiden, 1975, pp. 161-163).

Poimandres a fost studiat de R. Reitzenstein, Poimandres. Studien zur griechisch-ăgyptischen und fruchristlichen Literatur (Lcipzig), 1904; A. J. Festugiere,/teveto/on, voi. IV,pp.40 sq.; Hans Jonas, The Gnostic Religion (l958, ediţia a 2-a revăzută, 1963), pp. 147-173; E. Haenshen, Gott und Mensch (Tubingen, 1965), pp. 335-377. în biblioteca gnostică de la Nag Hammadi s-a găsit o culegere de texte hermetice în dialectul Egiptului de Sus, între care cele mai lungi fragmente dintr-un proto-Asclepius; cf. J. Doresse, „Hermes et la gnose. A propos de l'Asclepius copte" (Novum Testa-mentum, 1,1956, pp. 54-59); id., l^es livres secrets des gnosticjues d'Egypte (Paris, 1958), pp. 256 sq.; id., „L'hermetisme egyptianisant", p. 434.

210. Existenţa confreriilor hermetice a fost susţinută de R. Reitzenstein, Poimandres, pp. 248 sq. (despre o „Poimandres-Gemeinde") şi acceptată de Geffcken, Der Ausgang des griechischromischen Heidentums (Heidelberg, 1920), pp. 20 sq. Vezi critica acestei ipote/e făcută de A. J. Festugiere, La revelation d'Hermes Trismegiste, I, pp. 81-84; Henne'tisme et mystiaue pa'ienne, pp. 37-38.

Despre transpunerea misterelor cultuale în mistere literare, vezi A. J. Festugiere, L'ideal religieu.'c des Grecs et l'Evangile, pp. 116-132; IM revelation, pp. 82, sq.; Hermetisme et mystique paienne, pp. 103 sq. Ve/i, de asemenea, A. D. Nock, „The Question of Jewish Mysteries", în Gnomon, XIII, 1937, pp. 156-165, reprodus în Essays on Religion and the Ancient World (Oxford, 1972), I. pp. 459-468.

Despre „iniţierea" hermetică, vezi G. Slameni Gasparro, ,,La gnosi ermetica come iniziazione e mistero", SMSR, 36, 1965, pp. 53-61; H. şi R. Kahane, The Krater and the Grail: Hermetic Sources of the Parzival (Urbana, 1965), pp. 40 sq.

Despre raporturile dintre hermetism şi esenism, vezi F. M. Braun, „Essenisme et hermetisme", Revue Thomiste, 54, 1954, pp. 523-558; cf., de acelaşi autor, „Hermetisme et Johanisme", Revue

Thomisîe, 55, 1955, pp. 22-212; 56, 1956, pp. 259-299.
Literatura hermetică a sabeenilor e analizată de W. Scott, Hermetica, IV, pp. 248-276 (autorul si-a extras informațiile mai ales din cele două volume ale lui D. A. Chwolsohn, Die Ssabier und Ssabismus, St. Petersburg, 1856); vezi si A. J. Festugiere, Hermes Trismegiste, IV, pp. 145-146; J. B. Segal, „The Sabian Mysteries", în E. Bacon, ed., Vanished Civilizations (New York-Londra, 1963), pp. 201-220.
Despre literatura hermetică arabă, vezi apendixul lui L. Massignon în primul volum din Revelation d'Hermes-Trisme'giste, pp. 384-399, şi Henry şi Renee Kahane, The Krater and the Grail: Hermetic Sources of the Parzifal, pp. 116—122.
în secolul al XH-lea, ca urmare a traducerii masive de opere arabe, hermetismul începe să fie cunoscut în Europa; cf. H. şi R. Kahane, pp. 130 sq. Influența hermetistă asupra lui Parzival de Wolfram von Eschenbach şi derivarea termenului graal (cupă, vas, bazin) din vocabula crater au fost evidențiate de H. şi R. Kahane, The Krater and the Grail, passim. Cf., tot de aceiaşi autori, „Hermetism in the Alfonsine Tradition", Melanges offerts ă Rita Lejeune (Gembloux, I, pp. 443-445). Rezultatele lui H. şi R. Kahane au fost acceptate de Henry Corbin, En Islam iranien, II (1971), pp. 143-154.
Despre traducerea latină a lui Corpus Hermeticum şi importanța sa în Renaştere, vezi Frances A. Yates, Giordano Bruno and the Hermetic Tradition (Chicago, 1964), şi partea a IlI-a a lucrării de față.
211. Pentru o vedere de ansamblu asupra alchimiei, a se vedea M. Eiiade,Forgervns et alchimistes (1956; ediția a 2-a, revăzută şi adăugită, 1977). Despre alchimia elenistică, cf. ibid., pp. 122 sq. şi bibliografia citată la pp. 174—175. Printre lucrările recente menționăm: A. J. Festugiere, La revelation d'Hermes Trismegiste, I (1944), pp. 216-282; F. Sherwood Taylor, „Survey of Greek Alchemy" (Journal of Hellenic Studies, 50, 1930, pp. 103-139); id., „The Origins of Greek Alchemy", Ambix, I, 1937, pp. 30-47; id., The Alchemists (New York, 1942); R. P. Multhauf, The Origins ofChemistry (Londra, 1966), pp. 103—116; W. J. Wilson, „Origins and Development of Greco-egyptian Alchemy" (Ciba Symposia, III, 1941, pp. 926-960); J. Lindsay, Hellenistic Alchemy (Londra, 1970).
în ceea ce priveşte rețetele tehnice de metalurgie şi orfevrărie, atestate încă în secolul XVI î.Hr. (de exemplu, Papirusul Ebers), ele comportau cu siguranță un context hierurgic — căci în societățile tradiționale operațiile erau dublate de un ritual. Papirusurile de la Leyda şi Stockholm, conținând rețete pur „chimice" (vezi, în ultima vreme, R. P. Multhauf, The Origins ofChemistry, pp. 96 sq., cu bibliografia recentă), au fost găsite într-un mormânt la Teba, alături de papirusurile magice nr. XII şi XIII (publicate de Preisendanz). R. G. Forbes a citat numeroase exemple dinlr-un „limbaj secret" folosit în Mesopotamia, în redactarea rețetelor pentru manufactura în sticlă (deja din secolul al XVII î.Hr.) şi în lapislazuli sintetic, precum şi în rețetele medicale; cf. Studies in Ancient Technology, I (Leiden, 1955), p. 125. Avertismentul de atâtea ori repetat în textele medicale mesopotamiene din secolul VII î.Hr.: „Cel care ştie poate arăta celui care ştie, dar cel care ştie nu trebuie să arate celui care nu ştie" — se afla şi în rețetele pentru fabricarea sticlei, în perioada cassită, cu zece secole înainte; cf. A. G. Forbes, op. cit., p. 127. în literatura alchimică elenistică abundă mustrările şi jurămintele care interzic

728
să se comunice profanilor adevărurile ezoterice. Ostanes „a învăluit misterele cu o grijă mare, ca şi cum ar fi fost vorba de propriii săi ochi; el a poruncit ca ele sa nu fie date discipolilor care nu ar fi demni de aceasta etc."; a se vedea alte exemple în J. Bidez şi F. Cumont, Leş Mages Hellenises (Paris, 1938), II, pp. 315 sq. Obligația de a păstra secretul lui opus alchimicum s-a menținut de la sfârşitul lumii antice până în zilele noastre. De altfel, comunicarea „secretelor meseriei" pe calea scrisului este o iluzie a istoriografiei moderne. Dacă există o literatură care a pretins că „revelează secrete", apoi aceasta este literatura tantrică. Or, în această masă considerabilă de scrieri nu se găsesc niciodată indicațiile practice indispensabile în sădhana; în momentele hotărâtoare, e nevoie de un maestru, fie şi numai pentru a verifica autenticitatea experienței.
H. E. Stapleton consideră că originea alchimiei alexandrine trebuie căutată nu în Egiptul elenistic, ci în Mesopotamia, la Harran, acolo o situează autorul Tratatului lui Agathodaimon, text scris probabil în 200 Î.Hr , deci, după Stapleton, înainte de Physika kai Mystika; cf. „The Antiquity of Alchemy", Ambix, V, 1953, pp. 1-43. Această ipoteză care explică, între altele, avântul alchimiei arabe, e controversată încă. într-o serie de studii recente, H. J. Shepard a identificat în gnosticism principala sursă a misticii alchimice; cf. „Gnosticism and Alchemy" (Ambix, IV, 1957, pp. 86-101) şi bibliografia înregistrată în Forgerons e t alchimistes, pp. 174-175.
C. G. Jung a comentat viziunea lui Zosima în studiul său „Die Visionen des Zosimos", republicat în Von den Wurzeln des Bewiisstseins (Zu'rich, 1954), pp. 137-216. Textul „Viziunii" se găseşte în M. Berthe.'ot, Collection des Alchimistes grecs (Textes), pp. 107-112, 115-118; cf. noua traducere engleză a lui F. Sherwood Taylor, Ambix, I, pp. 88-92. Stadiul de separația este exprimat în operele alchimice ca rupere în bucăți a trupului; cf. C. G. Jung, op. cit., p. 154, n. 27. Despre „tortura" elementelor, vezi ibid., p. 211.
212. Bune expuneri asupra istoriei politice şi culturale a părților în Franz Altheim, Alexandre et l'Asie (trad. franceză, Paris, 1954),pp. 275 sq.; R.Ghirshm'dn,Parthes etSassanides (Paris, 1962); J. WoIski,„Les Achemenides et Ies Arsacides", Syria, 43, 1966, pp. 65-89; id., „Arsakiden und Sasaniden", Festschrift fur Franz Altheim (Berlin, 1969), I, pp. 315-322.
Toate prezentările generale privind istoria religioasă iraniană, citate în primul volum din această Istorie a credințelor, pp. 466-467, § 100 [trad. românească, pp. 469-470 — nota trad.], comportă capitole despre epoca paria. Vezi mai ales: J. Duchesne-Guillemin, Lureligion de l'Iran ancien (Paris, 1962),pp. 224sq,; G. Widengren,Leş religions de l'Iran (trad. franceză, Paris, 1968), pp. 201 sq.; id., Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit (Koln şi Opladen, 1960); id., „Juifs et Iraniens â I'epoque des Parthes", Vetus Testamenturn, Supplement, IV, 1957, pp. 197-240; id., „Iran and Israel in Parthian Times", Temenos, II, 1966, pp. 139-177; Stig Wikander, Feuerpriester in Kleinasien u. Iran (Lund, 1946).
Despre Oracolul lui Hystaspe, ve/i G. Widengren, Leş religions de l'lran, pp. 228 sq.; J. Bidez-F. Cumont, Leş Mages hellenises (Paris, 1934), I, pp. 228 sq. John R. Hinnels consideră acest Oracol în acord cu teologia zoroastriană; cf. „The Zoroastrian doctrine ol Salvation in the Roman World" (Mân and his Salvat ion. Studie s in inemory of S. C. F. Brandom, Manchester, 1973, pp. 125-148), pp. 146 sq. Cf. F. Cumont, „La fin du monde selon Ies mages occidcntaux", RHR,

ianuarie-ium'e, 1931, pp. 64-96.
Despre regalitatea în epoca arsacidă şi simbolismul iniţiatic în biografia fabuloasă a iui Mithradatc Eupator, ve/i G. Widengren, „La legende royale de l'lran antique", Hommages ă Georges Dumezil (Bruxelles, 1960), pp. 225-237 şi I^es religions de l'lran, pp. 266 sq.
213. Despre structura arhaică a lui Zurvan, vezi G. Widengren, Hochgottglaube im alten Iran (Uppsala, 1938), pp. 300 sq.; cf.,de asemenea, Religions de l'lran, pp. 244 sq. 314 sq. Textele despre Zurvan au fost traduse şi comentate de R. C. Zaehner, Zurvan, A zoroastrian dilemma (Oxford, 1955); cf., de asemenea, de acelaşi autor, The Teachings of the Magi (Londra, 1956).
Din vasta literatură despre zurvanism, în afară de lucrările lui R. C. Zaehner, G. Widengren şi J. Duchesne-Guillemin, semnalăm: M. Mole, „Le probleme zurvanite", JA, voi. 247, 1959,pp. 431-470; Ugo Bi unchi, Za mă n i Ohrmazd (Ţarina, 1958), pp. 130-189; Gherardo Gnoli, „Problems and Prospects of the Studies on Persian Religion" (în Problems and Methods of the History of Religions, Leiden, 1971, pp. 67-101), pp. 85 sq.
Despre miturile cosmogonice, răspândite din Europa Orientală până în Siberia, mituri în care adversarul lui Dumnezeu are un rol determinant, vezi M. Eliade, De Zalmoxis ă Gengis-Khan (1970), pp. 81-130 |trad. românească, pp. 87-135 — nota trad.] (legendele iraniene sunt analizate la pp. 109-114) [respectiv pp., 114-119 — nota trad.J.
în continuarea mitului povestit de Eznik, împotriva sectelor (traducere de R. C. Zaehner, Zurvan, pp. 438^139), Ohrmazd după ce a creat Lumea nu ştia cum să facă Soarele şi Luna. Ahriman ştia însă şi a spus-o Demonilor: Ohrmazd trebuia să se culce cu mama sa, ca să zămislească Soarele şi cu sora sa ca să zămislească Luna. Un demon s-a grăbit să dezvăluie soluţia lui Ohrmazd; cf. M. Eliade, De Zalmoxis ă Gengis-Khan, pp. 109-110 [trad. românească, pp. 114—115 — nota trad.J şi n. 80-81. Or, după cum a arătat G. Widengren, Religions de l'lran, p. 321, Magii erau cunoscuţi pentru practicile lor incestuoase. Urmarea mitului, conservată de Eznik, comportă o contradicţie, căci Ohrmazd, care se dovedise „făuritorul norocos" („tot ceea ce făcea Ohrmazd era bun şi drept"), se arată dintr-o dată incapabil să-şi desăvârşească creaţia; „oboseala mentală" care caracterizează anumite tipuri de dii oţioşi (cf. De Zalmoxis... pp. 110 sq. [trad. românească, 114 sq. — nota trad.] şi passim). Acest episod a fost introdus, probabil, ca mit etiologic, spre a justifica comportamentul Magilor părţi.
214. Vom studia religiile din epoca sasanidă în partea a III-a (vezi, mai jos, § 216). O bună expunere e de găsit în G. Widengren, Leş religions de l'lran, pp. 273 sq. şi la J. Duchesne-Guillemin, op. cit., pp. 276 sq. Nu trebuie totuşi uitat că numeroase concepţii atestate în textele târzii nu depăşesc în vechime epoca ahemenidă; cf., inter alia, G. Widengren,

„The Problem of the Sassanid Avesla",în Holy Book an d Holy Tradilion (editedby F. F. Bruceand E. G. Rupp, Manchester University Press, 1968), pp. 36-53.
Despre doctrina mileniilor şi formula celor trei epoci (arsokara,frasokara si marsokara), ve/.i H. S. Nyberg, ,.Questions de cosmogonie et de cosmologie ma/deenne" (JA, 214, 1929, pp. 193-310; 219, 1931, pp. 1-134), pp. 89 sq.; id., Die Religionen des alten Iran (Leipzig, 1938), pp. 380 sq.
Despre timpul limitat şi rolul luminariilor, ve/i M. Mole, Culie, mythe et cosmologie dans l'Iran

ancien (Paris, 1963), pp. 395 sq.
215. Despre cele două creații, vezi, în afară de cărțile lui H. S. Nyberg, J. Duchesne-Guillemin, R. C. Zaehner şi G. Widengren, s.v. menok şi getik, G. Gnoli, „Osservazioni sulla dottrina ma/daica della crca/ione" (Annali dell'Istituto Orientate di Napoli, N.S., 13, 1963, pp. 163—193), pp. 180 sq.; S. Shaked, „Some Notes on Ahreman, the Evil Spirit, and his Creation" (Studies in Mysticism and Religion prexented to Gershom G. Scholem, Jerusalem, 1967, pp. 227-234); id., „The notions menog and getig in the Pahlavi texts and their relation to eschatology", Acta Orientalia, 32,1971, pp. 59-107; Mary Boyce,/l History ofZoroastrianism, I (Lciden, 1975), pp. 229 sq. Vezi, de asemenea, Henry Corbin, „Le Temps cyclique dans le mazdeisme et dans l'ismaelisme" (Eranos-Jahrbuch, 20, 1955, pp. 150-217).
216. Izvoarele despre mitul lui Gayomart sunt parțial traduse şi comentate în A. Christensen, Ae'.v lypex du premier homme et du premier roi dans l'histoire legendaire des Iraniens (Leiden—Uppsala, 1917-1934), I,pp. 19 sq.,S. S. Hartmann, Gayomart, e'tude sur le syncrelisme dans l'ancien Iran (Uppsala, 1953; puțin convingător) şi M. Mole, Culte, mythe et cosmologie, pp. 280 sq., 409 sq., 447 sq.
Bune expuneri de J. Duchesne-Guillemin, op. cit., pp. 208 sq. 324 sq.; R. C. Zaehner, Dawn and Twilight, pp. 180, 232,262 sq.; M. Mole, op. cit., pp. 484 sq. (critica tezei lui S. S. Hartmann). K. Hoffmann a scos în evidență asemănările cu un personaj vedic semidivin, Mărtânda („sămânță muritoare"); cf, „Mărtânda et Gayomart", Miinchener Studieri zur Sprachwissenxchafi, II, 1957, pp. 85-103.
Despre tema macrocosmos—microcosmos si raporturile sale cu cosmogonia şi cu Gayomart, vezi Anders Olerud, L'idee de macrocosrnos et de microcosmos dans le TIMEE de Platan (Uppsala, 1951), pp. 144 sq. şi Ugo Bianchi, Zamăn i Ohnnazd, Lo zoroastrismo nelle sue origini e nella sua essenzu (Torino, 1958), pp. 190-221 (pp. 194 sq., critica lui Olerud).
în mediul ebraic se întâlnesc speculații analoage cu privire la Adam. Un text din Oracolele Sibiline (111, 24-26), datat din secolul II sau I î.Hr., explică numele de Adam ca un simbol al Cosmosului: A = anatole, Orient; D = dusis, Occident; A = arklos, nord; M = mesembreia, sud. Cf., de asemenea, Cartea slavă despre Henoch (Charles, The Apocrypha, Oxford, 1913, II, p. 449); alchimistul 2Msima,Commentaires authenliques, § 11, traducere de A. J. Pesiug\er&,lM reve/ation d'Hennes Trismegiste, I (Paris, 1944), p. 269.
Despre mitul oamenilor-plante care se nasc din sămânța unui Nevinovat sacrificat ori spânzurat, vezi M. Eliade, „Gayomart et la Mandragore", în Ex Orbe religionum. Studia Geo Widengren Oblata II (Leiden, 1972), pp. 65-74.
După o tradiție mai veche conservată în Bundahisn, Gayomart a rezistat cu îndârjire celor care 1-au atacat şi, înainte de a sucomba, el le-a provocat pierderi considerabile, în mitologia maniheană, Omul Primordial, Gehmurd (Gayomart), era capul rezistenței împotriva Celui Rău; cf. G. Widengren, „The Death of Gayomart" (Mytlis and Syinbols. Sludies in Honor ofMircea Eliade, Chicago, 1969, pp. 179-193), p. 181. Vezi, de asemenea, de acelaşi autor, „Primordial Mân and Prostitute: a zervanite motif in the Sassanid Avesta", Studies in Mysticism and Religion, presented to Gershom G. Scholem, pp. 337-352.
Despre Gayomart ca Om Perfect, ve/i M. Mole, Culte, mythe et cosmologie, pp. 469 sq. După M.

Mole, „Macrantropui mazdeean nu este Gayomart; el apare mai degrabă ca o manifestare a iui Ohrmazd" (ibid., p. 140).

Expresiile diferite ale elementului imperisabil din om (ahu, „viață", urvan, „suflet", baodhah, „cunoaştere", daenâ şi fravasi) sunt analizate de J. Duchesne-Guillemin, op. cit., pp. 327 sq., care aminteşte, totodată, esențialul bibliografiei critice.

Despre Salvatorii viitori si reînnoirea finală, vezi J. Duchesne-Guillemin,pp. 343-354 (scurtă anali/ă a contradicțiilor decelabile în eshatologie, pp. 352-353); G. Widengren, Leş religions de l'Iran, pp. 127 sq.; M. Mole, op. cit., pp. 412 sq. şi bibliografiile înregistrate în Istoria, I, pp. 475-476 (§§ 111-112).

217. Cele două volume ale lui Franz Cumont, Texles et monumentsfigures relatifs aux Mysteres de Mithra (Bruxelles, 1896,1898), rămân încă indispensabile. Acelaşi autor a publicat o broşură de sinteză, L«.s Mysteres de Miihra (Bruxelles, 1900, ediția a 3-a, 1913); vezi.de asemenea, Leş religions orientales dans le paganisme romain (ediția a 4-a, Paris 1929), pp. 131 sq., 270 sq. Ultima scriere a lui F. Cumont despre mithraism, completată, se pare în mai 1947, cu trei luni înainte de moartea sa, a fost publicată abia în 1975: „The Dura Mithraeum", translated and edited by E. D. Francis, în Mithraic Studies (Manchester, 1975), pp. 151-214. O analiză critică a interpretării lui F. Cumont a dat R. L. Gordon. „Franz Cumont and the doctrines of Mithraism", ibid., pp. 215—248, Stig Wikander criticase deja reconstituirea lui F. Cumont, în prima fasciculă (singura apărută) din Etudes sur Ies Mysleres de Mithra (Lund, 1950; dar vezi observațiile lui G. Widengren, Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte, Leiden 1955, pp. 114 sq.).

Corpusul de inscripții şi monumente au fost scoase Ia lumină de M. J. Vermaseren, Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae, I-II (La Haye, 1956, 1960). Vezi, de acelaşi autor, Mithras, the Secret God (Londra-New York, 1963, tradus din olandeză).

Expozeuri succinte de A. Loisy, Leş mysteres pa'iens et le mystere chretien (ediția a 2-a, 1930, pp. 157-198), R. Pettazzoni, /Misteri (Bologna, 1924), pp, 220-281, J. Duchesne-Guillemin, La religion de l'Iran ancien, pp. 248-256; G. Widengren, „The Mithraic Mysteries in the Grcco-Roman world with special regard to their Iranian background" (în La Persia e ii

mondo greco-romano, Accademia Na/ionale dei Lincei, 1966, pp. 433^55, cu referiri la publicațiile anterioare ale autorului), R. C. Zaehner, The Dawn and Twilight ofZoroastrianism, pp. 128 sq. Vezi.de asemenea, K. Priimm,Religiomgeschtliches Handbuchfur den Raum der altchristlichen Umwelt (Freiburg im Breisgau, 1943), pp. 281 sq.

Actele primului Congres Internațional de Studii Mithriace, care a avut loc la Manchester în 1971, au fost publicate sub conducerea lui John R. Hinnells: Mithraic Studies (Manchester University Press, 1971). Al doilea congres s-a ținut la Teheran în 1975. Vezi, de asemenea, The Journal of Mithraic Studies, 1975 sq.

în multe din lucrările sale, G. Widengren a scos în relief elementele iraniene prezente în Misterele lui Mithra; vezi, în vremea din urmă, „The Mithraic Mysleries",/7ay.«'m. R. Merkelbach a identificat alte trăsături de origine iraniană; cf. „Zwei VermuntungenzurMithrasreIigion",A^Mmf/3, 6,1959,pp. 154—156. Despre ceremonia de

întronare a regelui part şi tradiţiile armene cu privire la Meher, vezi G. Widengren, Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit (Koln şi Opladen), pp. 65 sq.; S. Hartman, Gayomart (Uppsala, 1953), p. 60, n. 2, p. 180 şi n. 6. Cf. M. Eliade, De Zalmoxis ă Gengis-Khan (1970), pp. 37 sq. [trad. romanească, pp. 44 sq. — nota trad.J.

în studiul său „Mithra-Verehrung, Mithras-Kult und die Existenz iranischer Mysterien", Mithraic Studies, pp. 378-405, Carsten Colpe circumscrie originea Misterelor în regiunea Pontului şi Commagene; după acest autor este vorba de un cult sincretist de orientare politică, de dată mai degrabă recentă (secolul II d.Hr.).

Despre episoadele care aduc în scenă pe Mithra şi taurul înainte de jertfire, vezi J. Duchesne-Guillemin, op. cit., p. 250 şi M. J. Vermaseren, Mithras, the Secret God, pp. 79 sq.; aceste aventuri sunt figurate aproape exclusiv pe monumentele din Europa Centrală, între Rin şi Dunăre.

Despre Cautes şi Cautopates, vezi, în vremea din urmă, Leroy A. Campbell, Af/;/ira/c Iconography andldeology (Leiden, 1968), pp. 29 sq. şi Martin Schwartz, „Cautes and Cautopates, the Mithraic Torch bearers", în Mithraic Studies, pp. 406-423; aceste două studii citează esenţialul literaturii anterioare.

în reprezentările sacrificiului taurului, Mithra apare cu capul întors, „ca şi cum ar privi în urmă, şi adeseori cu o singulară expresie de tristeţe; de obicei, un corb, la stânga, se înclină în partea sa; adesea, în unghiul din stânga se află Soarele, în dreapta Luna; jos, aruncându-se asupra sângelui care ţâşneşte din rană, sunt un câine şi un şarpe; un scorpion agaţă testiculele animalului care îşi dă sufletul si le înţeapă cu coada sa veninoasă; o furnică, uneori, participă şi ea la festin; sau, dedesubtul taurului, e reprezentată o crateră, un leu pare că o păzeşte sau că bea din ea, în timp ce, de cealaltă parte, şarpele pare să-1 imite |... J. Coada taurului, ridicată, se termină în snop de spice: se semnalează chiar monumente în care din rana taurului ţâşnesc spice în loc de sânge" (A. Loisy, Leş mysteres paiens, pp. 185-86, rezumându-1 pe F. Cumont).

Din bibliografia considerabilă despre Mithra taurocton, amintim: M. J. Vermaseren, op. cit., pp. 67 sq.; id., „A unique representation of Mithras", Vigiliae Christianae, 4,1950, pp. 142-256; L. A. Campbell, Mithraic Iconography, pp. 247 sq.; John R. Hinnels, „Reflections on the Bull-slaying scene", Mithraic Studies, pp. 290—312 (autorul respinge interpretarea lui F. Cumont după care animalele prezente la sacrificiul taurului — câinele, şarpele, scorpionul — ar reprezenta conflictul dintre Bine şi Rău).

Cu privire la jertfirea de animale, cu ocazia lui Mihragan la zoroastrienii din Iran, vezi Mary Boyce, „ Mihrugan among the Irani Zoroastriens", în Mithraic Studies, pp. 106-118.

Despre cele şapte grade de iniţiere mithraică, vezi F. Cumont, Textes el monumentsfigures, I, pp. 314 sq.; G. Widengren, „The Mithraic Mysteries", pp. 448 sq.; L. A. Campbell, op. cit., pp. 303 sq. Multă vreme, gradul al doilea a fost citit cryphius în loc de nymphus, deşi nici un manuscris al lui Ieronim (Ep. ad. Laetam, 107, 10) nu conţine cuvântul cryphius; acest termen este totuşi atestat în inscripţiile mithriace de la Sân Silvestro; cf. Bruce M. Metzger, „The Second Grade of Mithraic Initiation",în HistoricalandLiterary Studies (1968),pp. 25-33. Vezi, de asemenea, W. Vollgraff, „Leş cryfii des inscriptions mithraiques", Hommage ă Waldemar Deonna (Bruxelles 1957), pp. 517-530.

în ceea ce priveşte iniţierea descrisă de un autor din secolul IV (Pseudo-Augustin, Quaest. vet. et.

novi Test., 114, 12), anumiţi savanţi ezită să o considere autentică; cf. F. Saxl, Mithras. Typengeschichte Untersuchungen (Berlin, 1931), p. 67, n. 2. Dimpotrivă,după A. Loisy (op. cit., p. \83),K.Prumm(Handbuch, p. 290) şi S. Leipold (în Leipold-W.Grundmann, Die Umwelt des Christentums, voi. III, Berlin, 1967, p. 35) recunosc în acest text descrieri de încercări şi probe iniţiatice reale.

Frescele mithreumului de la Capua au fost reproduse recent în culori de M. J. Vermaseren, Mithriaca I: The Mithraeum at Sa. Măria Capua Vetere (Leiden, 1971). A se vedea, de acelaşi autor, Mithriaca II: The Mithraeum ai Ponza (1974).

218. Există o bogată bibliografie privind răspândirea Misterelor lui Mithra în Imperiul roman. A se vedea F. Cumont, Textes et monuments şi M. J. Vermaseren, Corpus Inscriptionum, I—II. Cf., de asemenea, M. J. Vermaseren, Mithriaca, I-II; W. Blawatsky şi G. Kochelenko, Le culte de Mithra sur la cote septentrionale de la mer Noire (Leiden, 1966); V. J. Walters, The cult of Mithras in the Roman provinces ofGaul (Leiden, 1974); G. Ristow, Mithras in romischen Koln (Leiden, 1974); C. M. Daniels, „The role of the Roman army in the spread of practice of Mithraism", Mithraic Studies, pp. 249-274; Nicolae Mitru, „Mithraismul în Dacia",Studii Teologice (Bucureşti), seria a Il-a, voi. 23,1971, pp. 261-273.

R. Merkelbach consideră că cosmogonia mithriacă a fost inspirată de Timeu al lui Platou. Cf. „Die Kosmogonie der Mithramysterien" (Eranos-Jahrbuch, 34, Ziirich, 1966, pp. 219-258), pp. 249 sq. Vezi, de asemenea, R. Turcan, Mithras Platonicus. Recherches sur l' hellenisation philosophique de Mithra (Leiden, 1975).

O analiză comparativă a ospeţelor cultuale în Antichitate a dat J. P. Kane, „The Mithraic cult meal in its Greek and Roman environment", Mithraic Studies, pp. 313-351 (vezi în special pp. 341 sq.). Vezi, de asemenea, A. D. Nock, „Hellenistic

Mysteries and Christian Sacraments", Mnemosyne, Ser. 4, 5, 1952, pp. 177-213 (studiu reprodus în Essays on Religion and the Andent World, Oxford, 1972, pp. 791-820), şi bibliografia citată mai jos, § 220.

Despre mărturia apologeţilor creştini, vezi Carsten Colpe, „Die Mithramysterien und die Kirchenva'ter", în Romanitas etChristianitax, Studia 1. H. Waszink (Amsterdam-Londra), pp. 29-43.

219, Majoritatea cărţilor despre lisus din Nazaret, care se înmulţesc într-un ritm tot mai rapid de la începutul secolului al XlX-lea, interesează mai ales pentru ideologia şi metodologia autorilor. O istorie critică şi detaliată a lucrărilor apărute delaHermann E. Reimarus (1779) până la Wilhelm Wrede(1901) se găseşte în cartea lui Albert Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede: Eine Geschichte de r Leben-Jesu-Forschung (Tiibingen, 1906; ediţia a 6-a, 1951); noi am utilizat traducerea engleză, The Quest of the Historical Jesus (1910), reeditată în 1968, cu o introducere de James M. Robinson, preţioasă pentru analiza câtorva lucrări posterioare (Maurice Goguel, R. Bultmann, Karl Barth, F. Buri etc.).

Să semnalăm câteva lucrări recente: G. Bornkam, Jesus von Nazareth (Stuttgart, 1956); Ethelbert Stauffer, Jesus: Gestalt und Geschichte (Berna, 1957); J. Jeremias, Dus Problem des historischen

Jesus (Stuttgart, 1960); H. Conzelmann, E. Eberling, E. Fuchs, Die Frage nach dem historischen Jesus (Tiibingen, 1959), V. Taylor, The Life and Ministry ofJesus (Londra, 1954); C. H. Dodd,77îf Founder of Christianity (Londra, New York, 1970). A se vedea, de asemenea, J. Moreau, Leş plus anciens temoignages profanex sur Jesus (Bruxelles, 1944); E. Trocme, Jesus de Nazareth vu par Ies temoins de sa vie (Paris, 1971); Jesus and the Historians (Colwell Festschrift), ed. F. Trotter (Philadelphia, 1968); W. Kiimmel, „Jesusforschung seit 1950", Theologische Rundschau, 31, 1966, pp. 15 sq., 289 sq.

Cele mai vechi „Vieți ale lui lisus", de la Evanghelii la Origen, sunt analizate de Robert M. Grant, The Earliest Lives ofJesus (New York, 1961). Pentru informațiile transmise prin alte izvoare decât Evangheliile, vezi Roderic Dunkerley, Beyondthe Gospelx (Harmondsworth, 1957). Joseph Klausner a abordat problema în perspectiva iudaismului; vezi Jesus of Nazareth (trad. din ebraică, Londra, 1925) şi From Jesus to Paul (trad. din ebraică, New York, 1943). O bună prezentare de ansamblu despre lisus şi naşterea creştinismului, cu bibliografie şi starea problemelor, de Marcel Simon, în M. Simon şi A. Benoit, Le Judaisme et le Chrislianisme antique (Paris, 1968), pp. 33 sq., 81 sq., 199 sq. Vezi, de asemenea, Robert M. Grant, Augustus to Constantine (New York, 1970). pp. 40 sq.; Normau Perrin, The New Testament: An Introduction (New York, 1974), pp. 277 sq.

Ucenicii lui loan Botezătorul au continuat să formeze o sectă deosebită, rivală comunității creştine. Vezi M. Goguel, Jean-Baptiste (Paris, 1928); J. Steinmann, St. Jean-Baptixte et la spiritualite du desert (Paris, 1955); J. Danielou, Jean-Baptiste, temoin de l'Agneau (Paris, 1964); J. A. Sint, „Die Eschatologie des Tăulers, die Taufergruppen und die Polemik der Evangelien", în K. Schubert, ed., Von Messias zum Christos (Viena, 1964), pp. 55-163.

Despre miracolele lui lisus şi raporturile cu magia si theurgia elenistică, vezi L. Bieler, Theios aner, I—II (Viena, 1935, 1936); H. van der Loos, The Mirades ofJesus (Leiden, 1965); O. Bocher, Christus Exorcista (Stuttgart, 1972); G. Petzke, Die Traditionen iiber Apollonius von Tyana und das Nene Testament (Leiden, 1970); Morton Smith, „Prolegomena to a Discussion of Aretalogies, Divine Men, the Gospels and Jesus", Journal of Biblical Literature, 40, 1971, pp. 174-199; J. Huli, Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition (Naperville, 1974); Jonathan Z. Smith, „Good News js no News: Aretalogy and Gospel",în Christianity, Juduism andother Greco-Roman Cults. Studiesfor Morton Smith, I (Leiden, 1974), pp. 21-38.

Izvoarele greceşti şi semitice privitoare la relațiile lui lisus cu fariseii au fost traduse şi comentate de John Bowker, Jesus and the Pharisees (1973).

Despre domnia lui Irod Antipa, vezi H. Hoehner, Herod Antipas (Cambridge, 1972). Despre zeloți şi relațiile lor cu lisus şi cu iudeo-creştinismul, vezi cartea plină de sugestii, dar controversată, a lui S. C. F. Brandon, Jesus and the Zealots (Manchester, 1967). Idealul zeloților este „acela al unei teocrații, a cărei instaurare trebuie fără îndoială să coincidă cu timpul mesianic, sau să îl preceadă [... |. Puterea convingerilor lor religioase este incontestabilă. Ea este aceea care le aprinde naționalismul" (M. Simon, Le Judaisme et le Christianisme anticjue, p. 214).

Despre procesul lui lisus, vezi The Trial ofJesus (Moule Festschrift) ed. E. Bammel (Londra, 1970). C f., de asemenea, A. Jaubert, „Leş seances du sanhedrin et Ies recits de la passion", RHR,

166, 1964, pp. 143-163; 167, 1965, pp. 1-33. O analiză penetrantă şi originală asupra învierii a dat A. Ammassari, La Ressurezione, nell'insegnamento, nelle profezie, nelle aparizioni di Gesu (Roma, I, ediţia a 2-a, 1967; II, 1976).
220. Pentru propovăduirea lui lisus privind iminenţa împărăţiei lui Dumnezeu, vezi T. W. Manşon, The Teaching of Jesus (Cambridge, 1931; ediţia a 2-a, 1937); N. Perrin, The Kingdom ofGodin the Teaching ofJesus (Londra, 1963); id., Rediscovering the Teaching of Jesus (New York, 1967), pp. 54-108 (vezi şi bibliografia adnotată, ibid., pp. 249 sq.).
împărăţia este de pe acum prezentă; cf. E. Kăsemann, „The Problem of the Historical Jesus", în Essays on New Testament Themes (Londra, 1964), pp. 15-47; N. Perrin, Rediscovering the Teaching ofJesus, pp. 76 sq. (analiză comentată a exegezelor recente) şi M. Simon, op. cit., pp. 85 sq.
Despre Euharistie, vezi Oscar Cullman, Le culte dans l'Eglise primitive (Paris, 1945), pp. 12 sq.; K. G. Kiihn, „Repas cultuel essenien et Cene chretienne", în Leş Manuscrits de la Mer Morte (Colloque de Strasbourg, 1957), pp. 85 sq.; Jean Danielou, The'ologie du Judeo-Christianisme (Tournai, 1958), pp. 387 sq.; M. Simon, op. cit., pp. 184 sq. Pentru un studiu comparativ, vezi A. D. Nock, Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background (New York, Torchbook, 1964), pp. 109-146; articolul „Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments" a fost publicat în Mnemosyne, Seria IV, 5, 1952.
732
Există o deosebire semnificativă între vindecările spectaculoase, exorcismele şi miracolele înfăptuite de lisus şi faptele similare atestate în tradiţiile elenistice (de exemplu, Apollonius din Tyana) si iudee (cf. câteva exemple din Talmudul din Babilon, citate de N. Perrin, Rediscovering the Teachings ofJesus, p. 135). lisus insistă întotdeauna asupra „credinţei cure mântuieşte" (cf. Marcu, 5 : 34; 10 : 52; Luca, 7 : 50; 17 : 19 etc.). După vindecarea unui copil stăpânit de diavol, ucenicii îl întreabă pe lisus: „De ce noi n-am putut să scoatem demonul? — Pentru că aveţi credinţă puţină, le-a răspuns el. Căci [...] de veţi avea credinţă cât un grăunte de muştar, veţi zice muntelui acestuia: «Mută-te de aici dincolo», şi se va muta, şi nimic nu vă va fi vouă cu neputinţă" (Mutei, 17, 19-20; Luca, 17:6). Or, după cum s-a remarcat, aceasta valorizare a credinţei este cu totul absentă în literatura elenistică şi în tradiţiile adunate în Talmudul din Babilon; cf. N. Perrin, Rediscovering the Teaching ofJesus, pp. 130-142 şi lucrările recente, citate ibid., p. 130, n. l şi 131, n. 1-6 etc.
221. Cu privire la naşterea Bisericii si Faptele Apostolilor ca sursă istorică, ve/i J Dupont, Leş problemes du Livre des Actes d'apres Ies travuuxrecentes (Louvain, 1950); E. Haenchen, Die Apostelgeschichte (Gottingen, 1956); E. Trocme. Le livre des Actes et l'histoire (Paris, 1957).
Despre comunitatea din Ierusalim, vezi studiile lui L, Cerfaux, adunate în Recueil Lucien Cerfaux, II (Gcmbloux, 1954), pp. 63-315; P. Gaetcher, Petrus und seine Zeii (Innsbruck, 1957); O. Cullman, Peier: Disciple, Apostle, Mariyr (1962, a doua ediţie, revăzută şi comentată, a traducerii engleze din Petrus, \ 960). Despre raporturile dintre Biserica primitivă şi iudaismul normativ şi sectar, vezi E. Peterson, Fruhkirche, Judentum und Gnosis (Viena, 1959); H. Kosmalas, Hebrăer, Esxener, Christen (Leiden, 1959); M. Simon, Verus Israel (Paris, 1948; ediţia a 2-a, 1964).

Faptele Apostolilor abia îl menționează pe conducătorul primei comunități creştine din Ierusalim, lacov, „fratele Domnului" (Epistola către Galateni, l : 19), împotriva căruia se ridică Pavel (Gal., 2: 12). Relațiile lui cu iudaismul rabinic sunt evidente (el nu bea vin, nu se rădea niciodată, îşi petrecea viața în Templu etc.). Cum partida lui lacov a dispărut în cele din urmă după războiul dintre anii 66-70, amintirea sa se şterge. Dar alte documente (Evanghelia evreilor, Evanghelia după T orna, Pseudoclementinele etc.) îl prezintă pe lacov drept cel mai important personaj al Bisericii; cf. S. G. F. Brandon, The Făli ofJerusalem and the Christian Church (Londra, 1951), pp. 126-154; J. D<m\elvu,Nouvelle histoire de l'Eglise, I (Paris, 1963), p. 37-38).
Despre iudeo-creştinism, vezi H. J. Schoeps, Theologie und Geschichte des Judenchristentiun (Tubingen, 1949); Jean Danielou, Theologie du Judeo-Chriastianisme (Tournai, 1957), în special pp. 17-101; M. Simon şi col., Aspects du Judeo-Christianisme: Coloque de Strasbourg (Paris, 1965). Bună perspectivă de ansamblu în M. Simon şi A. Benoit, Le Judal'sme et le Christianisme anîique, pp. 258—274. De adăugat: M. Simon, „Reflexions sur le judeo-christianisme", Studies for Morton Smith, II, Leiden, 1975, pp. 53-76 (examinare critică a câtorva lucrări recente). ludeo-creştinismul se caracterizează prin ataşamentul său exclusiv față de pă/Jrea Legii evreieşti, fidelitate care, mai târziu, se transformă „într-un fel de fosilizare. Unii iudeo-creştini au devenit eretici prin simplul fapt că rămân izolați de evoluția doctrinală a Bisericii celei Mari şi nu acceptă, sau pur şi simplu ignoră, adăugirile şi îmbogățirile pe care Ic-a cunoscut dogma creştină în comparație cu simpla kerygma primitivă, în special începând din clipa când gândirea grecească i-a împrumutat cadrele si conceptele sale... Aversiunea lor față de Pavel, atât de caracteristică pentru poziția care le e proprie, este motivată, fără îndoială, de atitudinea acestuia față de Lege. Dar ea i-a ținut în acelaşi timp Ia o parte de dezvoltările hristologice, cărora gândirea pauliniană le este punct de plecare. Ei rămân în materie de doctrină, ca şi pe planul păstrării rânduielilor, moştenitorii imobili ai comunității primitive. Ei sunt eretici într-un mod, ca să spunem aşa, negativ, prin deficiență" (Marcel Simon, Le Judal'sme et le Christianisme antique, p. 270).
Motivele invocate de evrei pentru respingerea creştinismului sunt examinate de D. R. A. Hare, The Tlieme of Jewish Persecution of Christianity in the Gospel according to St. Matthew (Cambridge, 1967).
222. Vreme de două generații, interpretările convertirii şi teologiei Sfântului Pavel erau dominate, pe de o parte, de o prea rigidă distincție între iudaismul palestinian şi iudaismul elenistic şi, pe de alta, de evaluările prea personale ale acestor două forme de iudaism. Aşa, de pildă, Albert Schweitzer îl opunea pe Sfântul Pavel, pe care îl socotea ca împărtăşind structura religioasă palestiniană, Sfântului loan, complet integrat în tradiția iudaismului elenistic (cf. Die Mystic des Apostels Paulus, Tubingen, 1930); în timp ce un exeget evreu, C. J. G. Montefiore, îl considera pe Pavel printre dezrădăcinații diasporei; dacă ar fi cunoscut iudaismul, pur şi superior, al Palestinei, conchidea C. J. G. Montefiore, Pavel n-ar fi îmbrățişat niciodată Evanghelia (cf. Judaism and St. Paul, Londra, 1914). Poziții analoage sunt susținute de Joseph Klausner, F rom Jesus to Paul (\r-<nl, din ebraică de W. F. Stinespring, Londra, 1943; reeditare, New York, 1961); S.Sundmel,AJewish Understanding of the New Testament (New York, 1956), pp. 37-51; H. J. Schoeps, Paulus (Tubingen, 1959).
Dar cercetările recente au arătat, pe de o parte, profunda influență elenistică asupra ideologiei şi

vocabularului rabinic şi, pe de alta, prezenţa conceptelor semitice în scrierile elenistice. Vechea dihotomie dintre iudaismul palestinian şi iudaismul elenistic nu mai este de susţinut (cf. bibliografiile de la §§ 200, 204). Şi în acelaşi timp se şterge şi opoziţia dintre cele două forme de religiozitate creştină — pauliniană şi ioanică —.opoziţie strălucit dezvoltată de A. Schweitzer. A se vedea W. A. Davies, Paul and rabbinic Judaism. Some elements in Pauline theology (Londra, 1948; reeditare, Harper Torchbook, New York, 1967, cu o nouă introducere: „Paul and Judaism since Schweitzer", pp. V1I-XV). Ascultând apelul lui Hristos înviat, Pavel nu se socotea deloc un apostat. El redefinea însă adevărata natură a lui Israel şi a Legii, din perspectiva unui evreu care îl descoperea pe Mesia în lisus Hristos. După Pavel, ceea ce caracteriza de aci înainte „poporul lui Dumnezeu" nu mai era supunerea întru Lege, ci credinţa în lisus Hristos. Aceasta era, întrucâtva, desăvârşirea universalismului religios

evreu; căci, datorita lui Hristos-Mesia, „poporul Jui Dumnezeu" putea să împlinească împăcarea universală („nici grec, nici iudeu, nici bărbat, nici femeie" etc.) şi să pregătească înnoirea Lumii, „Noua Creaţie".

Din vasta literatură recentă semnalăm: M. Dibelius şi W. G. Kiimmel, Paulus (ediţia a 2-a, Berlin, 1956); J. Dupont, Gnosis. La connaisxance religieuse dans Ies Epitres de Saint Paul (Louvain, 1949); A, D. Nock, St. Paul (ediţia a 3-a, Londra, 1948); L. Ceri-M*,Latheologiede l'fcglise suivant Saint Paul (ediţia a 2-a, Paris, 1948); W. C. Van Unnik, 7or.sM.v orjeruxalem (Londra, 1952); E. Earle Ellis, Paul and hix recent interpreters (Grand Rapids, Michigan, 1961); id., „Paul andhisopponents.Trends in the Research", Studiesfor Morton Smith, \ (Leiden, 1975),pp. 264-298 (în special pp. 284 sq.); J. W. Drane, Paul, Libertine or Ilegalist: A Study in the Theology of the Major Pauline Epistles (Londra, 1975); K, Stendhal, Paul among Jews and Gentiles (Philadelphia, 1976); E. P. Sanders, Paul and Palestinian Judaism (Philadelphia, 1977). Vezi, de asemenea, discutarea câtorva te/.e recente în studiul lui W. D. Davies, „Paul and the People of Israel", New Testament Studies, 24, 1977, pp. 4-39.

223. Să semnalăm câteva traduceri ale manuscriselor de la Marea Moartă: T. H. Gaster, The Dead Şea Scripttires in English translation (New York, 1956); G. Vermes, The Dead Şea Scrolls in Englixh (Harmondsworth, Pcnguin Books, 1962); J. Carmignac şi col., Leş textes de Qumran traduits et annotes, I-II (Paris, 1961, 1963). A se vedea, de asemenea, A. S. van der Ploeg, Le rouleau de la guerre. Traduit et annote avec une Introduction (Leiden, 1969); Y. Yadin şi C. Rabin, The Serali of the war of the Sons of Ligi it against the Sons oj Darkness (Londra—New York, 1962). In plus, numeroase texte traduse si comentate se pot găsi în lucrările lui J. M. Allegro, F. M. Cross, A. Dupcmt-Sommer etc.

între prezentările de ansamblu, cele mai utile sunt: J. M. Allegro, The Dead Şea Scrolls (Harmondsworth, 1956); Y. Yadin, The Message of the Scrolls (Londra, 1957); H. Bardtke.D/VSe/tte von Qumran (Berlin, 1958,ediţia a 2-a, 1961); F. M. Cross h.,TheAncient Library of Qumran and Modern Biblicul Studies (New York, 1958; ediţia a 2-a, revăzută şi adăugită, 1961); O. Cullman, J. Danielou şi col., Leş Manuscrits de la Mer Morte. Colloque de Sirasbourg (Paris, 1958); R. K. Harrison, The Dead Seu Scrolls: An Introduction (New York,

1961); A. Dupont-Sommer, Leş ecrits esseniens decouverts preş de la Mer Morte (Paris, 1959; ediția a 2-a, 1965); E. F. Sutcliffe, The Monks of Qumran as depicted in the Dead Şea Scrolls (Londra, 1960); H. Ringgren, The Faith of Qumran. Theology of the Dead Şea Scrolls (Philadelphia, 1963).

Bibliografia aparițiilor de lucrări referitoare la manuscrisele de la Qumran până la începutul anului 1957 a fost publicată de Ch. Burchard, Bibliographie zu den Handschriften von Toten Meer (Berlin, 1957). Autorul a continuat aducerea ci la zi în Revite de Qumran. O listă selectivă a aparițiilor (l 951-1964), în A. Dupont-Sommer, Leş ecrits esseniens... (ediția a 2-a, 1965), pp. 442-444; cf., de asemenea, R. K. Harrison, The Dead Şea Scrolls, pp. 151-158.

Despre raporturile cu creştinismul, vezi J. Danielou, Leş manuscrits de la Mer Morte et Ies origines du christianisme (Paris, 1956); K. Stendhal, ed., The Scrolls and the New Testament (New York, 1957); H. Kosmala, Hebrcier, Essener, Christen (Leiden, 1959); L. Mowry, The Dead Şea Scrolls and the EarlyChurch (Chicago, 1962); J. van der Ploeg şi col.), La secte de Qumran et Ies originex du christianisme (Bruges-Paris, 1959); M. Black, The Scrolls and Christian Origins (Edinburgh-New York, 1961); id., The Scrolls and Christianity (Londra, 1969); J. H. Charlesworth,ed.,7o/z« and Qumran (Londra, 1972). Vezi, de asemenea, F. Notscher, Zur theologischen Terminologie der Qumran Texte (Bonn, 1956); W. A. Davies, „«Knowledge» in the Dead Şea Scrolls and Matthew II: 25-30", în Christian Origins and Juduism (Philadelphia, 1962), pp. 31-66; J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu (ediția a 2-a, Gottingen, 1949), pp. 58 sq.

Despre raporturile cu Iranul, vezi K. G. Kuhn, „Die Sektenschrift und die iranische Rc\ig\on",Zeitschriftfur Theologie undKirche, 49, 1952, pp. 296-316; H. Michaud, „Un mythe zervanite dans un des manuscrits de Qumran", VT, 5, 1955, pp. 137-147; David Winston, „The Iranian Component in the Bible, Apocrypha and Qumran: A Review of the Evidence", HR, 5, 1966, pp. 183-216; S. Shaked, „Qumran and Iran: Further Considerations", Israel Oriental Studies, 2, 1972, pp. 433-446; Richard N. Frye, „Qumran and Iran: the State of Studies", Studies for Morton Smith, III (Leiden, 1975), pp. 167-173 (destul de sceptic în ce priveşte argumentarea lui David Winston şi a altor cercetători, R. Frye acceptă totuşi teza lui S. Shaked; cf. pp. 172-173).

Despre metoda de interpretare pesher, vezi bibliografia la F. M. Cross, The Ancient Library of Qumran, p. 218, n. 38; de adăugat Lawrence H. Schiffman, The Halakha at Qumran (Leiden, 1975). Despre războiul dintre cele două Spirite, vezi Y. Yadin şi C. Rabin, The. Scrolls of the War, pp. 29 sq. şi passim.; H. S. van der Ploeg, l_£ rouleau de la guerre; F. M. Cross. op, cit., pp. 210 sq. (n. 25, bibliografie); S. Shaked, „Qumran et Iran", pp. 437 sq.

Despre figura lui Paraclet, vezi excelentul studiu comparativ al lui O. Betz, Der Paraklel. Fiirsprecher im huretischen Spatjudentum, im Johannes-Evangelium und in neu gefundenen gnostischen Schrifîen (Leiden—Koln, 1963).

224. Despre R. Jochanan ben Zăceai, vezi monografiile lui Jaeob Neusner, Life ofRabban Yohanan hen Zakkai (Leiden, 1962); Development of a Legend: Studies in the traditions concerning Yohanan ben Zakkai (Leiden, 1970). De adăugat: N. Şed, „Leş traditions secrets et Ies disciples de Rabban Yohannan ben Zakkai", RHR, 184, 1973, pp. 49-66.

Despre consecințele dărâmării Templului, vezi G. F. Moore, Judaism in the First Centuries of the Christian Era, I-II (Cambridge Mass., 1927, 1930), I, pp. 93 sq.,U,pp. 3 sq., 116sq.,cf. JudahGoldin,„Of change and adaptation in Judaism", HR,4,1965, pp. 269-294; Jacob Neusner, From Politics to Piety: The Emergence ofPharisaic Judaism (Englewood Cliffs, 1973); Sheldon R. Isenberg, „Power through Temple and Torah in Greco-Roman Period", Studies for Morlon Smith, III, pp. 24-52.
734
Despre consecințele catastrofei din anul 70 asupra creştinismului, vezi L. Gaston,No stone an another. Studies in the Signiftcance of the Făli of Jerusalem in the Synoptic Gospels (Leiden, 1970); N. Perrin, The New Testament, pp. 40 sq., 136 sq.
Despre relațiile dintre creştini şi evrei, vezi Robert A. Kraft, „The multiform jewish heritage of early Christianity", Studies for Morton Smith, III, pp. 174-199; Wayne A. Meeks, „«Am I Jew?», Johannine Christianity and Judaism", ibid., I,pp. 163-186; Cf.,de asemenea, G. W. Bruchanam, „The present state of scholarship on Hebrews", ibid.. I, pp. 299-330. Despre relațiile dintre creştini şi evrei în Imperiul roman, vezi Marcel Simon, Verus Israel (Paris, 1948, ediția a 2-a, 1964j.
Despre întârziereaparousiei, vezi Morman Perrin, The New Testament: An Introduction, pp. 40-51, 197-198; A. L. Moore, The Parousia in the New Testament (Leiden, 1966).
Despre începuturile hristologiei, vezi R. H. Fuller, The Foundation of New Testament Christology (Londra, 1965); Martin Hengel, De r Sohn Gottes. Die Enstehung der Christologie und diejudisch-hellenistische Religionsgeschichte (ediția a 2-a, revăzută şi adăugită, Tiibingen, 1977); C. F. D. Moule, The Origin of Christology (New York, 1977).
Există o literatura considerabilă despre teologia Noului Testament. Vom putea să ne raportăm la introducerea lui N. Perrin, The New Testament (pp. 353-359, bibliografie) şi la Rudolf Bultmann, Theology of the New Testament, I-II (trad. engleză, New York, 1951,1955; lucrare penetrantă şi personală, dar comportând bibliografii critice, I, pp. 357-368; II, pp. 253-260).
Indispensabilă pentru problemele discutate în acest capitol: Gerhard Delling si col., Bibliographie zur judisch-hellenistischen und intertestamentarischen Literatur: 1900-1970 (ediția a 2-a, Berlin, 1975).
225. Despre pătrunderea cultelor orientale la Roma şi în Imperiul roman, vezi F. Cumont, Leş religions orientales dans le paganisme romain, ediția a 4-a (Paris, 1929); A. D. Nock, Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Creat to Augustine ofHippo (Oxford, 1933; reeditare, 1961). pp. 66 sq., 99 sq., 122 sq.; cf., de asemenea, bibliografiile înregistrate la §§ 205-208.
Despre Oracolele Sibiline, vezi bibliografia citata la § 165 şi A. Peretti, La Sibilla babilonese nellapropaganda ellenistica (Florența, 1942); A. Kurfess, Die Sibyllinische Weissagungen (Miinich, 1951); V. Nikiprowetzki, La Troisieme Sihylle (Paris-La Haye, 1970) în special cap. VI (Doctrina), pp. 71 sq.; John J. Colllins, The Sibylline Oracles of'Egyptian Judaism (Missoula, Montana, 1974; doctrina Anului cel Mare în lumea elenistică, pp. 10] sq.). Despre apocaliptică şi raporturile sale cu şcolile de înțelepciune, vezi bibliografia înregistrată la §§ 202-204; de adăugat J. Z. Smith, „Wisdom and Apocalyptik", în Religious Syncretism in Antiquity: Essays in

Conversation with Geo Widengren (Missoula, 1975), pp. 131-156; John J. Collins, „Cosmos and Salvation; Jewish Wisdom and Apocalyptic in the Hellenistic Age", HR 17, 1977, pp. 121-142.
Despre Egloga IV, vezi Ed. Norden, Die Geburt des Kindes (Berlin, 1924); J. Carcopino, Virgile et le Mystere de la IV-e Eglogue (Paris, 1930; ediție nouă, adăugită, 1943); Henri Jeanmaire,Z^3 Sihylle et le relour de l'âge d'or (Paris, 1939).
Cele două mituri despre destinul Romei sunt examinate de Jean Hubaux, l^es grands mythes de Rome (Paris, 1945) şi M. Eliade, Le mythe de l'eternel retour (ediție nouă, 1969), pp. 157 sq.
Despre Pax Augusta, vezi Charles Norris Cochrane, Christianity and Classical Culture (Oxford-New York, 1940; ediție nouă, revăzută şi adăugită, 1944), pp. 1-26.
Despre reformele religioase ale lui Augustus, vezi Franz Altheim, A History oj Roman Religion (Londra, 1938), pp. 321-410; id., IM religion romaine antique (trad. franceză, 1955), pp. 223 sq.
226. O excelentă sinteză despre epoca imperială a dat Robert M. Grant, Augustus to Constantine. The thrust of the Christian movement into the Roman World (New York, 1970).
Despre cultul Suveranilor, vezi bibliografia la § 205.
Privitor la relațiile dintre Biserică şi Imperiu, vezi E. Peterson, Der Monotheismus als politisches Problem (Leipzig, 1935); G. Kittel, Chrisîus undlmperator (Stuttgart-Berlin, 1939); E. Stauffer, Christus unddie Căsaren, ediția a 2-a (Hamburg, 1925); J. M. Hornus, Evangile el Labarum. Etude sur l'attitude du christianisme primitif devant Ies probleme s de 1'Etut, de la guerre et de la violence (Geneva, 1960).
Bune lucrări de sinteză privind confruntarea dintre creştinism şi tradiția clasică, în C. N. Cochrane, Christianity and Classical Culture (ediția a 2-a, 1944), şi H. Chadwick,FMrly Christian Thought and the Classical Tradition (Oxford, 1966). Vezi, de asemenea, W. Jaeger, Early Christianity and Greek Paideia (Cambridge, Mass., 1962); J. Carcopino, De Pythagore aux Apotres (Paris, 1956). Lucrarea lui Pierre de Labriolle, La reactionpa'ienne (ediția a 5-a, Paris, 1942) rămâne mereu foarte utilă.
Despre convertirea Ia creştinism, vezi A. D. Nock, Conversion, pp. 187 sq., 297 sq. (surse şi bibliografie); Gustave Bardy, La Conversion au christianisme durant Ies premiers siecles (Paris, 1949); A. Tuck, fcvangelisation et catechese aux deux premiers siecles (Paris, 1962); Paul Aubin, Le probleme de la „conversion". Etude sur un theme commun â l'hellenisme et au christianisme des trois premiers siecles (Paris, 1963).
Despre expansiunea creştină, lucrarea lui A. von Harnack, Mission und Ausbreitung in der ersten drei Jahrhunderten, ediția a 4-a (Leipzig, 1924), rămâne de neînlocuit; vezi, de asemenea, R. Liechtenhan, Die urchristliche Mission (Ziirich, 1946); Jean Danielou şi Henri Marrou,Nouvelle histoire de l'Eglise, I: Des originesă Gregoire le Grand(\9f>3),pp. 112-140.
Despre persecuții, vezi P. Allard, Histoire despersecutions, 5 voi. (ediția a 3-a, Paris, 1903-1908), învechită, dar foarte utilă; H. C. Babut, L'adoration des empereurs et Ies origines de la persecution de Diocletien (Paris, 1916); H. Gregoire, Leş persecutions dans l'Empire romain (Bruxelles, 1951, ediția a 2-a, adăugită, 1964). J. Moreau, Leş persecutions du christianisme dans l'Empire romain (1956; excelentă sinteză); W. H. C. Frend, Martyrdom and Persecution in the Early
735

Church (Oxford, 1965); G. E. M. de Ste Croix, „Why were the Early Christians persecuted?", Paşi and Presenl, 26, 1961, pp. 6-31. Cf„ de asemenea, N. H. Baynes, „The Great Persecution", Cambridge Ancient History. XII, 1939, pp. 646-677; G. E. M. de Ste Croix, „Aspects of the Great Persecution", Harvard Theological Review, 47, 1954, pp. 75-113.
Cei mai importanți apologeți sunt Theophil din Antiohia (către 180), autorul unei scrieri Lui Autolycos, Tatian Sirianul (către 165),Tertullian (Apologeticum a fost redactat în 197),Minucius Felix (autor al lui Octavius) şi mai ales Iustin Martirul.
Despre apologeți, vezi M. Pellegrino, Gli Apologetici del H-o secolo, ediția a 2-a (Brescia, 1943); id., Studi sull'antica Apologetica (Roma, 1947); E. R. Goodenough, The TheologyofJustin Martyr (lena, 1923); W. H. Shotwell, The Exegesis o/Justin (Chicago, 1955); P. Prigent, Justin et l'Ancien Testament (1964).
Din enorma literatură despre tradiția apostolică citām: R. P. C. Manşon, Tradition in the Early Church (Londra, 1963); M. Pellegrino, IM tradizione nel Cristianesimo antica (Torino, 1963). Punctul de vedere catolic este reprezentat, inter alia, de A. Deneppe, De r Traditionsbegriff(Munster, 1947) şi Yves Congar, La tradition et Ies traditions (Paris, 1960); privitor la poziția teologiei protestante, ve/.i O. Cullmann, La tradition (Neuchâtel-Paris, 1953). E. Flessemann-Van Leer, Tradition and Scripture in the Early Church (Assen, 1954) si G. G. Blum, Tradition und Sukzession. Studien zum Normbegriff des apostolischen von Paulus bis Irenăus (Berlin, 1963); cf., de asemenea, A. Ehrhardt, The Apostolic Succession in thefirst two centuries of the Church (Londra, 1953; poziție anglicană).
Georg Kiimmel a retrasat recent istoria cercetărilor neotestamentare în cartea sa Das Neue Testament: Geschichte der Erforschung seiner Probleme (1970; trad. engleză, The New Testament, The Hisîory of Investigation of its Problems, Nashville-New York, 1972; bogată bibliografie, pp. 407-465). Pentru o expunere succintă a problemei, vezi R. M. Grant, The Formation of the New Testament (Londra, 1965); acelaşi autor a publicat o lucrare mai amplă, Historical Introduction io the New Testament (New York-Evanston, 1963). Vezi, de asemenea, A. Riesenfeld, The Gospel Tradition and his Beginnings (Londra, 1957) şi bibliografiile citate la §§ 221 sq.
227. Izvoarele privind ezoterismul (= învățătură şi rituri secrete) în iudaismul normativ şi în sectele iudaice, la esenieni, samariteni şi farisei sunt citate de Morton Smith, Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark (Cambridge, Mass., 1973), pp. 197-199 (lucrarea este prețioasă pentru considerabila sa documentație; dar teza autorului — botezul inițiatic efectuat de lisus şi practicile libertine care se revendicau de la această tradiție secretă — a fost respinsă, în general, de către exegeți). Vezi ibid., pp. 199 sq., analiza izvoarelor privind învățătura secretă a lui lisus.
Despre ezoterismul evreu, vezi G. Scholem, Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticismus and Talmudic Tradition (New York, 1966); id., „Jaldabaoth reconsidered", Melanges H. Ch. Puech, pp. 405-421; Jean Danic'lou, Theologie du Judeo-christianisme (Paris, 1957), pp. 121 sq. A se vedea, de asemenea, Morton Smith, „Observations on Hekhalot Rabbati", în Biblicul and other Studies, ed. A. Altmann (Cambridge, Mass., 1963), pp. 142-160; James M. Robinson, ed., Jewish

Gnostic Nag Hammadi Texts (Berkeley, 1975).
Jean Danielou a examinat izvoarele ezoterismului creştin în studiul său „Leş traditions secretes des Apotres", Eranos-Jahrbuch, 31,1962, pp. 199-215. Pentru acest autor „tradițiile ezoterice ale Apostolilor sunt continuarea în creştinism a unui ezoterism evreu care exista în vremea Apostolilor şi care priveşte domeniul foarte definit al secretelor lumii cereşti" (op. cit., p. 211). Vezi, de asemenea, G. Quispel, „Gnosis and the new Sayings of Jesus", Eranos-Jahrbuch, 38, 1969, pp. 261-295.
Despre gnosa creştină, vezi J. Dupont, Gnosis. La connaissance religieuse dans Ies Epîtres de Saint Paul (Louvain, 1949); Stanislas Lyonnet, „Saint Paul et le gnosticisme. L'Epître aux Colossiens", în Origini dello Gnosticismo, pp. 528-531; H. J. Schoeps, Aus fruhchristlicher Zeit (Tiibingen, 1950); id., Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis (Tiibingen, 1956); H. B. Bartch, Gnostiches Gut und Gemeindetradition bei Ignatius von Antiochen (Gutersloh, 1940). A se vedea, de asemenea, M. Simonetti, Testi gnostici cristiani (Bari, 1970) şi bibliografia § 221.
228. Cercetările asupra gnosei şi gnosticismului au făcut progrese însemnate în ultimii 40 de ani; totuşi, problema originilor curentului desemnat prin numele de „gnosticism" nu este încă rezolvată. Pentru Adolf Harnack, gnosticismul — aşa cum se manifesta în secolul al II-Iea al erei noastre — reprezintă o elenizare radicală a creştinismului („eine akute Hellenisierung des Christentum"). E de altfel teza teologilor creştini — în primul rând Irineu din Lyon şi Hippolyt din Roma — pentru care gnosticismul era o erezie diabolică, produsă de deformarea doctrinei creştine sub influența filosofici greceşti. Dar într-o lucrare care rămâne încă fundamentală, Hauptprobleme der Gnosis (Gottingen, 1907), Wilhelm Bousset propune o explicație total opusă: analizând în perspectivă comparativă temele specific gnostice (dualismul, noțiunea de Mântuitor, ascensiunea extatică a sufletului), el le găseşte o origine iraniană. Gnosticismul este deci, pentru W. Bousset, un fenomen precreştin care a înglobat şi creştinismul. R. Reitzenstein dezvoltă şi precizează această ipoteză în mai multe lucrări, dintre care cea mai importantă este Das iranische Erlosungmysterium (Leipzig, 1921). R. Reitzenstein reface mitul iranian al „Salvatorului salvat", care are cea mai articulată expresie în Imnul Mărgăritarului din Faptele lui Toma (cf. § 230). Originea iraniană a gnosei, criticată de anumiți orientalişti şi istorici ai religiilor, a fost acceptată, corectată si pusă la punct de G. Widengren; vezi mai ales studiul său „Leş origines du gnosticisme et l'hisloire des religions" (în Le origini dello Gnosticismo, Colloquio di Messina, Leiden, 1967, pp. 28-60), în care savantul suedez examinează si alte ipoteze, mai recente.
Lucrarea lui Hans Jonas, The Gnostic Religion: The message of the Alien Godand the beginnings of'Christianity (Boston, 1958; ediție adăugită, 1963) este fudamentală pentru pătrunzătoarea analiză filosofică a „fenomenului gnostic". H. Jonas este primul istoric al filosofici care a studiat gnosticismul, după H. Leisegang şi Simone Pctrement; dar Gnosa (Leipzig, 1924; ediția a 3-a 1941, trad. franceză, 1951) lui H. Leisegang este utilă mai ales datorită citatelor masive de texte. Lucrarea

lui Simone Petrement poartă titlul: /x? dualisme chez Platan, Ies gnostiques el Ies municlu'ens (Paris, 1947), în ceea ce priveşte începuturile mişcării gnostice, H. Jonas distinge două tipuri de

gnosa, derivate din două medii culturale diferite: siro-egiptean şi iranian (ipotc/a este criticată de G. Widengren, op. cit,, pp. 38 sq.).
Cartea lui Robert M. Grant, Gnosticism and Early Christianity (New York, 1959) constituie o excelentă introducere în problemă; ea este prețioasă pentru anali/ele pertinente ale câtorva sisteme gnostice. R. Grant explică apariția gnosticismului prin criza gândirii apocaliptice evreieşti după catastrofa anilor 70. Această ipoteză, acceptată între alții de Jean Danielou, a fost criticată, inter alia, de Jacob Ncusner, „Judaism in Late Antiquity" (Judaism, 15, 1966, 230-240), pp. 236 sq,
Pentru Giles Quispel, gnosa este o religie universală (cf. Gnosis als Weltreligion, Ziirich, 1951), dar diversele sisteme gnostice din secolul ai lî-lea îşi trag rădăcinile din speculațiile apocaliptice ebraice si iudeo-creştine (cf. studiile sale reunite în Gnostic Studies, [-II, Leiden, 1973).
Importantele contribuții ale lui Henri-Charles Puech la istoria şi fenomenologia gnosei, publicate începând din 1934 în diferite reviste savante şi în Annuaire du College de France, au fost reeditate recent sub titlul En quete de la Gnose: I. La Gnose et le Temps, II. Sur l'Evangile selon Thomas (Paris, 1978). O mențiune deosebită pentru studiile asupra lui Plotin şi asupra Gnosei şi Timpului (I, pp. 55-116, 185-214, 215-270).
O bună examinare a problemei a dat R. Mc L. Wilson, The Gnostic Problem (Londra, 1958); autorul analizează mai ales elementele ebraice şi creştine prezente în diversele şcoli gnostice; cf., de asemenea, contribuția sa la Colocviul din Messina, „Gnosis, gnosticism and the New Testament" (Le Origini dello Gnosticismo, pp. 511-527).
Participanții la Colocviul internațional asupra originilor gnosticismului au propus să se delimite/e bine semnificațiile termenilor de gnosa şi gnosticism: „gnosticismul" desemnează „un anumit grup de sisteme din secolul al II-lea d.Hr., pe care toată lumea e de acord să le numească astfel". Dimpotrivă, „gnosa" semnifică „cunoaşterea misterelor divine rezervată unei elite" (Origini dello Gnosticismo, p. XXIII). Cu ocazia Colocviului de la Messina s-a putut verifica încă o dată numărul şi varietatea ipotezelor privind „originile" gnosticismului, în studiul său „Perspectives de la recherche sur Ies origines du gnosticisme" (Origini, pp. 716-746), Uho Bianchi a schițat o morfologie a textelor gnostice, analizând totodată distribuirea lor geografică şi eventualele lor relații istorice. Vezi, de asemenea, de acelaşi autor. „Le probleme des origines du gnosticisme" (ibid., pp. 1-27).
între numeroasele comunicări la Colocviul de la Messina, semnalăm: H. Jonas, „Delirnitation of the gnostic phenomenon — typological and historical" (Origini, pp. 90-108); A. Bausani, „Letture iraniene per ['origine e la definizkme tipologica di Gnosi" (ibid., pp. 251-264); G.GnoIi, „La gnosi iranica. Per una impostazione del problema" (ibid., pp. 281-290; autorul examinează mai ales maniheismul); R. Grahay, „Elements d'une mytopee gnostique dans la Grece classique" (pp. 323-339); M. Simon, „filcments gnostiques chez Philon" (pp. 359-376); H. Ringgren, „Qumran and gnosticism" (pp. 379-388); H. J. Schoeps, „Judenchristentum und Gnosis" (pp. 528-537); G. Quispel, „Makarius und das Lied von der Perle" (pp. 625-644).
Despre Plotin şi gnosa, vezi studiul lui H. Ch. Puech, En quete de la Gnose, I, pp. 55-116; despre raporturile dintre dualismul platonician (mai ales în interpretarea lui Plotin) şi dualismul gnostic, vezi E. R. Dodds, Păgân and Christian in an Age ofAnxiety. Some aspecis ofreligious experience

from Marcus Atirelius to Constantin (Cambridge, 1965), pp. 24 sq., 83 sq.
Descoperirea manuscriselor gnostice într-un urcior la Nag Hammadi, în Egiptul de Sus, istoria destul de zbuciumată a achiziționării lor, precum şi descifrarea şi publicarea lor au fost relatate de Jean Doresse, Leş livre x secrets des gnostiques d'Egypte. L Introduction aux ecrits gnostiques coptes decouverls ă Khenoboskion (Paris, 1958), pp. 133 sq., şi, cu detalii necunoscute, de John Dart, The Laughing Savoir (New York, 1976). Vezi, de asemenea, Jarnes R. Robinson, „The Jung Codex: The Rise and Făli of a Monopoly", Religious Studies Review, 3, 1977, pp. 17-30. Ediția completă, The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices, a fost terminată în 1976. Ediții critice ale anumitor texte, însoțite de traduceri şi comentarii, au fost publicate treptat, începând din 1956, dar singura traducere completă (din nefericire lipsită de note şi comentarii) este editată sub direcția lui James M. Robinson, The Nag Hammadi Library (New York, 1977).
Biblioteca descoperiită la Nag Hammadi a dat loc la numeroase scrieri. Vezi David M. Scholer, Nag Hammadi Bibliography 1948-1969 (Leiden, 1971) şi aducerile anuale la zi în periodicul Novum Teslamentum. O analiză extrem de erudită a noilor apariții — ediții critice, traduceri şi contribuții la istoria şi exegeza textelor — a dat Carsten Colpe: „Heidnische, jiidische und christliche Uberlieierung in den Schriften aus Nag Hammadi", în Jahrbuch fur Antike und Chrixtentum, 16, 1973,pp.106-126; 17,1974,pp.109-125; 18,1975,pp. 144-165; 19,1976,pp. 120-138.
Printre lucrările consacrate analizei şi interpretării noilor texte, cităm: W. C. van Unnik, Newlv discovered Gnostic writings (Naperville, 1960); Alexander Bohlig,Mysterion und Wa/irheit (Leiden, 1968), pp. 80-111, 119-161; Exsays on the Nag Hammadi Texts in honour of Alexander Bohlig (editată de Martin Krause, Leiden, 1972); M. Tardieu, Trois mythes gnostiques. Adam, Eros et Ies animaux d'Egypte dans un ecrit de Nag Hammadi (II, 5), Paris, 1974. Vezi, de asemenea, studiile lui Henri Charles Puech, reunite în al doilea volum din cartea sa: FM quete de la Gnose: Sur l'Evangile selon Thomas (Paris, 1978). în acelaşi volum (pp. 11-32), traducerea Evangheliei după Toma (publicată pentru prima oară, cu aparat critic şi comentariu, în 1959). O altă traducere, bogat adnotată, a dat Jean Doresse, L'Evangile selon Thomas ou Ies Paroles Secretes de J e sus (Paris, 1959). Cf., de asemenea, excelentul comentariu al lui J.-E. Menard, L'Evangile selon Thomas (Leiden, 1975). Cu privire îa acest text important, vezi, în plus, Robert M. Grant, The Secret Saying ofJesus (New York, 1960); R. Mc. L. Wilson, Studies in the Gospel of Thomas (Londra, 1960); B. Gartner, The Theology of the Gospel of Thomas (Londra, 1961).
737
Tabloul problemelor
Unul din textele cele mai discutate şi de mai multe ori traduse este Evanghelia Adevărului; cf. traducerii lui W. W. Isenberg.în R. M. Grant, Gnosticism, pp. 146—161; si aceea a lui George W. Mac Rae,în J. M. Robinson, The Nag Hammadi Library, pp. 37—49.
Despre Evanghelia după Filip = Nag Hammadi Library, pp. 131-151, traducere de W. W. Isenberg), vezi R. Mc. L. Wilson, The Gospel of Philip (Londra, 1962); J.-E. Menard, L'Evangile selon Philippe (Paris, 1967).
Mai multe antologii de texte gnostice, traduse şi adnotate, au fost publicate în ultimii cincisprezece ani. Semnalăm: Robert M. Grant, Gnosticism. A Sourcebook of Heretical Writingx

from the Early Christian Period (New York, 1961): Werner Foerster, Die Gnosis, I-II (Ziirich, 1969, 1971).
229. Despre Simon Magul, vezi R. M. Grant, Gnosticism and Early Christianity, pp. 70-96; H. Leisegang, Le Gnose, pp. 48-80; L.Cerfaux,„Simon lemagicienâ Sumane,", Recherches de Science religieuse, 27,1937,pp. 615 sq.; L. H. Vincent, „Le culte d'Helene â Samarie", Revue Bihlique, 45, 1936, pp. 221 sq.; H. Jonas, The Gnostic Religiori, pp. 103-111, 346 (bibliografie).
Despre originile legendei Doctorului Faust.cf. E. M. Buttler,77îe Myth of the Magus (Cambridge, 1948);Gilles Quispel, „Faust: Symbol of Western Mân", Eranos Jahrbuch, 35,1966, pp. 241-265, reluat în Gnostic Studies, II (Leiden-lstanbul, 1973), pp. 288-307.
Lucrarea lui Marcion, Antitezele, s-a pierdut, dar substanța ei ne e cunoscută din tratatul lui Tertullian, Adversus Marcionem. Numeroşi autori ortodocşi au respins marcioaismul; să-i cităm pe Iustin, Irineu şi Dionysie din Corint.
Cartea lui Adolf von Harnack, Marcion: das Evangelium vom fremden Goit (Leipzig, ediția a 2-a, 1924), nu a fost depăşită. A se vedea, de asemenea, E. C. Blackmann, Marcion and his influence (Londra, 1948); M. Leisegang, La Gnose, pp. 185-191; Hans Jonas, The Gnostic Religion, pp. 130-146; R. M. Grant, op. cit., pp. 121 sq.
Despre iudeo-creştinismul heterodox, vezi J. Danielou, Theologie du Jude'o-Christianisme (Tournai, 1958), pp. 68-98; despre Cerintius, ibid., pp. 80-81. Despre Carpocrat, vezi H. Leisegang, La Gnose, pp. 176 sq.; Morton Smith, Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark, pp. 261-278. Despre Basilide, vezi M. Leisegang, La Gnose, pp. 136—175; R. Mc. L. Wilson, The Gnostic Problem, pp. 123 sq.; R. M. Grant, op. cit., pp. 142 sq.
Despre Valentin şi şcoala sa, vc/i F. M. Sagnard, La gnose valentinienne et le temoignage de saint Irenee (Paris, 1947); A. Or\x,Estudios valentinianos, 1-FV (Roma, 1955-1961; e vorba, în fond, de un foarte savant studiu comparativ al teologiilor gnostice şi creştine); H. Jonas, The Gnostic Religion, pp. 174—205; cf., de asemenea, bibliografia referitoare la Evanghelia Adevărului. Dintre scrierile aparținând şcolii valentiniene, trebuie să menționăm tratatul De Resurrectione (Epistula ad Rheginum); noi folosim traducerea şi comentariul lui Malcolm Lee Peel, The Epistle to Rheginos. A Valentinian letter on Resurrection (Philadelphia, 1969). Acest rnic text (mai puțin de opt pagini) este deosebit de important deoarece constituie primul document gnostic de la Nag Hammadi consacrat eshatologiei individuale (i.e, moartea şi postexistența omului).
Valentin este singurul maestru gnostic căruia i se cunosc discipolii pe nume. Unul din aceşti discipoli, Heracleon, a redactat primul comentariu la Evanghelia după loan; Origen i-a răspuns scriind propriul sau comentariu. De altfel, discipolii sunt cei care au dezvoltat sistemul, astfel încât este greu de precizat contururile originare ale doctrinei Iui Valentin. Despre diversele expresii ale teologiei valentiniene, vezi R. M. Grant, Gnosticism and Early Christianity, pp. 134 sq.
Despre sectele gnostice libertine, în primul rând, fibioniții (ale căror orgii au fost descrise de Epiphanus, Panarion, 26 , 17: 1 sq.), vezi Stephen Benko, „The Libertine Gnostic Sect of the Phibionites according to Epiphanius", Vigiliae Christianae, 2,1967, pp. 103—119; Alfonso M. di Nola, Parole Segrete din Gesu, pp. 80-90; M. Eliade, Occultism, Witchcraft and cultural fashions

(Chicago, 1976), pp. 109 sq., 139-140.
Secta gnostică a rnandeenilor supravieţuieşte încă într-o mică comunitate de 13 000-14 000 de credincioşi, în sudul Irakului. Numele lor derivă de la termenul mandăye („gnostici"). Dispunem de un mare număr de opere: cele două Ginză („Comoară"), Cartea lui loan, o carte canonică de rugăciuni şi alte texte de cult, dobândite mai ales graţie doamnei E. S. Drower. Probabil că practicile religioase (în primul rând botezul şi slujba pentru morţi), cât şi teologia mandeenilor urcă până într-o foarte străveche perioadă, care precede vremea propovăduirii lui lisus Hristos. Totuşi, originea şi istoria sectei suui încă insuficient cunoscute. Este vorba probabil de o sectă eretică evreiască, în opoziţie cu iudaismul ortodox, şi puternic influenţată de ideile gnostice şi iraniene. După cum scrie Kurt Rudolph: „este o ramură, organizată în sectă baptistă, a curentului gnostic iudeo-sirian, devenită o comunitate, de viaţă şi de limbă, închisă, care a păstrat, până în zilele noastre, documente foarte preţioase ale unei credinţe dispărute".
Literatura (texte şi studii critice) este considerabilă: vezi E. S. Drower, The Mandaeans of Irak and Iran (Oxford, 1937; reeditare, Leiden, 1962); K. Rudolph, Mandăische Quellen (în Die Gnosis, ed. W. Foerster, II, Ziirich, 1971, pp. 171-418); id., Die Mandâer, I-II (Gottingen, 1960-1961); vezi.de asemenea, prezentarea de ansamblu, de acelaşi autor: „La religion mandeenne", în Histoire des religions (sub direcţia lui H. Ch. Puech), II (Paris, 1972), pp. 498-522.
230. Imnul Mărgăritarului a dat naştere la o îndelungată discuţie. Originea iraniană a mitului a fost susţinută mai ales de R. Reitzenstein, Das iranische Erlosungsmysterium (Bonn, 1921), pp. 72 sq.; G. Widengren, „Der iranische Hintergrund der Gnosis" (Zeitschrift fiir Religions — und Geisteschichte, 4,1952, pp. 97-114), pp. 105 sq.; id., Religionphanomenologie (Berlin, 1969),pp. 506 sq. Bune analize la H. hmas,The Gnostic Religion, pp. \\6sq.;ErikPeters(.m,Friihkirche,Judentum und Gnosis (Roma-Fribourg, 1959), pp. 204 sq,; Alfred Adam, Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchristlicher Gnosix, Berlin, 1959; H. Ch. Puech, En Quete de la Gnose H, 118 sq.; 231 sq. Vezi, de asemenea, A. T. J. Klijn,
Tabloul problemelor
738
„The so-called Hymm oi" the Pearl", Vigiliae Christianae, 14, 1960, pp. 154-164; G. Quispel, Makarius, dus Thomasevangelium und das Lied von der Perle (Leiden, 1967).
Despre simbolismul perlei în culturile arhaice şi orientale, vezi M. Eliade, Images et symboles, pp. 164—198; M. Mokri, „Leş symboles de la Perle", JA, 1960, pp. 463-481. în legătură cu identificarea cu „Hrist" la teologii creştini, a se vedea C. M. Edsman, Le bapteme de f eu (Leipzig-Uppsala, 1940), pp. 190 sq.; M. Eliade, Images et symboles, pp. 195 sq. '
Legendele despre Matsyendranăth şi amnezia sa sunt analizate în cartea noastră, Le Yoga, pp. 308 sq.; ve/i bibliografia izvoarelor, ibid., p. 403. Temele exilului, a captivităţii într-o ţară străină, a mesagerului care trezeşte prizonierul si îl invită sa se aştearnă la drum, se regăsesc într-un opuscul de Sohrawardî, Recit de l'exil occidental, strălucit analizată de Henry Corbin, En Islam iranien, II (1971), pp. 270-294.
Despre mitul „Salvatorului salvat", vezi lucrările lui R. Reit/cnstein si lui G. Widengren citate mai sus; ci., de asemenea, criticile avansate de C. Colpe, Die religionsgeschichtliche Schule

(Go'ttingen, 1961).
Despre imaginile şi simbolurile specific gnostice, vezi Hans Jonas, The Gnostic Religion, pp. 48-99; G. Mac Rae, „Sleep and awakening in gnostictexts" (Origini dello Gnosticismo, pp. 496-510); H.-Ch. Puech, En quete de la Gnose, II, pp. 116 sq. Vezi, de asemenea, M. Eliade, Aspects du mythe (Paris, 1963), pp. 142 sq. [trad. românească, pp. 125 sq. — nota trad.j.
231. Istoria studiilor despre maniheism constituie un capitol important în istoria ideilor în Europa; n-avem decât să ne reamintim interesul filosofic si controversele pasionate, suscitate de Histoire critique de Manichee et du Manicheisme (2. voi. Amsterdam, 1734—1739) de Isaak de Beausobre şi de articolele lui Bayle în Dicționarul său; vezi J. Rics, „Introduction aux etudes manicheennes. Quatre siecles de recherches", Ephemerides Theologicae Lovanienses, 33, 1957, pp. 453—482; 35,1959,pp. 362-409; despre lucrările publicate în secolul XX,cf. H. S. Nyberg, „Forschungen iiberdcn Manichai'smus", Zeitschrift fur neutestamentliche Wissenschaft, 34, 1935, pp. 70-91; Raoul Manselli, L'eresia del male (Napoli, 1963), pp. 11-27. Cea mai bună expunere de ansamblu rămâne mereu cartea lui H. Ch. Puech, Le manicheisme. Son fondateur, sa doctrine (Paris, 1949); notele (pp. 98-195) constituie o excelentă documentare. Acelaşi autor prezintă o nouă sinteză în capitolul „Le manicheisme", în Histoire des religions, II, 1972; pp. 523-645. Vezi, de asemenea, G. Widengren, Mani und der Manichäismus (Urban-Biicher 57, Stuttgart, 1962; cităm traducerea engleză, Mani und Manichaeism, Londra-New York, 1965); O. Klima, Manis Zeit und Leben (Praha, 1962); Francois Decret, Mani et la tradition manicheenne (Paris, 1974). Pot fi consultate încă cu folos: A. V. W. Jackson, Researches in Manichaism, with special reference to the Turfanfragments (New York, 1932); A, H. Schaeder, „Urform und Fortbildungen des manichaischen Systems", Vorträge der Bibliothek Warburg 1924-1925 (Leipzig, 1927), pp. 65-157; U. Pestalozza,„Appunti sulla vita di Mani" (Reale Istituto Lombardo di Lettere, seria a Il-a, voi. 67, 1934, pp. 417-479, reluată în ale sale Nuovi Saggi di religione mediterranea, Firenze, 1964, pp. 477-523). Pentru bibliografia lucrărilor recente, cf. L. J. R. Ort, Mani. A religio-historical description of hispersonality (Diss., Leiden, 1967), pp. 261-277; Puech, „Le manicheisme", pp. 637-645.
Episodul privind vocea auzită de Patek ne-a fost transmis de Ibn an-Nadlm (Fihrist, pp. 83-84, traducere de Fliigel). Despre secta botezătorilor la care s-a convertit Patek, vezi discutarea izvoarelor în H. Ch. Puech, I^e manicheisme, pp. 40-42, şi n. 146-156; G. Widengren, Mani, pp. 24-26.
Descoperirea recentă a unui Codex grecesc, a cărui origine siriacă urcă până în secolul al V-lea, permite identificarea sectei botezătorilor: este vorba de elkasaiți, mişcare gnostică iudeo-creştină întemeiată de Elkhasal în timpul domniei lui Trăiau. Vezi A. Henrichs şi L. Koenen, „Ein griechischer Mani-Codex"; Zeitschrift f. Papyrologie u. Epigraphik, 5, 1970, pp. 97-216; Hans J. W. Drijvers, „Die Bedeutung des Kolner Mani-Codex fiir die Manichäismusforschung", în Melanges... Henri-Charles Puech, 1974, pp. 471-486; Giles Quispel, „Mani the Apostle of Jesus Christ" (Epektasis. Melanges... Cardinal Jean Danielou, 1972, pp. 667-672); R. N. Frye, „The Cologne Greek Codex about Mani", Ex Orbe Religionum (Festschrift G. Widengren), I, pp. 424-429; F. Decret, Mani, pp. 48 sq.
Cele două revelații au fost consemnate de Mani în cartea sa Shabuhragăn (cf. Al-BîrunT,

Chronology of'Ancient Nations, traducere de Edward Sachau, Londra, 1879, p. 190). Potrivit mărturiei unui Kephaloîon. copt, Mani a avut o singură revelație la vârsta de doisprezece ani: Sfântul Spirit, Paracletul promis de lisus, a pogorât şi i-a revelat „misterul" care a fost multă vreme ascuns, adică lupta dintre Lumină şi întuneric, originea lumii, crearea lui Adam, pe scurt esențialul a ceea ce va deveni mai târziu doctrina maniheană; cf. Kephalala (= H. J. Polotsky, Manichaeische Handschriften, I, Stuttgart, 1934), cap.l, pp. 14-15.
Despre data întrevederii cu Shăpur I, cf. H.Ch. Puech, op. cit., p. 46 şi n. 179-184; data de 9 aprilie a fost calculată de S. H. Taqizadeh. Despre ultima călătorie a lui Mani, cf. W. B. Henning, „Mani's last jorney", BSOAS, X, 1942, pp. 941-953. în ce priveşte anumite amănunte atroce ale morții lui Mani (ar fi fost jupuit de viu etc.), autenticitatea lor pare suspectă, cf. H. Ch. Puech, pp. 54-56.
232. Scrierile lui Mani au fost analizate de P. Alfaric, Leş ecritures manicheennes, I-II, Paris, 1918-1919; despre descoperirile ulterioare şi cele publicate de F. W. K. Miiller, E. Chavannes, P. Pelliot, W. B. Henning etc., vezi H. Ch. Puech, Le manicheisme, pp. 144 sq. (n. 240 sq.),id., în Histoire des religions, II, pp. 547 sq., G. Widengren, op. cit., pp. 151-153; cf., de asemenea, Ort, Mani, pp. 32 sq. In afară de Shabuhragăn, dedicat lui Shâpur şi scrisă în persana mijlocie, Mani a scris în siriacă sau în aramaica orientală Evanghelia Vie, Cartea Misterelor, Pragmateia (sau „Tratat"), Comoara Vieții, Cartea Giganților şi Scrisorile (H. Ch. Puech, Le Manicheisme, p. 67 şi n. 262). Printre textele atribuite profetului, cele mai importante sunt Kephalala sau „Capitole". Textele traduse şi comentate se găsesc în A. Adam, Texte zum Manichăismus
739
Tabloul problemelor
(Berlin, 1954); C. R. C. Attbeny,A Manichaean Psalm-Book (Stuttgart, 1938); E. M. BoyccJVz? Manichaean Hymn Cycles inParthian (Oxford, 1954); H. J. Polotsky, Manichăische Homllien (Stuttgart, 1940), F. Decret, Mani, pp. 58 sq. şi passim.
233. Mitul este prezentat de H. Ch. Puech, Le manicheisme, pp. 74-85, G. Widengren, op. cit., pp. 43-69, Hans Jonas, The Gnostic Religion (ediția a 2-a, Boston, 1963), pp. 209-231. Insistând asupra caracterului iranian al maniheismului (vezi, de asemenea, Leş religions de l'Iran, pp. 331-341), G. Widengren a analizat cu pertinență antecedentele mesopotamiene ale anumitor personaje şi episoade ale mitului; cf. Mesopotamian Elements in Manichaeism (Uppsala, 1946), pp. 14-21, 25,53 („Mama Vieții"),pp. 31 sq. („Prințul întunericului"), pp. 74 sq. („Mesagerul") etc. Vezi, de asemenea, W. B. Henning, „Ein manichăischer Kosmogonischer Hymnus", NGWG, 1932, pp. 214-228; id., „A Sogdian Fragment of the Manichaen Cosmogony", BSOAS, 12,1948, pp. 306-318; A. V. W. Jackson, „The Doctrine of the Bolos in Manichaean eschatology", JAOS, 58,1938, pp. 225-234; Hans J. W. Drijvers, „Mani und Bardaisan. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Manichaismus" (Melanges... Henri-Charles Puech, pp. 459-469).
Despre „Prințul întunericului", vezi importantul studiu al lui H. Ch. Puech, „Le Prince des Tenebres ct son Royaume", Satan (Paris, 194H),pp. 136-174. Despre episodul „seducerii arhonauților",cf. F. Cumont, Recherches sur le Manicheisme, I (Bruxelles, 1908),pp. 54-68, şi H. Ch. Puech, Le manicheisme, p. 172 (n. 324). Despre echivalența lumină (spirit), semen virile, cf. M. Eliade, „Spirit, Light and Seed", History of Religions, 11, august, 1971. Privind mitul despre

naşterea plantelor din sământa unei Ființe primordiale, cf. M. Eliade, „La Mandragore et Ies mythes de la „naissance miraculeuse"", Zalmoxis, 3,1940-42, pp. 3^18; id., „Gayomart et la Mandragore", Ex Orbe Religionum, II, pp. 65-74; id., „Adam, le Christ et la Mandragore", Melanges... H. Ch. Puech, pp. 611-616.
234. Imaginea lui Jesus Patibilis, şi mai ales ideea că facerea pâinii constituie un păcat, pentru că ea implică „torturarea" cerealelor (cf. H. Ch. Puech, Le manicheisme, p. 90), aminteşte de unele credințe arhaice, solidare religiozității agrare (§§Hsq.).
Despre difuziunea maniheismului, vezi U. Pestalozza, „II manicheismo presso i Turchi occidentali ed orientali", Reale htituto Lomhardo di Scieme e Leftere, seria a Il-a, voi. 57, 1934, pp. 417-419 (reluat în Nuovi Saggi di Religione Mediterranee, pp. 402-475); G. Messina, Christianesimo Buddhismo Manicheismo nell'Asia Antica (Roma, 1947); H. S. Nyberg, „Zum Kampf zwischen Islam und Manichaismus", OLZ, 32, 1929, cols. 425-441; O. Maenchen-Helfen, „Manichaens in Siberia" (Univ. uf California Publications in Semitic Philology, XI, 1951, pp. 311-326); M. Guidi, La lotta tra l'Islam et ii Manicheismo (Roma, 1927); W. B. Henning, „Zum zentralasiatischen Manichaismus", OLZ, 37, 1934,col. I-II; id., „Ncue Materialei! zur Geschichte des Manichaismus", ZDMG, 40,1931, pp. 1-18. Cartea lui E. de Stoop, Essai sur la diffusion du manicheisme dans l'Empire Romain (Gând, 1909), este învechită; vezi bibliografiile mai recente în H. Ch. Puech, op. cit., p. 148, n. 257 şi G. Widengren, Mani, pp. 155-157. Cf. P. Brown, „The Diffusion of Manicheism in Roman Empire", Journal of Roman Studies, 59, 1969, pp. 92-103; F. Decret, Aspecîs du manicheisme dans l'Afrique romaine (Paris, 1970). Pentru bibliografiile privind mişcările zise „ncomaniheiste", vezi partea a III-a, cap. XXXVI.
235. Despre gândirea religioasă ebraică, vezi Claude Tresmontant, Essai sur la pensee hebraUjue (Paris, 1953); despre structura biblică a teologiei creştine, vezi, de acelaşi autor, La metaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chre'tienne (Paris, 1961), pp. 21 sq. Despre tema „după chipul şi asemănarea" lui Dumnezeu, vezi J. Jervell, Imago Dei, Gen 1, 26 f., im Spătjudentum, in der Gnosis u. in den paulinischen Briefen (Gottingen, 1960).
Despre controversele în jurul definirii „ortodoxiei", vezi Walter Bauer, Rechtglaubiogkeit und Ketzerei im ăltesten Christentum, Tiibingen, 1939, ediția a 2-a, 1964), trad. engleză: Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity (1971); E. H. W. Turner, The Pattern ofthe Chnstian Truth (Londra, 1954); A. Benoit, l^e Juda'isme et le Christianisme antique (Paris, 1968), pp. 289-330. „Trebuie de acum înainte renunțat la o vedere simplistă şi monolitică a originilor creştine. Deşi reciamându-se de la credința în Hristos, creştinismul nu a exprimat-o într-un chip unic şi identic; e de ajuns să ne gândim la cercetările efectuate asupra diverselor teologii ce se găsesc chiar în Noul Testament: teologia pauliniană, teologia ioanică..." (A. Benoit, op. cit., p. 300).
236. Despre simbolismul şi metologia acvatică, vezi M. Eliade, Trăite d'histoire des religions, §§ 64, 65; Images et symboles, pp. 199 sq. Despre simbolismul botezului creştin, vezi J. Danielou, Sacramentum futuri (Paris, 1950), pp. 13-20, 55-85; id , Bible et Liturgie (1951), p. 29-173; Hugo Rahner, Greek Myth and Christian Mystery (Londra, 1963), pp. 69-88.
Despre simbolismul androginului în creştinismul primitiv şi la gnostici, vezi M. E\\'<iăe,Mephistophe'les et l'androgyne (Paris, 1962), pp. 128 sq.; de adăugat: A. di Nola, Parole Segrete di Gesu (Torino, 1964), pp. 60 sq., Wayne A. Meeks, „The Image ofthe Androgyne:

Some uses of a Symbol in Earliest Christianity", HR, 13, 1974, pp. 165-208 (bibliografie bogata); Derwood Smith, „TheTwo made One: Some Observations on Eph. 2: 14-18", Oliio Journal ofReligious Studies, 1,1973, pp. 34-54; Robert Murray, Symbols ofChurch and Kingdom.A Study in Early Syriac Tradition (Cambridge, 1975), pp. 301 sq. O bună antologie de texte a dat Ernst Benz, Adam: Der Mythus des Urmenschen (Miinchen, 1955). Printre autorii contemporani, cităm pe teologul catolic Georg Koepgen, Die Gnosis des Christentums (Salzburg, 1930), care consideră drept androgin pe Hristos, precum şi Biserica şi Preoții (pp. 316 sq.). Pentru Nicolai Berdiaev, de asemenea, omul perfect al viitorului va fi androgin, aşa cum a fost Hristos: cf. The Meaning ofthe Creative Act (1916, trad. engleză, 1955), p. 187.
Despre simbolismul Arborelui Cosmic şi al „Centrului Lumii", vezi Trăite' d'histoire des religions, §§ 99 sq.; Images et symboles, pp. 55 sq., 213 sq. Despre simbolismul Crucii ca Arbore Cosmic sau ca Arbore al Vieții, vezi referințele citate în Images et symboles, pp. 213 sq.; de adăugat H. Rahner, op. cit., pp. 46-68 („The Mystery of the Cross").
Tabloul problemelor
740
Despre „capul lui Adam", îngropat pe Golgota si botezat cu sângele Domnului, vezi The Book ofthe Cave ofTreasures (tradusă din siriacă de E. A. W. Budge, Londra, 1927), p, 53.
Despre legendele plantelor miraculoase care cresc la picioarele Crucii, ve/i M. Eliade, „La Mandragore et Ies mythes de la «naLssance miracuieuse»", Zulmoxis, 3, 1940-1942, pp. 3-48 (cf. notele bibliografice, pp. 44-45); id., „Adam, le Christ et la Mandragore", Melanges... H. Ch. Puech (Paris, 1974), pp. 611-616.
Despre legenda originii viței de vie din sângele Mântuitorului, vezi M. Eliade, „La Mandragore...", pp. 24 sq.; N. Cartojan, Cărțile populare în literatura românească, voi. II (ediția a 2-a, 1973), pp. 113 sq.
Despre legendele privitoare la originea mirului („leacul Vieții") în literatura siriacă, în mandeism si în maniheism, ve/i G. Widengren, Mesopolumian Hlements in Manichaism (Uppsala, J 946), pp. 123 sq.; Robcrt Murray, Symbols in Church and Kingdom, pp. 95 sq. 320 sq.
Despre circulația legendelor asemănătoare (Scth şi Crucea, căutarea uleiului şi a mirului etc.), în Occident, vezi Esther Casier Quinn, The Quest of Sethfor the Oii of Uf e (Chicago, 1962).
237. Lungul şi complexul proces de asimilare a iconografici religioase păgâne si a simbolismului său de către iudaism în epoca elenistică şi romană a fost strălucit prezentată de Edwin R. Goodenough, în cele dousprezecc volume ale lui opus magnum al său: Jewish Symbols in the Graeco-Roman Period (New Yorfc, 1953-1965). Cf., de asemenea, Morton Sinith, „The Jmage of God: Notes on the Hellenization of Judaism, with Especial Reference to Goodenough's work on Jewish Symbols", Bulletin ofthe John Rylands Librury, 40, 1958, pp. 473-512.
Despre „creştinismul cosmic", vezi M. Eliade, De Zahnoxis ă Gengis-Khan (Paris, 1970), cap. VIJ.
Despre cosmologiile dualiste atestate în folclorul Europei Orientale, vezi De Zalmoxis..., cap. III.
Problema aportului iranian la creştinism a fost prezentată sumar de către J. Duchesne-Guil'emin, IM religion de V han ancien (Paris, 1962), pp. 264 sq. (cf. p. 264, n. 2-3, bibliografie).
Cele mai vechi surse creştine situând nativitatea înîr-o peşteră sunt Protoevanghelia lui lacov

(18:1 sq.), Justin Martirul şi Origen. Iustin atacă pe inițiații în Misterele lui Mithra care, „împinşi de diavol, pretindeau că-şi efectuează inițierile într-un loc pe care îl numesc speleum" (Dialog cu Tryphon, cap. 78). Acest atac dovedeşte că încă în secolul al II-Iea cre.ştinii percepeau analogia dintre speleum-ul mithriae şi peştera Bethleemului.

Despre Opus imperfectum in Matthaeum şi Cronica lui Zuqnîn, vezi Ugo Monnerel de Villard, Le leggende orientali sui Magi evangelici (Rorna, 1952), pp. 62 sq.; G. Widengren, Iranischsemitische Kulturbegegnung in parthischer Zeii (Kdln-Opland 1960), pp. 70 sq,; M. Eliade, Me'phistopheles et l'androgyne (Paris, 1962), pp. 60 sq.

238. Despre avântul teologiei creştine, bibliografia este considerabilă. Vezi câteva indicații bibliografice în J. Danielou şi H. Marrou, Nouvelle histoire de L'Eglise, I, pp. 544-555. Semnalam: J. Danielou, Message evange'lique et culture hellenistique aux Il-e et IH-e siecles (Tomnai, 1961); M. Werner, Die Entstehung des christlichen Dogmas problemgeschiclitlich dargestellt (ediția a 2-a, Tubingen, 1954); H. A. Wolfson, The Philosophy of the Church Fai/iers (Cambridge, Mass., 1956); E. F. Osborn, The Philosophy of Clement of Alexandria (Cambridge, 1957); J. Danielou, Origene (Paris, 1950); H. de Lubac,/foto//'£ et Esprit. L'intelligence de 1'ecriture d'apres Origene (Paris, 1950); H Crouzel, Tlieologie de l'image de Dieu chez Origene (Paris, 1956); A. Houssiau, La christologie de Saint Irenee (Louvain, 1955); A. Benoit, Saint Irenee. Introduction ă l'etude de sa the'ologie (Paris, 1960); R. P. C. Hanson, Origen 's Doctrine ofTradition (Londra, 1954); C. Tresmontant, IM metaphysicjue du christianisme et la naissance de la philosophie chretienne (Paris, 1961).

Despre Arius şi Conciliu! de la Niceey, vezi H. Marrou, în Histoire de l'Eglise, J, pp. 290 sq., 551-553 (bibliografie); W. Telfer, „When did the Arian conlroversy begin?", Journal of Theological Studies (Londra), 47, 1946, pp. 129-142; 48,1949,pp.187-191.

Despre mariologie, vezi F. Braun, La mere des fideles. Essai de theologie johannique (Paris, 1953); J. Gaiot, Mary in the Gospel (l 964); Karl Rahner, Mary, Mother ofthe Lord (l 958); E. Schillelbeeckx, Mary, Molher ofthe Redemption (1964); H. C. Graef, Mary. A History of Doctrine and Devotion, l-II, (1963, 1966).

239. Despre Sol Invictus si religia solară, vezi F. Altheim, La religion romaine antique (trad. franceză, 1955), pp. 298 sq.; id., Der unbesiegte Goți (Hamburg, 1957), în special cap. V-VII; G. H. Halsberghe, The Cult of Sol Invictus (Leiden, 1972).

Despre convertirea lui Constantin şi politica sa religioasă, vezi A. Pignniol,L'empereur Constantin (Paris, 1932; autorul vede în Constantin un sincretist); A. Alfoldi, The conversion of Constantin and Păgân Rome (Oxford, 1948); W. Seston, Diocletien et la Tetrarchie (Paris, 1946); II. Kraft, Konstantin religiose Entwicklung (Tubingen, 1955); cf., de asemenea, lucrările Iui F. Allheim, citate mai sus, mai ales Der unbesiegte Gott, cap. VII. O bună sinteză a dat Andre Benoit, în M. Simon si A. Benoit, Le Judal'sme et le Christianisme antique (Paris, 1968), pp. 308-334. „Oricare ar fi semnificația exactă şi originea semnelor văzute de Constantin, este clar că istoricii vor avea tendința să le dea o explicație care e în acord cu înțelegerea lor generală a problemei constantiniene. Pentru cei care consideră că Constantin s-a raliat efectiv creştinismului în 312, semnul nu poate fi decât creştin (cf., între alții, A. Alfoldi şi Vogt). Cei care consideră că Constantin nu s-a raliat creştinismului în 312 consideră semnul fie păgân, fie creştin şi folosit

pentru a-i ralia pe fidelii săi (cf. Gregoire). în sfârşit, cei care consideră că, începând cu 312, Constantin evoluează într-o perspectivă sincretistă consideră semnul constantinian drept ambiguu, polivalent, capabil să exprime atât păgânismul, cât şi creştinismul" (A. Benoit, op. cit., p. 328).
Despre istoria creştinismului în secolul IV, vezi sinteza lui Henri Marrou, în J. Danielou şi H. Marrou, Nouvelle histoire de l'Eglise. I: Des originea ă Saint Gregoire le Grand (Paris, 1963), pp, 263-272, 547-559 (bibliografii).
741
Tabloul problemelor
Despre raporturile dintre creştinism şi păgânism, vezi P. de Labriolle, IM reaction pa'tenne, ediția 5-a (Paris, 1942); E. R. Dodds, Păgân and Christian in an Age of Anxiety. Some Axpeclx of Religious Experience from Marcus Aurelius ta Constantine (1965); A. Momigliano, ed., The Conflict between Păgânism and Christianity in l/ie fourth Centiiry (Oxford, 1963),în special H. I. Marrou, „Synesius of Cyrcne and Alexandrian Neoplatonism" (pp. 126-150); H. Bloch, „The Păgân Revival in the West at the End of the Fourth Century" (pp. 193-218); Peter Brown, The World oflMte Antiqitity. From Marcus Aurelius to Muhammad (Londra, 1971), pp. 34 sq.
Despre originea si primele dezvoltări ale monahismului, vezi H. Marrou, op. cit., pp. 310-320 (bibliografia, pp. 553-555); A. Voobus, Hixtory ofaxceticixm in the Syrian Orient: I. The Origin ofasceticism. Early monasticism in Perxia; II: Early Monasticixm in Mexopotamia andSyria (Louvain, 1958,1960); D. Chitty, The Desen a City (Oxford, 1966); Peter Brown, „The Risc and function of the Holy Mân in Late Antiquity", Journal of Roman Studies, 61, 1971,pp. 80-10] şi cap. VIII al cărții sale The World of Lite Antiquity (pp. 96-114). Vezi, de asemenea, traducerile adnotate date de A. Festugiere, Leş Moines d'Orient. I-IV (Paris, 1961-1966), şi lucrarea bogat ilustrată a lui Jacques Lacarriere, Leş hotnmes ivres de Dieu (Paris, 1961).
240. Fragmentul din Bioi sophiston de Eunapios despre prezicerile ultimului hierofant legitim a fost tradus de C. Kerenyi, Eleusis (New York, 1967), pp. 17-18; vezi, de asemenea. George E. Mylonas, Eleusis and the Eleusinian Mysteries (Princeton, 1961), p. 8.
Despre supraviețuirile păgâne la Eleusis, ve/i F. Lenormand.Monographie de la voie sacree eleusinienne (Paris, 1864), I, pp. 398 sq. (legenda Sfintei Demetra relatată de F. Lenormand a fost tradusă în engleză de A. B. Cook, care a adăugat o bibliografie; d.Zeux, 1,1914, pp. 173-175); John Cuthbert Lawson, Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. A Study ofSurvivals (Cambridge, 1910, reeditare, New York, 1964), pp. 79 sq. Despre episodul din 7 februarie 1940, vezi Charles Picard, „Demeter, puissance oraculaire", RHR, 122, 1940,pp. 102-124.
241. O bună introducere generala în preistoria şi protoistoria religiilor din Eurasia Septentrională a dat Karl Jettmar, în I. Paulson, A.Hultkrantz şi K. Jettmar, Lex religions arctiques etfinnoises (trad. franceză, Payot, 1965; ediție germană, Stuttgart, 1962), pp. 289-340. Pentru o prezentare istorică a culturilor Asiei Centrale, vezi Mário Bussagli, Culture e civiltă dell'Axia Centrale (Roma, 1970), mai ales pp. 27 sq. (originile culturilor nomade), pp. 64 sq. (originea şi trăsăturile culturilor sedentare), pp. 86 sq. (despre faza scitică a perioadei „huno-sarmaticc"); lucrarea are excelente bibliografii critice. Vezi, de asemenea, K Jettmar, Die friihen Steppenvlilker (Kunst der

Welt, Baden-Baden, 1964); id., „Mitteiasien und Sibirien in vortiirkischer Zeit", Handbuch der Orientalistik, l Abt. V, Bd. 5 (Leiden-Kdln, 1966), pp. 1-105; Sergei J. Rudenko, Frozen Tombx of Siberia: The Pazryk Burial of hon Age Horsemen (Los Angelcs, 1970; ediția rusă a apărut în 1953); E. Tryjarski?„0n the archaeological tracesof Old Turks in Mongolia", Easl and West (Roma, 1971),pp. 121-135; L.I.Albaum şi R.Brentjes, Wăchter des Goldes. Zur Geschichte u. Kurltur mittelasiatischer Volker vor dem Islam (Berlin, 1972).
Sinteza lui Rene Grousset, L'Empire des Steppes: Ariila, Gengis-Khan, Tamerlan (Paris, 1948), n-a fost înlocuită. Vezi, de asemenea, F.Altheim si R.Stiehl, Geschichte Mitteiasien in Altertum (Berlin, 1970); F.Altheim, Attila und die Hunnen (Badcn-Baden, 1951; trad. franceză, 1953), id., Geschichte der Hunnen, I-IV (Berlin, 1959-1962); E.A. Thompson, A History of Attila and the Huns (Oxford, 1948); Otto J.Maenchen-Helfen, The World of the H uns. Studies in their Hixtory and Culture (Berkeley, 1973; lucrare importantă mai ales pentru utilizarea documentelor arheologice; bibliografie exhaustivă, pp. 486-578).
Despre simbolismul religios şi scenariile mitico-rituale ale Lupului (transformarea rituală în lup, mitul descendenței unei seminții nomade dintr-un carnasier etc.), vezi studiul nostru „Leş Daces et Ies Loups" (l 959; republicat în De Zalmoxis ă Gengis-Khan, Payot, 1970, pp. 13-30) [trad. românească, pp. 21-37 — nota trad.J. „întâiul strămoş al lui Genghis-Han era un lup cenuşiu ales de soartă, care a coborât din Cer. Soția lui era o căprioară albă...". Aşa începe Istoria tainica a mongolilor. Etnia T'ou Kiue, precum şi cea uigură afirmă că strămoşul lor era o lupoaică (T'ou Kiue) sau un lup. După surse chineze, cei din neamul Hsiung-nu descind dinlr-o domniță şi un lup supranatural. Un mit similar este atestat la carakirghizi. (Alte versiuni, tunguse, altaice etc., vorbesc despre căsătoria dintre o domniță şi un câine.) Vezi sursele citate deFreda Kretschmar, Hundestammvater und Kerberos, l (Stuttgart, 1938),pp. 3 sq., 192 sq. Cf.,de asemenea, Şir G.Clauson, „Turks and Wolves", Studia Orientalia (Helsinki, 1964), pp. 1-22; J.-P.Roux, Faune et flore sacres dans Ies societes altau/uex (Paris, 1966), pp. 310 sq.
Pare paradoxal ca un lup să se împreuneze cu o căprioară, vânatul prin excelență al carnasierelor. Dar miturile întemeierii unui popor, unui stat sau unei dinastii utilizează un simbolism de tip coincidentia oppositorum (deci o totalitate asemeni unității originare) pentru a sublinia că este vorba de o nouă creație.
242. Cartea savantului finlandez Uno Harva, Die religiosen Vorstellungen der altaischen Volker (FFCommunication, nr. 125, Helsinki, 1938), constituie cea mai bună prezentare de ansamblu (trad. franceză în 1959). Despre zeii cerului, vezi pp. 140-153; cf.,de asemenea, M.Eliade, Trăite d'histoire des religions. §§ 17-18.0 documentație etnografică impresionantă a adunat Wilhelin Schmidt în ultimele patru volume din lucrarea sa Der Ursprung der Gottesidee: voi. IX (1949; turci si tătari), X (1952; mongoli, tunguşi, iukaghiri), XI (1954; iakuți, tuvini, karaceai, ienisecni); XII (1955; o privire sintetică asupra religiilor păstorilor din Asia Centrală, pp. 1-613; comparație cu triburile de păstori din Africa, pp. 761-899). Folosind aceste documente, trebuie întotdeauna ținut seama de ideea centrală a lui W.Schmidt: existența unui „ Urmonotheismus". Vezi, de acelaşi autor, „Das Himmclsopfer bei den asiatischen Pferdeziichtem", Ethnos, 7, 1942, pp. 127-148.
742

Despre Tâ'ngri, ve/i monografia lui Jean-Paul Roux, „ Ta'ngri. Essai sur le Ciel-Dieu des peuples altai'ques", RHR, voi. 149 (1956), pp. 49-82, 197-230; voi. 150 (1957), pp. 27-54. 173-212; „Notes additionnelles â Tăngri, le Dieu-Ciel des peuples altai'cjues", ibid., voi. 154 (1958), pp. 32-66. Vezi, de asemenea, de acelaşi autor, „La religion des Turcs de l'Orkhon des VIPet VIIP siecles", ibid., voi. 160 (ianuarie-martie 1962), pp. 1-24.
Cu privire la religia mongolilor, se va consulta mai ales N.Pallisen, Die alte Religion der Mongolischen Volker, Diss. Marburg, 1949 („Micro-Bibliotheca Anthropos", nr.7, Freiburg, 1953). Walter Heissig, IM religion de la Mongolie (în G.Tucci şi W. Heissig, Leş religions du Tibet ei de la Mongolie, trad. franceză, Payot, 1973, pp. 340-490), prezintă religia populară şi lamaismul la mongoli. Autorul citea/ă din belşug texte traduse şi editate în importanta sa lucrare: Mongolische volksreligiose und fulkloristisches Texte (Wiesbaden, 1966).
Despre religia hunilor, vezi, în ultimă instanță, Otto J. Maenchen-Helfen, The World of the Huns, pp. 259-296, în special pp. 267 sq. (şamani şi vizionari), 280 sq. (măşti si amulete).
243. în ce priveşte cosmologia, vezi Uno Harva, Die religiosen Vorstellungen, pp. 20-88; M.Eliade, Le Chamanisme el le techniques archaiques de l'extase (ediția a 2-a, 1968), pp. 211-222; I.Paulson, în Leş religions arciiques etflnnoises, pp. 37-46,202-229; J.-P.Roux, „Leş astres chez Ies Turcs et Ies Mongols", RHR, 1979, pp. 153-192 (rugăciuni în direcția soarelui, pp. 163 sq.).
Pământul ca divinitate nu pare să fi jucat un rol important: el nu era figurat prin idoli şi nu i se aduceau sacrificii (cf. U. Harva, pp. 243-249). La mongoli, Otiigen, zeița Pământului, desemna la origine patria dintâi a mongolilor (ibid., p. 243). Vezi şi E.Lot-Falck, „A propos d'Atungăn, deesse mongole de la Terre", RHR, voi. 149 (1956), pp. 157-196; W .Heissig, „La religion de la Mongolie", pp. 470-480 („Culte de la Terre et culte des hauteurs").
244. Despre mitul „scufundării cosmogonice", vezi studiul nostru „Le Diable et le Bon Dieu: Ia prehistoire de la cosmogonie populaire roumaine" (în De Zalmoxis â Gengis-Khan, pp. 80-130) [trad. românească, pp. 86-135 — nota trad. j. Versiunile popoarelor eurasiatice au fost prezentate şi analizate de W.Schmidt în voi. IX-XII din Ursprung der Gottesidee: cf. eseul de sinteză, voi. XII, pp. 115—173. (Trebuie adăugat că nu suntem întotdeauna de acord cu analiza istorică şi cu concluziile autorului.)
Despre Erlik, zeul morții în inscripțiile paleoturce, vezi Annemarie V.Gabain, „Inhalt und magische Bcdeutung der allturkishen Inschriften", Anthropos, 48, 1953, pp. 537-556, în special pp. 540 sq.
245. Cu privire la diversele şamanisme — în Asia Septentrională şi Centrală, în America de Sud şi de Nord, în sud-estul Asiei şi în Oceania, în Tibet, în China şi la indo-europcni —, vezi cartea noastră Le Chamanisme et Ies techniques archaiques de l'extase (ediția a 2-a revăzută şi adăugită, Payot, 1968). Primele şase capitole (pp. 21-210) sunt consacrate şamanismelor centrasiatice si siberiene. Printre lucrările mai importante publicate după apariția cărții noastre semnalăm: V.Dioszegi, ed., Glauben.swelt und Folklore des sibirischen Volker (Budapesta, 1963; nouă studii asupra şamanismului); Carl-Martin Edsman, ed., Studies in Shamanism (Stockholm, 1967); Anna-Leena Siikala, The Rite techniques of the Siberian Shaman (FFCommunication, nr. 220, Helsinki, 1978).

Pentru un expoezu general al problemei, vezi Uno Harva, Die religiosen Vorstellungen, pp. 449-561. WiJhelm Schmidt şi-a rezumat opiniile asupra şamanismului păstorilor din Asia Centrală în Ursprung der Gottesidee, XII (1955), pp. 615-759. Vezi, de asemenea, J.-P. Roux, „Le nom du chaman dans Ies textes turcu-mongah", Anthropos, 53 (1958), pp. 133-142; id., „Elements chamaniques dans Ies textes pre-mongols", ibid., 440-456; Walter Heissig, Zur Frage der Homogenität des oslmongolLschen Schamanismus (Collectanea Mongolica, Wiesbaden, 1966); id., „Chamanisme des Mongols", în La religion de la Mongolie, pp. 351-372; „La repression lamai'que du Chamanisme", ibid., 387—400.
Despre bolile şi visele iniţiatice ale viitorilor şamani, vezi Le Chamanisme, pp. 44 sq.; Mythes, reves et mysteres (Paris, 1957), pp. 101 sq. Departe de a fi nişte nevropaţi, cum au susţinut numeroşi savanţi, de la Krivushapkin, în 1861, până la Ohlmark, în 1939, şamanii apar, sub raport intelectual, superiori mediului lor. „Ei sunt principalii păstrători ai bogatei literaturi orale: vocabularul poetic al unui şaman cuprinde 12 000 de cuvinte, în timp ce limbajul uzual — singurul cunoscut de restul comunităţii — nu comportă decât 4 000. Şamanii dau dovadă de o memorie şi o stăpânire de sine net superioare mediei. Ei sunt capabili sa-şi execute dansul extatic în interiorul iurtei înţesate de privitori, într-un spaţiu strict limitat, cu hainele îngreuiate de peste 15 kg de discuri de fier găurite şi de alte obiecte, fără să atingă sau să rănească pe nimeni" (Mythes, reves et mysteres, p. 105).
Cartea lui G.V.Xenofontov a fost tradusă în germană de A.Friedrich şi G.Buddruss,Schamanengexchichten aus Sibirien (Miinchen, 1956).
Despre iniţierea publică a şamanilor buriaţi, vezi sursele citate şi rezumate în Le Chamanisme, pp. 106-111 (p, 106, n. l, bibliografie).
246. Despre miturile privind originea şamanilor, vezi L.Sternberg, „Divine Election in Primitive Religions" (Congres International des Americanistes, Compte rendu de la XXPsession, Pt. 2(1924), Goteborg, 1925, pp. 472-512), în special pp. 474 sq.; M.Eliade, Le Chamanisme, pp. 70 sq.
Despre sacrificiul altaic al calului, vezi W. Radlow, Aus Sibirien: lose Blătter aus dem Tagebuche eines reisenden Linguisten (Leipzig, 1884), voi. II, pp. 20-50, rezumat în Le Chamanisme, pp. 160-165. Vezi ibid., pp. 166-167, analiza istorică a raporturilor dintre Tengere Kaira Khan, Bai Ulgan şi sacrificiul şamanic al calului.

Despre coborârile extatice în Infern, vezi Le Chamanisme, pp. 167-178, 181 sq. Cf. Jean-Paul Roux, La mort chez Iespeuples altaîques anciens et medievaux (Paris, 1963); id., „Leş chiffres symboliques 7 et 9 chez Ies Turcs nonmusulmans", RHR, 1965, voi.168, pp. 29-53.
La anumite populaţii se cunoaşte împărţirea în şamani „albi" şi „negri", deşi nu întotdeauna e uşor de definit în ce constă deosebirea. La buriaţi, ceata fără de număr a semizeilor se subîmparte în Hani negri, slujiţi de „şamani negri", şi Hani albi, slujiţi de „şamani albi". Totuşi, această situaţie nu este primitivă; după mituri,primul şaman a fost „alb"; negrul n-a apărut decât mai târziu; cf. Garma Sandchejew, „Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten" (Anthropos, XXVII, 1927-1928, pp. 933-955; XXVIII, 1928, pp. 538-560, 967-986), p. 976.

Despre morfologia şi originea acestei diviziuni dualiste, vezi Le Chamanixme, p. 157-160. Vezi.de asemenea, J.-P.Roux, „Leş Etres intermediares chez Ies peuples altai'ques", în Genies, Anges et Demons (Sources Orientales, VIII, Paris, 1971), pp. 215-256; id., „La danse chamanique de l'Asie Centrale", în Le x Danses Sacrees (Sources Orientales, VI, 1963), pp. 281-314.
247. Despre simbolismul costumului şi tobei şamanului, vezi Le Chamanisme, pp. 128-153.
Despre formarea şamanismului nord-asiatic, ibid., pp. 385-394. Despre rolul şamanismului în religie şi cultură, ibid., pp.359-397.
248. Grupului lingvistic paleosiberian îi aparţin iukaghirii, ciukoţii, koriacii şi ghiliacii. Limbile uralice sunt vorbite de samoezi, ostiaci şi voguli. Ramura fino-ugrică îi cuprinde pe finlandezi, ceremişi, votiaci şi maghiari etc.
Cartea lui Uno Harva, Die Religion des Tcheremissen (FF Communication, nr. 61, Poorvo, 1926) merită o atenţie specială. O prezentare generală a „religiilor asiaticilor de nord (triburile din Siberia)" şi a „religiilor popoarelor fineze" a fost dată de Ivan Paulson, în Leş religions arctiques et finnoises, pp. 15-136, 147-261 (excelente bibliografii).
Despre zeul ceresc Num, vezi M.Castren, Reiseerinnerung aus den Jahren 1838-1844, I (Sankt-Petersburg, 1853), pp. 250 sq.; I.Paulson, „Leş religions des Asiates septentrionaux", pp. 61 sq:; R.Pettazzoni, L'onniscienza di Dio (Torino, 1955), pp. 379 sq.
Despre miturile scufundării cosmogonice, vezi M.Eliade, De Zalmoxis ă Gengis-Khan, pp. 100 sq. jtrad. românească, pp. 86 sq. — nota trad.|.
Despre şamanismul ugricilor, vezi Le Chamanisme, pp. 182 sq.; la estonieni, cf. Oskar Loorits, Grundzuge des ethnischen Volksglauben, I (Lund, 1949), pp. 259 sq.; II (1951), pp. 459 sq. Despre şamanismul lapon, vezi Louise Backman şi Ake Hultkrantz, Studies in Lapp Shamanism (Stockholm, 1978).
Despre originea şamanică a lui Văinămoinen, precum şi a altor eroi din Kalevala, vezi Marrtti Haavio, Văinămoinen Eternul Sage (FF Communications, nr. 144, Helsinki, 1952).
Despre Stăpânul animalelor şi duhurilor păzitoare, ocrotitoare ale vânatului, vezi: Ivan Paulson, Schutzgeister und Goîtheiten des Wildes (der Jagdtiere und Fische) in Nordeurasien. Eine religionsethnographische und religion-phănomenologische Untersuchung jăgerischer Glaubensvorstellungen (Stockholm, 1961). Vezi, de acelaşi autor, „Leş religions des Asiates septentrionaux (tribus de Siberie)", pp. 70-102; „Leş religions des peuples finnois", pp. 170-187; „The Animal-Guardian: A criticai and synthetic review", HR, III, 1964, pp. 202-219. Aceleaşi concepţii se regăsesc la vânătorii primitivi din America de Sud şi de Nord, Africa, Caucaz etc.; cf. bibliografia înregistrată de I.Paulson, „The Animal-Guardian", n. 1-12.
249. Sursele scrise au fost editate de C.Clemen, Fontes historiae religionum primitivarum, praeindogermanicarum, indogermanicarum minus nolarum (Bonn, 1936). Vezi şi W.Mannhardt, Letto Prussische Gotterlehre (Riga, 1936); A.Mierzynski, Mythologiae lituanicae monumenta, I-II (Varşovia, 1892-1895), prezintă şi studiază sursele de până în secolul al XV-lea. Cu privire la starea problemelor până în 1952, Haralds Biezais, „Die Religionsquellen der baltischen Volker und die Ergebnisse der bisherigen Forschungen", Arv., 9 (1953), pp. 65-128.
O lucrare de ansamblu privind religia bălţilor a dat Haralds Biezais, în Ake V. Strom şi

H.Biezais, Germanische und baltische Religion (Stuttgart, 1975). Prezentări generale, redactate din diverse perspective, în V.Pisani, „La religione dei Bălti", în Tacchi Venturi, Storiu dalie Religioni (ediția a 6-a, Torino, 1971), voi. II, pp. 407-461; Marija Gimbutas, The Balts (Londra-New York, 1963), pp. 179-204; Jonas Balys şi Haralds Biezais, „Baltische Mythologie", în W.d.M., I (l965), pp. 375-454.

O documentare considerabilă, mai ales folclorică şi etnografică, cu bibliografii exhaustive, se regăseşte în lucrările iui Haralds Biezais, Die Gottesgestalt der Lettischen Volksreligions (Stockholm, 1961) si Die himmlische Golterfamilie der alten Letten (Uppsala, 1972). Vezi, de asemenea, H.Usener, Gotternamen (Frankfurt pe Main, 1948, ediția a 3-a, 1948), pp. 79-122, 280-283; W.C.Jaskiewicz, „A Study in Lithuanian Mythology. Juan Lasicki's Samogitian Gods", în Studi Balticii, 1952, pp. 65-106.

Despre Dievs, cf. Biezais, W.d.M., I, pp. 403—405; id., „Gott der Gotter", în Acta Academica Aboensis, Ser. A., Humaniora, voi. 40, nr. 2 (Abo, 1971).

Perkunas, în letonă Perkuons, în prusiana veche Percunis, derivă dintr-o formă balto-slavă Perqunos (cf. paleoslavul Perunu) şi se apropie de vedicul Perjanya, albanezul Peren-di si germanicul Fjorgyn. Despre Perkunas, vezi J. Balys, în W.d.M„ I, pp. 431-434 şi bibliografia citată, ibid., p. 434. Despre Perkuons, vezi H.Biezais, Die himmlische Gdtterfamilie der alten Letten, pp. 92-179 (pp. 169 sq., studiu comparativ al zeilor indo-europeni ai furtunii).

Nu se cunosc miturile cosmogonice balte. Există un Arbore al Soarelui (= Arbore Cosmic) în mijlocul Oceanului sau către apir; Soarele când asfințeşte îşi atârnă de el brâul înainte de a merge la culcare.

Tabloul problemelor

744

Despre Saula, zeița Soarelui, şi despre fiii şi fiicele ei, despre nunțile ei cereşti, vezi H.Biezais, Die himmlische Gdtterfamilie der alten Letten, pp. 183-538. Fiicele Saulei sunt asemenea zeițelor indo-europene aJe Aurorei.

Despre Laima, vezi H.Biezais, Die Hauptgottinnen der alten Letten (Uppsala, 1955), pp. 119 sq. (raporturile sale cu norocul şi nenorocul), pp, 139 sq. (relațiile cu Dumnezeu), pp. 158 sq. (cu Soarele). Ca zeiță a sorții, Laima patronează naşterea, căsătoria, belşugul recoltelor, bunăstarea animalelor (pp. 179-275). Interpretarea lui H.Biezais a fost acceptată de numeroşi baltologi (cf. prezentarea lui Alfred Gaters în Deutsche Literaturzeitung, 78,9 septembrie 1957), dar a fost respinsă de savantul estonian Oskar Loorits; cf. „Zum Problem der lettischen Schickf,algQllinen",Zeitschriftfur slavixche Philologie, 26,1957, pp. 78-103. Problema centrală e următoarea: în ce măsură cântecele populare (daina) reprezintă documente demne de încredere privind vechiul păgânism leton? După Peteris Smits, daina ar fi înflorit între secolele al XH-lea şi al XI V-lea. Dimpotrivă, H.Biezais consideră că daina au păstrat tradiții religioase mult mai vechi; „înflorirea" din secolul al XVI-lea rellectă numai o nouă epocă în creația poetică folclorică (op. cit., pp. 31 sq., 48 sq.). Alți savanți au insistat asupra faptului că daina sunt susceptibile de a se înnoi continuu (cf. Antanas Maceina, în Commentationes Balticae, II, 1955). Dar Oskar Loorits consideră că daina sunt relativ prea recente pentru ca Laima să poată fi o veche divinitate de origine indo-europeană; funcția sa de divinitate a sorții este secundară (op. cit., p. 82); Laima

este o „divinitate inferioară", rolul ei limitându-se, după O.Loorits, la a ajuta naşterea şi a binecuvânta copilul, asemenea Fecioarei Măria în folclorul religios leton (pp. 90 sq.).
Amintim totuşi că criteriul cronologic nu se mai impune când e vorba să evaluezi nu vârsta expresiei literare orale a unei credințe, ci conținutul ei religios. Zeițele care patronează naşterea şi pe nou-născuți au o structură arhaică; vezi, inter alia, Momolina Marconi, Rijlessi mediteranei nella piu antica religione laziale (Milano, 1939); G.Rank, „Lappe Female Deities of the Madder-akka Group" (Studia Septentrionalia, 6, Oslo, 1955, pp. 7-79). Este greu de crezut că zeitățile sau semizeitățile feminine populare balte — Laima etc. — au fost formate după modelul Fecioarei Măria. Mai probabil, figura Fecioarei Măria s-a substituit vechilor divinități păgâne, sau acestea, după creştinarea bălților, au împrumutat trăsăturile lor mitologiei şi cultului Fecioarei.
Despre lycantropia în scopuri „pozitive", afirmată de un vechi leton, prin secolul al XVIII-lea, vezi textul procesului publicat de Otto Hoffler, Kultische Geheirnbiinde der Germanen, I (Frankfurt pe Main, 1934), pp. 343-351, şi rezumat în cartea noastră Occultisme, sorcellerie etmodes culturelles (Paris, 1978),pp. 103-104. Cf. ibid., pp. 99 sq., 105 sq., analiza unor fenomene analoage (benandantii din Aquileea, strigoii la români etc.).
Despre arhaismul folclorului balt, vezi, de asemenea, Marija Gimbutas, „The ancient religion of the Balts", Lituanus, 4, 1962, pp. 97-108. Alte supraviețuiri indo-europene au fost, de asemenea, relevate; cf. Jaan Puhvel, „Indo-European Structure of the Baltic Pantheon", în Myth in Indo-European antiquity (Berkeley, 1974, pp. 75-85); Marija Gimbutas, „The Lituanian God Velnias" (ibid., pp. 87-92). Vezi, de asemenea, Robert L.Fischer Jr., „Indo-European Elements in Baltic and Slavic Chronicles", în Myth and Law among the Indo-Europeans (ed. Jaan Puhvel, Berkeley, 1970), pp. 147-158.
250. Pentru o prezentare clară şi concisă a originii şi istoriei vechi a slavilor, vezi Marija Gimbutas, The Slavs (Londra-New York, 1971), cf., de asemenea, V.Pisani, „Baltice, slavo, iranico", Ricerche Slavistiche, 15, 1967, 3-24.
Textele greceşti şi latine privind religia au fost editate de C.G.Meyer, Fontes historiae religionis slavicae (Berlin, 1931). în acelaşi volum se află textul islandez şi traducerea latină a epopeii Knytlingasagu, precum şi documente arabe în traducere germană. Cele mai importante izvoare au fost traduse de A.Briickner, Die Slawen (Religionsgeschichtliches Lesebuch, Heft 3, Tiibingen, 1926), pp. 1-17. Izvoarele referitoare la slavii orientali au fost publicate şi bogat adnotate de VJ.Mansikka, Die Religion des Ostslaven, I (Helsinki, 1922).
Nu există lucrări de ansamblu despre istoria religioasă a slavilor. Pentru o prezentare generală, vc/i: L.Niederle, Manuel de l'antiquite slave, voi. II (Paris, 1926) pp. 126-168; B.O.Unbegaun, La religion des anciens Slaves (Mana, voi. III, Paris, 1947), pp. 389-445 (bogată bibliografie); Marija Gimbutas, op. cit., pp. 151-170.
Despre mitologie, vezi Aleksander Briickner, La mitologia slava (traducere din poloneză de Julia Dicksleinowna, Bologna, 1923); RJakobson, „Slavic Mythology", în Funk şi Wagnalls, Dictionary offolklore, inythology and legend (New York, 1950), II, pp. 1025-1028; N.Reiter, „Mythologie der allen Slaven". W.d.M., I, 6 (Stuttgart, 1964), pp. 165-208 (cu bibliografie).
Despre religia slavilor occidentali, vezi Th.Palm, Wendische Kultstätten (Lund, 1937); E. Wienecke, Untersuchungen zur Religion der Westslawen (Leipzig, 1940); R.Pettazzoni,

L'onniscienza di Dio, pp. 334-372 („Divinitâ polycefale").
Despre conceperea divinității la slavi, vezi: Bruno Merriggi, „II concetto del Dio nelle religioni clei popoli slavi", Ricerche Slavistiche, I, 1952, pp. 148-176; cf. şi Alois Schmaus. „Zur altslawischen Religionsgeschichte", Saeculum, 4, 1953, pp.206-230.
Un foarte bogat studiu comparativ despre etnologia şi folclorul slav a fost dată de Evel Gasp;irini, // Matriarcato Slavo. Antropologia dei Protoslavi (Firenze, 1973), cu o bogată bibliografie exhaustivă (pp. 710-746). Anumite concluzii ale autorului trebuie privite cu prudență, dar documentarea sa este inestimabilă; cf. observațiile noastre în HR, 14, 1974, pp. 74—78. Lucrarea lui F.Haase, Volksglaube undBrauchtum der Ostslawen (Breslau, 1939), este încă foarte ulilă. Vezi şi Vladimir Propp, Feste agrarie russe (Bari, 1978).
Chronica Slavorum de Helmond (l 108-1177) a fost editată în Monumenta Germaniae historica, voi. XXI, Hannover, 1869. Pasajele privind religia au fost reproduse de VJ.Mansikka, Die Religion der Ostslawen. l, şi de Aleksander Briickner, Die Slawen, pp. 4-7. Despre Cronica lui Nestor, vezi A. BriickneT, Mitologia Slava, pp. 242-243; \d.,Die S/awen,pp. 16-17.
Din bogata bibliografie despre Perun, e de ajuns să menționăm A. Briickner, Mitologia Slava, pp. 58-80 (hipercritică), RJakobson, „Slavic Mythology", p. 1026, E.Gasparini, Matriarcato Slavo, pp. 537-542. Unii autori au văzut în Perun „Zeul Suprem, stăpânilor al fulgerului", despre care vorbeşte istoricul bizantin Procopius. Dar zeul ceresc, indiferent şi
745
Tabloul problemelor
îndepărtat,evocat de Helmond este, prin însăşi structura sa, diferit de zeii furtunii. Despre valoarea mărturiei lui Procopius, vezi R.Benedicty, „Prokopios Berichte iiber die slawische Vorzeit", Jahrbuch der Oesterreichischen Byzantinischen Gesellschaft, 1965, pp. 51-78.
Despre Volos/Veles, vezi A.Briickner, op. cit. pp. 119-140; R.Jakobscm, „Slavic Mythology", p. 1027; id., „The Slavic god «Veles» and his Indo-European cognates". St tuli Linguislici in Onore di Vittore Pisani (Brescia, 1969), pp. 579-599; Jaan Puhvel, „Indo-European Structures of the Baltic Pantheon", în Myth in Indo-European Antiquity (editat de G.l.Larson, Berkeley-Los Angelcs, 1974), pp. 75-89, în special pp. 88-89; Marija Gimbutas, „The Lituanian God Veles", ibid., pp. 87-92.
Despre Simarglu, vezi R. Jakobson, „Slavic Mylhology", p. 1027. Despre Mokoş, vezi A.Briickner, Mitologia Slava, pp. 141 sq. Despre Dajbog, vezi A.Briickner, Mitologia Slava, pp. 96 sq.; R.Jakobson, „Slavic Mythology", p. 1027 (ambele lucrări comportă bogate bibliografii).
Despre Rod şi rojenița, vezi A.Briickner, op. cit., pp. 166 sq. Despre Mați sîra zemlia, vezi M.Gimbutas.p. 169. Principala ei sărbătoare, Kupala (de la kupati, „a se scălda"), avea loc la solstițiul de vară şi comporta aprinderea rituală de focuri, precum şi o scăldare colectivă. Se făcea un idol de paie, kupala, îmbrăcat femeieşte, care era rezemat de un trunchi de copac tăiat, curățat de crengi şi de frunze şi înfipt în pământ. La slavii din regiunea baltică, femeile erau acelea care tăiau şi pregăteau copacul sacru (un mesteacăn) şi îi ofereau sacrificii. Mesteacănul reprezenta Arborele Sacru ce leagă Cerul de Pământ (M.Gimbutas, p. 169).
Despre zeii bălților, vezi lucrările lui Th.Palm şi E.Wienecke, citați mai sus, precum şi remarcile critice ale lui R.Pettazzoni, op.cit., pp. 562 sq.

Sursele germanice şi Knytlinga Saga (redactate în islandeza veche, în secolul al XIH-lea) furnizează unele informații importante despre temple şi despre cultul lui Riiggen. Idolii de lemn, împodobiți cu metal, aveau trei, patru sau mai multe capete. La Stettin, un templu îi era consacrat lui Triglav, un „Summus Deus" tricefal. Statuia lui Sventovit, la Arkona, avea patru capete. Alți idoli erau cu şi mai multe; Rujcvit avea şapte fețe pe un singur cap.
DespreSvantovit, vezi N.Reiter, <?/>.ci/., pp. 195-196; V.Machek, „Die StellungdesGottes Svantovit in der altslavischen Religion",în Orbii Scriptus (Miinchen, 1966), pp. 491-497.
251. Despre spiritele pădurii (leşî etc.), vezi documentarea la E.Gasparini, // Matriarcato Slavo, pp. 494 sq. Pentru domovoi, vezi cap.III din cartea noastră DeZalmoxis ă Gengis-Khan, pp. 81-130 [trad. românească, pp. 87-135 — nota trad.].
Despre bogomilism, vezi mai departe, § 293, bibliografia citată.
Despre dualismul slav, vezi bibliografia înregistrată în De Zalmoxis..., p. 95, n. 34-36 [trad. românească, pp. 100-101 — nota trad.|.
252. Semnalăm câteva sinteze recente despre sfârşitul Antichității; S .Mazzarino, The Endofthe Ancient World (Londra, 1966; prezintă şi analizează ipotezele avansate de istoricii moderni); Peter Brown, The World of Late Antiquity (Londra, 1971; cea mai bună introducere în problemă de până acum); Hugh Trevor-Roper, The Rise ofChrisiian Europe (New York, 1965; în special pp. 9-70). Cartea lui Johannes Geffcken, Der Ausgang des griechisch-rornischen Heidentums (ediția a 2-a, Heidelberg, 1929) n-a fost încă depăşită, între lucrările cele mai elaborate citām: Ferdinand Lot, La fin du tnonde antique e! le debut du Moyen Âge (Paris, 1951); Michael Rostovtzeff, Social and Economic History ofthe Roman Empire (ediția a 2-a,I-II,Oxford, 1957); Ernsl Stein, Histoire du Bas Empire, I-II (Bruxelles, 1949,1959); Lucien Musset, Leş invasions: Ies vagues germaniques (Paris, 1965; ediția a 2-a, adusă la zi, 1969); id., Leş invasions: le second assaut contre l'Europe chre'tienne: VII-Xlesiecles(l96(>). Vezi şi studiile, semnate de autori diferiți, adunate în volumul The Conflict behreen Paganism andChristianity in the Founh Century (ed. A.Momigliano, 1963); mai ales A.Momigliano, „Păgân and Christian Historiography in the Fourth Century", ibid., pp. 79-99. Cf. Peter Brown, The Making of ÎMI e Antiquity (Cambridge, Mass., 1978).
Despre reacția elitelor păgâne, vezi P. de Labriolle, IM reaction paienne: etude sur la polemique anti-chretienne du f au VI" siecle (ediție nouă, 1950) şi mai ales Walter Emil Kaegi,Byzantium and the Decline of Rome (Princeton, 1968), în special pp. 59-145.
Cea mai recentă (şi mai bună) ediție şi traducere comentată din Die Civitate Dei este aceea din Studii Augustiniene, în cinci volume (Paris, 1959-1960).
Despre pregătirea şi structura cărții De Civitate Dei, vezi Peter Brown, Augustine of Hippo. A biography (Berkeley şi Los Angeles, 1967), pp. 229-239. Vezi şi J. Claude Guy, Unite et structure logique de la „Cițe de Dieu" de Saini Augustin (Paris, 1961). Poate apărea ca paradoxal faptul că Sfântul Augustin nu pune în discuție expresiile religioase ale vremii (Misterele, religiile orientale, mithraismul etc.), ci un păgânism arhaic care, după expresia lui Peter Brown, „exista numai în biblioteci". Dar, în secolul al V-lea, elitele păgâne erau pasionate de littenna vetustas ~ tradiția imemorială conservată de scriitori clasici (P.Brown, op. cit., p. 305).
Despre concepția ciclurilor în istoriografia greacă şi romană, ca şi în iudaism si în creştinism,

vezi G.W. Trompf, The Idea o/'Historica! Recurrerice in Western Thought: F r om Antiquity to the Reforination (Berkeley si Los Angeles, 1979), în special pp. 195 sq.

253. Din enorma literatură critică despre Sfântul Augustin, cităm: H.I. Marrou, S. Augustin et la fin de la culiure arnique (1938; ediția a 2-a, 1949) şi Peter Brown, Augustine of Hippo (cele doua opere comportă bogate bibliografii). Vezi şi Etienne Gilson, Introduction ă l'etude de saint Augustin (ediția a 2-a, 1943); id., IM philosophie au Moyen Âge (Paris, 1944), pp. 125 sq.; P. Bmgomes,L'Egli.<ie de ce Tempsdans la predication de saint Augustine (Paris, 1972); E. Lamirande,

L'Eglise celeste selon saint Augustin (1963); A Companion to the Sîudy of St. Augustin, Ediled by Roy W. Battenhouse (Grand Rapids House, 1955).

254. Despre Părinții Bisericii, vezi J .Quasten, The Golden Age ofGreek Patristic Lite ratare, from the Council ofNicaea to the Council ofCalcedon (Utrecht, 1960); H.A.Wolfson, The Philosophy of the Church Fathers, l-II (Cambridge, Mass., 1956); J.Plegnieux, Saint Gregoire de Nazianze theologien (Paris, 1952); J.Danielou, Platonisme el theologie mystique, essai sur la doctrine spirituelle de saint Gregoire de Nysse (ediția a 2-a, 1954); O. Chadwick, John Cassian, A Study in primitive Monasticism (Cambridge, 1950); i.R.Palanque,Saint Ambroise et l'Empire romain (Paris, 1933); P.Autin, Essai sur saint Jerome (Paris, 1951).

Despre Origen, vezi Eugene de Faye, Origene. Sa vie et son oeuvre, sa pensee, I-III (Paris, 1923-1928) şi, mai ales, Pierre Nautin, Origene. Sa vie et son oeuvre (Paris, 1977). Autorul analizează cu pertinență toate sursele accesibile pentru a stabili biografia şi a reconstitui, măcar în linii mari, gândirea lui Origen. Despre biografia redactată de Eusebius, în a sa Istorie eclesiastică (P.Nautin, pp. 19-98), vezi şi Robert Grant, Eusebius as Church Historian (Oxford, 1981),pp. 77-83.

Pe bună dreptate, P.Nautin remarcă faptul că Origen „şi-a ratat moartea. Dacă ar fi murit în celula sa, titlul de martir i-ar fi ocrotit memoria de atacurile a căror țintă a fost timp de secole. Martirajul si 1-a dorit toată viața: 1-a dorit sub Septimiu Sever, după martiriul tatălui său, era pregătit şi sub Maximin Tracul, când lucra la Exortație la martiriu; a avut mult de suferit şi sub Decius, dar nu a avut parte de gloria martiriului în ochii posterității" (p. 441).

Tratatul Despre Principii, al cărui text complet se găseşte numai în versiunea latină a lui Rufinus, a fost tradus în engleză de G.W. Butterworth (Londra, 1936), în franceză de Henry Crouzel şi Manlio Simonetti, Trăite des Principes („Sources chretiennes", 4 voi., 1978-1980) [în limba română, vezi Origen, Scrieri alese, partea a treia, Despre Principii, împreună cu Convorbiri cu Heraclid şi Exortație la martiriu, traducere de Teodor Bodogae pentru primele două şi de C.Galeriu pentru Exortație..., Bucureşti, E.I.B. 1982 — nota trad.|.

Cartea a patra din De Principiis, dimpreună cu Exortație la martiriu, Despre Rugăciune, prologul la Comentariu la Cântarea Cântărilor şi Omilia a XXVII-a asupra Martirilor au fost traduse de Rowan A.Greer, Origen (New York, 1979). Vezi şi Comentariu la Evanghelia după loan („Sources chretiennes", 3 voi., 1967-1976, editat şi tradus de Marcel Borret); Comentariu la Evanghelia după Matei (1970, editat şi tradus de Marcel Girot); Omiliile la Cartea Numerelor (traduse de A.Mehat, 1951) şi Omiliile la Ieremia (editate şi traduse de P.Nautin, Paris, 1976-

1977).
Despre alcătuirea Hexaplei, vezi P.Nautin, Origene, pp. 333-361.
Despre teologia lui Origen, vezi H. de Lubac, Histoire et e'sprit. L'intelligence de l'Ecriture d'apres Origene (Paris, 1950); H.Crouzel, Theologie de l'image de Dieu chez Origene (Paris, 1956); B. Drcwery, Origen on the Doctrine ofGrace (Londra, 1960); M.Harl, Origene et lafonction revelatrice du Verbe Incarne (Paris, 1958).
Adversarii lui Origen 1-au acuzat adesea că a susținut metempsihoză în De Principiis (PeriArchon). Vezi analiza critică a lui Claude Trcsmontant, IM me'taphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chretienne (Paris, 1961, pp. 295-518). Totuşi, notează Pierre Nautin, Origen însuşi „a respins întotdeauna energic această acuzație. Ipoteza sa nu comporta decât o unică încarnare în fiecare lume: nu era vorba de metensomatoză (= metempsihoză), ci numai de ensomatoza" (op. cit., p. 126).
255. Cea mai bună ediție şi traducere franceză a Confesiunilor este aceea a lui A. Solignac, E. Trehord şi G. Buisson (Oeuvres de saint Augustin, voi. 13-14,1961-1962). Vezi P.Courcelle,/^ „Confessions" de saint Augustin dans la tradition litterarire.Antecedents et posterite (Paris, 1963) (vezi şi Fericitul Augustin, Scrieri alese, I, Confesiuni, traducere şi indici de Nicolae Barbu, introducere şi note de loan Rămureanu, Bucureşti, E.I.B., 1985 — nota trad.|.
Despre maniheismul din Africa romană şi sfântul Augustin, vezi: E.Decret, L'Afrique manicheene (IV-Ve siecles). Etude historique et doctrinale, 2 voi. (1978); id., Aspects du manicheisme dans l'Afrique romaine. Leş controverses de Fortunutus, Faustus et Felix ave c saint Augustin (1970).
Fragmente din tratatele antimaniheene ale lui Augustin (în special Acta contra Fortunatum Manichaeos, redactată în 392, De Genesi contra Manichaeos, 388, şi De natura boni contra Manichaeos, 398-399) sunt reproduse şi comentate de Claude Tresmontant, La me'taphysique du christianisme, pp. 528-549.
Despre Donatus şi donatism, vezi W.H.C. Frend, The Donatist Church (Oxford, 1952); G.Willis, Saint Augustine and the Donatist Controversy (Londra, 1950).
Despre Pelagius şi pelagianism, vezi G.de Plinval, Pelage: şes ecrits, sa vie et sa reforme (Lausanne, 1934); J.Fergusson, Pelagius (Cambridge, 1956); S.Prese, Pelagio e pelageanesimo (l 961). Cf. şi P.Brown, op. cit., pp. 340-375.
Textele lui Augustin despre originea sufletului, păcatul originar şi predestinare sunt citate şi comentate de Claude Tresmontant, op. cit., pp. 588-612.
Despre teologia Naturii şi a Grației, în special la Sfântul Augustin, vezi A.Mandouze, Saint Augustin, L'aventure de la raison et de la grâce (Paris, 1968), şi, în ultima instanță, Jaroslav Pelikan, The Emergence of the Catholic Tradition, 100-600 (Chicago, 1971), pp. 278-331).
256. Despre evoluția ideilor Sfântului Augustin privind cultul martirilor, vezi în ultimul tirnp Victor Saxer, Morts, martyrs, reiujues en Afrique chretienne auxpremiers siecles (Paris, 1980), pp. 191—280.
Despre cultul sfinților si exaltarea religioasă a relicvelor în Biserica occidentală, vezi lucrările fundamentale ale lui H. Delahaye, „Sanctus", essai sur le culte des saints dans l'antiquite (Bruxelles, 1927); Leş origines du culte des martyrs (ediția a 2-a, Bruxelles, 1933); Leş legendes

hagiographiques (ediția a 4-a, Bruxelles, 1955). Mica lucrare a lui PeterBrown,
747
Tabloul problemelor
The Cult ofthe Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity (Chicago, 1980), reînnoieşte abordarea problemei şi,în bună parte, înlocuieşte literatura anterioară.
Despre martyria, lucrarea lui Andre Grabar, Martyrium, recherches sur le culte dea reliques et l'an chretien antique, I-II (Paris, 1946), rămâne fundamentală. Cf. şi E.Baldwin Smith, The Dome. A Study in the History of Ideas (Princeton, 1950).
Despre comerțul cu relicve în Evul Mediu timpuriu, vezi, în ultimă instanță, Patrick J. Geary, „The Ninth-Century Relic Trade. A response to popular piety?", în James Obelkevitch, ed., Religion and the People, 800-1700 (Chapel Hill, 1979), pp. 8-9.
Despre pelerinaje, vezi B. Kotting, Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antiken und das Pilgerwesen in der alten Kirche (Munster i. W„ 1950).
O monografie exemplară despre geneza si dezvoltarea legendelor legate de viața si minunile Sfântului Nicolae, poate sfântul cel mai popular, a fost redactată de Charles W.Jones, Saint Nicolas of Myra, Dări and Manhattan. Biography of theLegend (Chicago, 1978).
257. Pentru o introducere generală, vezi J.Danielou, Message e'vangelique et culture helle'nistique (Paris, 1961); Jaroslav Pelikan, The Spirit of Eastern Christendom (Chicago, 1974); Hans-George Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich (Miinchen, 1959); D. Obolenski,77ze Byzantine Commonwealth: Eastern Europe, 500—1454 (Londra, 1971); Francis Dvornik, The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew (Cambridge, Mass., 1958); Olivier Clement, L'essor du christianisme oriental (Paris, 1967).
Istoria şi urmările Sinodului din Calcedon au fost prezentate de R.V. Sellers, The Countil of'Chalcedon (Londra, 1953) şi,în amănunt,în studiile reunite de Aloys Grillmeier şi Heinrich Bacht, Das Konzil ofChalkedon: Geschichte und Gegenwart, 3 voi. (Wiirzburg, 1951-1952).
Despre mono fizism, vezi W.H.C.Frend, The Rise ofthe Monophysite Movement: Chapters in the History ofthe Church in the Fifth and Sixth Centuries (Cambridge, 1972).
Despre liturghia bizantină, vezi N.M.D.R.Boulet, Eucharistie ou la Messe dans şes varieteu, son histoire et şes origines (Paris, 1953); Jean Hani, La divine liturgie. Aperțus sur la Messe (Paris, 1981). Despre Roman Melodul, vezi E.Wellecz, A History ofbyzantine music and hymnography (Oxford, 1949).
Despre simbolismul bisericii bizantine, vezi H. Seldmayr, Die Entsehung der Kathedrale (Ziirich, 1959); Jean Hanni, Le symbolisme du temple chretien (ediția a 2-a, Paris, 1978).
Despre theosis („îndumnezeire"), vezi Jules Cross, La divinisation du chre'tien d'apres Ies Peren grecs: Contribution historique ă la doctrine de la grâce (Paris, 1938); J.Pelikan, The Spirit of Easîern Christendom, pp. 10-36.
Despre Maxim Mărturisitorul, vezi Hans Urs von Balthasar, Kosmische Liturgie (Freiburg, 1941); Lars Thunberg, Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology ofMaximus The Confessor (Lund, 1965); Irenee Hausherr, Philantie: De la tendresse pour soi ă la charite, selon saint Maxime le Confesseur (Roma, 1952).

Cea mai bună traducere franceză a lui Dionisie (Pseudo-) Areopagitul este aceea a lui Maurice de Gandillac (Paris, 1942). Despre influența lui Maxim Mărturisitorul în apus prin intermediul traducerii în latină a operei lui Dionisie, vezi Deno John Geanakoplos, Interaction of the „Sibling" Byzantine and Western Cultures in the Mlădie Ages and Italian Renaissance, 330-1600 (Yale, 1976), pp. 133-145.
258. Mişcarea iconoclastă a avut două faze: prima din 726 până în 787, a doua între 813 şi 843. în 726, împăratul Leon al IlI-lea a promulgat un edict împotriva cultului icoanelor, iar fiul său, Constantin al V-lea, a respins şi cultul sfinților şi chiar pe cel al Fecioarei; el a interzis termenii de „sfinți" şi pe acela de theotokos. „Cel care pictează imaginea lui Hristos arată că n-a înțeles profunzimile dogmei unirii inseparabile a celor două naturi ale lui Hristos" (text citat de J .Pelikan, The Spirit of Eastern Christendom, p. 117).
Sinodul din Hieria, în 754, a condamnat în unanimitate cultul icoanelor. Totuşi, în 787, văduva lui Leon al IV-lea si patriarhul din Constantinopol au convocat al Vll-lea sinod ecumenic de la Niceea. Iconoclasmul a fost anatemizat, dar a fost reintrodus în 815 de împăratul Leon al V-lea. Abia în 843 sinodul convocat de împărăteasa Teodora a restabilit definitiv cultul icoanelor.
Să adăugăm că iconoclaştii au distrus toate icoanele pe care le-au găsit si că al Il-lea Sinod de la Niceea (783) a decis confiscarea întregii literaturi iconoclaste; nici un text original ii-a putut ajunge până la noi.
Despre originea cultului icoanelor, vezi: A.Grabar, L'iconoclasme byzantin, dossier archeologique (Paris, 1957), pp. 13-91;E.Kitzinger, „The cult of Images in the Age before Iconoclasm",Dumbarton Oaks Papers, 8,1954,pp. 83-159.
Pentru un studiu comparativ, vezi Edwin Bevan, Holy Images: An Inquiry into Idolatry and Image-Worship in Ancient Paganism and Christianity (Londra, 1940).
Despre istoricul controversei, vezi: N. lorga, Histoire de la vie byzuntine: Empire et civilisation d'apres Ies sources (Bucarest, 1934), U, pp. 30 sq., 65 sq.; E.I.Matin, A History ofthe Iconoclastic Controversy (New York, fără an); Stephen Gero, Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V (Louvain, 1977); Paul J. Alexander, The Patriarch Nicephoros of Constantinople: Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire (Oxford, 1958); Normau Baynes, „The Icons before Iconoclasm", Harvard Theological Review, 44, 1955, pp. 93-106; id., „Idolatry and the Early Church", în Byzanîine Studies and Other Essays (Londra, 1960); pp. 116-143; Gerhardt B.Ladner, „The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy", Dumbarton Oaks Papers, l, 1953, pp. 1-34; Milion Anastos,
Tabloul problemelor
748
„The Argument for Iconoclasm as presented by the Tconoclasts in 754 and 815", Dumbarton Oaks Papers, 7,1953, pp. 35-54. Vezi, de asemenea, George Florovski, „Origen Eusebius and the Iconoclastic Controversy", Church History, 19, 1956, pp. 77-96; Peter Brown, „A Dark-Age Crisis: Aspects of the IconocJastic Controversy", English Historical Review, 88, 1973,pp. 1-34.
Despre estetica icoanelor şi premisele ei teologale, vezi: Gervase Mathew, Byzantine Aesthetics (New York, 1963), în special pp. 98-107; E. Kissinger, „Byzantine Art in the period belween Justinian und Iconoclasm", în Berichte zum XI. Internationalen Byzantinisten-Kongress

(Miinchen, 1958), pp. 1-56; Cyril Mango, The An of the Byzantine Empire 3] 2-1453 (Englewood Cliffs, 1972), pp. 21-148.
Ipoteza influențelor islamice a fost reexaminată de G.E. von Grunebaum, „By/antine iconoclasm and the influence of the Islamic environrnent", HR, 2, 1962, pp. 1-10.
259. Despre istoria si culturile Arabici înainte de islam dispunem de o expunere clară şi lapidară a Iui Irfan Shahld, în The Cambridge History of Islam, I (1970), pp. 3-29. Vezi şi: H.Lammens, Le berceau de l'Islam (Roma, 1914); id., L'Arabie occidentale avânt l'Hegire (Beyrouth, 1928); W. Coskel, Die Bedeutung der Beduinen in der Geschichte der Araber (Koln, 1953); F.Gabrielli, ed., L'antica societă beduina (Roma, 1959); F.Altheim şi R.Stiehl, Die Araber in der alten Welt, I-V (Berlin, J 964-1968); M. Guidi, Storia e cultura degli Arabi fino alia morte di Maometto (Firenze, 1951); J.Ryckmans, L'institution monarchique en Arabie meridionale avânt /'Islam (Louvain, 1951).
Despre religiile Arabici preislamice, vezi: J. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums (ediția a 3-a, Berlin, 1961); G.Ryckinans, l^es religions arabes pre'islamique (ediția a 2-a, Louvain, 1951); A Jamme, „Le pantheon sur-arabe preislamique d'apres Ies sources epigraphiques", l^e Museon, 60, 1947,pp. 57-147; J.Henninger, „La religion bedouine preislamique", în L'antica societă beduina, pp. 115-140; Măria Hofner, „Die vorislamischen ReJigionen Arabiens",înH.Gese,M.Hofner, K.RudoJph, Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandder (Sluttgart, 1970), pp. 233-402. Inscripțiile şi monumentele din Arabia Meridională au fost editate şi analizate în Corpus des inscripționa et anthjuiies sud-arabes: Academie des Inscriptions et des Bellcs Lettres (Louvain, 1977).
Despre credințele în spirite, cf. J.Henninger, „Gcisterglaube bei den vorislamischen Araben", Festschrififiir PJ.Schebesta (Freibourg, 1963), pp. 279-316.
Despre cele trei zeițe — al-Lăt, Mânat si al-'Uzză — vezi M.Hofner, „Die vorislamischen Religionen", pp. 361 sq., 370 sq. şi J.Henninger, „Ueber Sternkunde u.Sternkult in Nord- und Zcntrahrabicn",Zeii.f. Etimologie, 79,1954, pp. 82-117, în special pp. 99 sq.
Despre structura si cultul preislamic al lui Allah, vezi Shorter Encyclopaedia of Islam (editat de H.A.R. Gibb si J. H. Kramers, Leiden, 1961), p. 33; M.Hofner, op. cit., pp. 357 sq.; id., în W.d.M., I, pp. 420 sq. J.Chelhoud a dat două contribuții importante asupra religiozității arabe dinainte si de după isJam: I^e sacrifice chez Ies Arabes (Paris, 1955); Leş structures du sacre chez Ies Arabes (l 965).
Despre sacrificiul primelor roade, vezi Joseph Henninger, Lesfetes de printemps chez Ies Semites et la Pac/ue israeTite (Paris, 1975), pp. 37-50, cu o bibliografie exhaustivă. Vezi, de acelaşi autor: „Zum Verbot des Knochenzerbrechens bei den Semiten", Studi... Giorgio Levi de la Vida (Roma, 1956), pp. 448-459; id., „Menschenopfer bei den Araber", Anthropos, 53, 1958, pp. 721-805. Teoria generală a sacrificiului la vechii semiți, elaborată de W. Robertson Smith şi ilustrată de o povestire a Sfântului Nil privind arabii preislamici, a fost discutată de Karl Heussi, Da s Nilusproblem (Leipzig, 1921) şi de J.Henninger, „Ist der sogenante Nilus-Bericht eine Brauchbare religionsgeschichtliche Quelle?", Anthropos, 50, 1955, pp.81-148.
Despre cultul Lunii în vechea Arabie şi în islam, vezi Maxime Rodinson, în La Lune. Mythes etrites (Sources Orientales, 5, Paris, 1962), pp. 153-214 (bibliografie bogată).

Despre pelerinajele la Mecca în Antichitatea preislamică şi în islam, vezi: J.Gaudefroy-Demombyncs, LJ? pelerinaje ă laMecque, Paris, 1923; Muhammad Hamidulfah,mIJespelerinage<; (Sources Orientales, 3,1960),pp. 87 sq.; J.Henninger, „Pelerinages dans l'ancien Orient", SuppL au Dictionnaire de la Bible, voi. VII, fasc. 38, col. 567-548, Paris 1963.
Despre Ka'ba, vezi succinta expunere a lui M.Hofner, „Die vorislamischen Religionen", pp. 360 sq. şi articolul vizat mai sus în Shorter Encyclopaedia of Islam, pp. 192-198. Vezi şi bibliografia înregistrată la § 263.
Izvoarele privind viața şi activitatea lui Mahomed sunt, mai întâi, Coranul şi cele mai vechi biografii redactate pe baza tradițiilor oraJe de Ibn Ishăq (mort în 768), Shlrah („Viața"), prescurtată si editata de Ibn Hisam (mort 822), şi Maghăzi („Expedițiile") de al-Wăqidî (mort 822). Prima, care este cea mai importantă, a fost tradusă de Alfred Guillaume, The Life of'Muliammad, a Translation of (Ibn) Ishăq's Slrai Rasul Allah (Londra, J 955). Este important de precizat însă că numeroase episoade biografice par legendare; de exemplu, călătoriile caravaniere ale lui Mahomed în Siria, întâlnirile lui cu călugări creştini etc.
Printre cele mai recente şi mai bune biografii ale lui Mahomed, o mențiune specială merită: Tor Andrae, Mohammad, the Mân andhis Faith (Londra, 1936; retipărit, New York, 1960; insistă pe elementul eshatologic din prezicerea Profetului); Regis Blanchere, Le probleme de Mahomet. Essai de biographie critique du fondateur de l'Islam (1952; arată lacunele informației de care se dispune); W.Montgomery Watt, Muhammad at Mecca (Oxford, 1953) şi Muhammad ut Medina (1956; examinează în amănunt implicațiile sociale şi politice ale misiunii lui Mahomed şi evidențiază geniul său politic); id., Muhammad; Prophet and Statesman (Oxford, 1961; condensează cele două volume sus-menționate); Maurice GiiudefToy-Dcmombynes,Mahomet (Paris, 1957; lucrare erudită, oglindind pozitivismul istoriografie de la sfârşitul secolului

al XlX-lea); Maxime Rodinson, Mahomet (1965; ediția a 2-a, revă/ută şi adăugită, 1969), id., „The Life ol Muhammad and the sociological problem of the beginnings of Islam", Diogenes, nr. 20, 1957, pp. 28-51 (abordare sociologică). Cele două volume ale lui Muhammad Hamidullah, Le Prophete de l'Islam. 1: Sa Vie. H: Son Oeuvre (Paris, 1959), în pofida bogatei lor bibliografii, sunt de neutilizat.
Coranul a fost de mai multe ori tradus în cele mai importante limbi europene. Am consultat: Arthur J.Arberry, The Koran Interpreted, 2 voi. (Londra, 1955), traducere considerată drept cea mai reuşită din punct de vedere literar, deşi abuzează de arhaisme; Richard Bell, The Qur'ân, 2 voi. (Londra, 1955), dă o versiune mai exactă, dar lectura este mai degrabă greoaie; Le Coran: traduction selon un essai de reclassement des sourates, 2 voi. (Paris, 1947, 1950), de Regis Blachere; primul volum a fost republicat sub titlul Introduction ă Coran (l 959), şi traducerea reeditată, cu un număr redus de note, în 1957: IJK Coran, întreaga lucrare a fost primi ta cu entuziasm de un mare număr de orientalişti, francezi şi străini. Citatele noastre din Coran sunt preluate din traducerea lui D.Masson (Bibliotheque de la Pleiade, 1967), dar am consultat întotdeauna şi versiunile lui R.Blachere, R.Bell şi J.Arberry.

Revelațiile învățate pe de rost de către primii credincioşi au fost fixate în scris în timpul vieții lui Mahomed. Dar adunarea sure lor într-o „Carte" a fost îndeplinită la ordinul celui de al treilea calif, Olmăn, ginerele Profetului (644—655). Ordinea surelor nu este cronologică; cele mai lungi au fost puse la început şi cele mai scurte la sfârşit.
Despre elaborarea textului coranic, vezi AJeffrey, Materiali for the History of the Text of the Qur'ân (Leiden, 1937), R.Blachere, Introduction ă Coran, passim.; John Burton, The Collection of the Qur'ăn (Cambridge Univ. Press, 1977); John Wansbrough, Quranic Stiulies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation (Oxford Univ. Press, 1977).
Despre primele experiențe extatice ale lui Mahomed, vezi textele citate şi analizate de Tor Andrae, Mohammed, pp. 34 sq.; Montgomery Wutl, Muhammad at Mecca, pp. 39 sq.; Arthur Jeffrey, Islam. Muhammad and his Religion (New York, 1958), pp. 15-21.
îngerul Gabriel nu e menționat în surele compuse înainte de Mcdina. Probabil că Mahomed a crezut la început că avusese viziunea lui Allah însuşi; cf. Montgomery Watt, p. 42. Experiențele extatice ale lui Mahomed se deosebeau de cele ale „văzătorilor" (kăhin). Totuşi, 1;.: f ei ca şi kăhin. Mahomed îşi acoperea capul cu mantaua când aştepta revelația; cf. Coran, 73:1; 74: l. E vorba, de altfel, de un comportament ritual caracteristic mai multor tipuri de mantică orientală si mediteraneană.
Despre lianîf, vezi Tor Andrae, Leş origines de ihlam et le christianisme (traducere din germană, Paris, 1955), pp. 39-65; N.A.Faris şi H.W.Glidden, „The Development of ihe meaning of the Koranic Hanîf", Journal of the Palestine Oriental Society, 19, 1930, pp. 1-13; Montgomery Watt, Muhammad at Mecca, pp. 28 sq., 96, 162-164.
260. Despre tendințele monoteiste la arabi, vezi J.Wellhausen, Reste arabischen Heidentums, pp. 215 sq.
Privitor la diversele etape ale monoteismului lui Mahomed, vezi C.Brockelmann, „Allah und die Go'tzen, der Ursprung des islamischen Monotheisrnus", ARW, 21, 1922, pp. 99 sq.; W.Montgomery Watt, Muhammad at Mecca, pp. 63 sq.
Despre porunca divină de a-şi dezvălui revelațiile, vezi surele citate şi comentate de W .Montgomery Watt, Muhammad at Mecca, pp. 48 sq.
Despre creştinismul din Arabia şi eventualele influențe asupra lui Mahomed, vezi: Richard Bell, The Origin of Islam in its Christian F.nvironment (Londra, 1926); Tor Andrae, Leş origines de l'Islam et le christianisme, pp. 15-38, 105-112, 201-211; Joseph Henninger, Spuren chrisllichen Glaubenswahrheiten im Koran (Schoneck, 1951); J.Ryckmann, „Le christianisme en Arabie du Sud preislamique", în Atti del Convegno Internazionale sul tema: L'Oriente cristiano nella storia della civiltă (Roma,. 1964).
Despre eshatologia propovăduită de Mahomed, vezi: Paul Casanova, Mohammed et la Fin du Monde, titude critique sur l'Islam primitif (Paris, 1911-1921; utilă prin documentația bogată; dar teza autorului n-a fost acceptată); Tor Andrae, Mohammed, în special pp. 53 sq. Privitor la concepția lui despre moarte, postexistență şi înviere, vezi Thonias O'Shaughnessy, Muhhamad's Thougths on Death: A Thematic Study of the Qur'ănic Data (Leiden, 1969); Ragnar Eklund, Lift between Death and Resurrection according to Islam (Diss. Uppsala, 1941); M.Gaudefroy-Demombynes, Mahomet, pp. 443 sq.; AlfordT.Welch,„Death and Dying in the Qur'ăn", în Frank

E.Reynolds şi Earle H.Waugh,cd,,Religiuus Encoimterx with Death (University Park şi Londra, 1977), pp. 183-199.
Despre abrogarea versetelor privind cele trei zeițe, cf. Montgomery Watt, Muhammad at Mecca, pp. 103 sq. Abrogarea a dat naştere mai târziu unei doctrine speciale a teologiei dogmatice; vezi câteva texte în AJeffrey, Islam, pp. 66-68.
261. Despre scenariul mitito-ritual al ascensiunii celeste a unui Trimis (— Apostol) pentru a aduce pe pământ „Cartea Sfântă", vezi G.Widengren, The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book (Uppsala, 1950); id., Muhammad, the Apostle of God and his Ascension (Uppsala, 1955).
Despre mi'răg (cuvânt însemnând la început „scară", apoi „ascensiune" si, mai exact, ascensiunea lui Mahomed), vezi in Shorter Encyclopaedia of Islam, pp. 381-384; G.Widengren, Muhammad, the Apostle of God, pp. 76 sq.; Alexander M(m-d\\,Studies in Religious Philosophy and Mystidsm (Ithaca — New York, 1969), pp. 41-72 („The Leader of Ascension").
Despre eshatologia musulmană şi eventualele sale influențe asupra lui Dante, vezi: Miguel Asin Palacios, La escatologia musulmana e la Divina Commedia (ediția a 2-a, Madrid, 1941); E.Cerulii, // „Libro della Scala" e la questione delle fonte arabo-spagnole della Divina Commedia (Studi e Testi, 150,Cittâ del Vaticano, 1949); id., Nuove ricerche sul „Libro della Scala" e la conoscenza dell'Islam in Occidente (Studi e Testi, 271, Cittâ del Vaticano, 1972).
750
După Geo Widengren, Alessandro Bausani a evidențiat alte elemente iraniene în Coran; vezi Persia religiosu (Milano, 1959), pp. 136 sq. Să le amintim pe cele mai importante: doi îngeri coranici ai magiei, Harut şi Măruț (Coran, 2:102), derivă din cele două spirite Amesa Spenta mazdeene, Haurvatăt şi Ameretăt (ipoteza, avansată de Lagarde, a fost confirmată de CDumezil, Naissance d'Archanges, Paris, 1945, pp. 158 sq.); argumentul privind învierea trupurilor (29:19-20) se regăseşte în textele pehlevi (de exemplu, Zătspram, cap. XXXIV); imaginea stelelor căzătoare aruncate asupra demonilor care încearcă să ajungă la Cer (Coran, 15:17-18; 37:79 etc.) are paralele în Menoke Khrat (cap. XLIX); expresia „ungerea (vopsirea) de către Dumnezeu" (2:138) aminteşte de un pasaj din Denkart: „Creatorul, Ohrmazd, a pictat Timpul cu culori" etc. Aceste elemente iraniene au fost răspândite prin intermediul gnoselor şi mitologiilor sincreliste ale iudaismului, creştinismului târziu şi maniheismului (ibicl, p. 144).
262-263. Despre persecutarea credincioşilor musulmani fa Mecca, vezi Montgomery Watt, Muhammad al Mecca, pp. 117 sq.; despre cauzele emigrării unui grup de musulmani în Abisinia, vezi ibid., pp. 115 sq.
Despre raporturile Profetului cu evreii din Medina, vezi Gaudefroy-Demombynes, op. cit., pp. 119 sq., 152 sq.; Montgomery Watt, Muhammad at Medina, pp. 192 sq. (cu bibliografie); id., Muhammad, Prophet andStatesman, pp. 166 sq. Despre influențele evreieşti, vezi A.J. Wensinck, Mohamed en de Joden to Medina (Leiden, 1928; parțial tradusă de G.H.Bousquet si G.W. Bousquet-Mirandolle sub titlul: „Influence juive sur Ies origines du culte musulman", Revue Africaine, 98, 1954, pp. 85-112); Tor Andrae, Leş origines de l'Islam, pp. 100 sq.; Abraham I.Katsh, Judaism in Islam (New York, 1954).
Despre activitatea Profetului la Medina, vezi Gaudefroy-Demombynes, op. cit., pp. 110-226;

Montgomery Walt, Muhammad at Medina, passim.; Shorler Encycl. of Islam, .v.v.: al-Madina, pp. 291-298.
Despre 'umma, vezi Shorter Encycl. of Islam. s.v., pp. 603-604; Marshall Hogdson, The Venture ofIslam. I,pp. 172-193, F.M.Denny, „The Meaning of Ummah in the Qur'ăn", HR, 15, 1975, pp. 34-70. Să adăugăm totuşi că, în ciuda structurii sale religioase, 'umma a păstrat anumite obiceiuri tribale.
Despre Avraam în Coran, vezi Shorter Encycl., s.v. Ibrahim, pp. 254-255 (bibliografie); Yonakim Moubarac, Abraham dans le Coran. L'histoire d'Abraham dans le Coran et la naissance de l'Islam (Paris, 1957).
Ka'ba este un foarte vechi centru ceremonial; Mahomed îl proclamă întemeiat de Avraam şi de fiul său Islamil; vezi Shorter Encycl., s.v., pp. 181-189 (bibliografie bogată). Simbolismul „Centrului Lumii", implicit în orice centru ceremonial arhaic, este dezvoltat mai târziu după modelul evreiesc de la Ierusalim; cf. AJ.Wensinck, The Ideas ofthe Western Semites concerning the Navei ofthe Earth (Amsterdam, 1916; reeditare, New York, 1978), pp. 11-20,48 sq., 52 sq. Ka'ba a fost creata cu 2 000 de ani înainte de Facerea Lumii; Adam a fost creat lângă Mecca; substanța trupului lui Mahomed a fost luată din „buricul Pământului" care se află la Mecca etc. (pp. 18 sq.). Simbolismul Ka'ba a fost din belşug reinterpretat de misticii şi teosofii musulmani; vezi, inter alia, Henry Corbin, „La configuration du Temple de la Ka'ba comme secret de la vie spirituelle", Eranos-Jahrbuch, 34, 1965, pp. 79—166.
264. Destul de multă vreme, Mahomed a arătat o anumită simpatie față de creştini: „Vei constata că oamenii cei mai apropiați de credincioşi prin prietenie sunt cei care spun: «Da, suntem creştini!» pentru că se găsesc printre ei preoți şi călugări care nu se umflă de mândrie. Tu vezi ochii lor plini de lacrimi când aud cele ce au fost revelate Profetului nostru, căci îşi dau seama de adevărul lor. Ei spun: «Doamne al nostru! Noi credem! înscrie-ne numele printre cei ce te mărturisesc»" (5:82-83). Abia după ce a cucerit Mecca, lovindu-se de rezistența creştinilor din Siria, Mahomed şi-a schimbat atitudinea; cf. 9:29-35 („Ei i-au luat pe învățații şi călugării lor ca şi pe Mesia, fiul Măriei, drept stăpâni, în locul lui Dumnezeu" etc., 9-31).
Despre raporturile dintre credințele creştinilor (mai ales acelea ale nestorienilor şi anumite secte gnostice iudeo-creştine) şi teologia lui Mahomed, vezi: Tor Andrae, Leş origines de l'Islam et le christianisme, în special, pp. 105 sq.; D.Masson, Le Coran et la revelation judeo-chretienne, Etudes comparees (Paris, 1958) şi bibliografia înregistrată la § 260.
Este semnificativ că anumite doctrine gnostice, în primul rând ideea că lisus n-a fost răstignit şi n-a cunoscut moartea, doctrine care, ca urmare a polemicilor şi persecuțiilor Marii Biserici, abia mai supraviețuiau în secolul al VH-lea, au recâştigat actualitate grație lui Mahomed şi avântului islamului. Pe de altă parte, e probabil că membrii anumitor grupări creştine antitrinitare au fost atraşi de monoteismul absolut propovăduit de Mahomed şi au fost printre primii care au îmbrățişat islamul.
Există o imensă literatură despre teologia coranică. Cele mai bune introduceri sunt articolele despre Allah de D.B.Macdonald (Shorter Encyclopaedia of Islam) şi de Louis Gardet (Encyclopedie de l'Islam, ediție nouă 1956). Vezi şi AJ.Wensinck, The Muslim Creed (Cambridge, 1932); A.S.Triton, Mus/im Theology (Londra, 1947); L.Gardct-M.M.Anawati,

Introduction ă la theologie musulmane (Paris, 1948); Gaudefroy-Demombynes, Mahomet, pp. 261-497; Fazlur Rahman, Islam (Londra-New York, 1966),pp. 30-66, 85-116); F.M.Pareja, Islamologia, pp. 374-391, 445-492 (cu bibliografie).

Despre evoluția legendei lui Mahomed şi venerarea Profetului ca ființă supraumană, vezi F.M.Pareja, op.cit., pp. 533-554 (p. 554, bibliografia).

O expunere analitică a câtorva interpretări ale islamului de orientaliştii occidentali — în special I.Goldziher, C.Snouck Hurgronje, C.H.Becker, D.B.Macdonald, Louis Massignon —, vezi Jean-Jacques Waardcnburg, L'Islam dans le miroir de ['Occident (Paris-La Haye, 1963), cu o importantă bibliografie, pp. 331-351.

751

Tabloul problemelor

265. Istoria primilor patruzeci de ani de la Hegira este în amănunt pre/entată (cu traducerea izvoarelor principale) de LeoneCaetani, Annali dell'Islam, 10 voi. (Milano-Roma, 1905-1926); dar interpretările sale sunt de multe ori de cercetat cu prudență.

Marshall G.S.Hodgson a prezentat o istorie generală a islamului în cele trei volume ale operei sale postume,T/ie Venture of Islam. Consdence and History of a World Civilization (Chicago, 1974); vol.I: The Classical Age of Islam; 11: The Expansion of Islam in the Middle Periods; III: The Gunpowder Empire and the Modern Times. Numai primul volum se raportează la problemele discutate în acest capitol; vezi în special pp. 146-280.

Lucrarea enciclopedică Islamologia, de F.M.Pareja,cu colaborarea lui A.Bausani şi L.Hertling(Roma, 1951), conține multe capitole despre instituțiile religioase şi Califat (pp. 73 sq., 392 sq.).

Despre istoria primilor califi şi dinastia Omeiazilor, vezi în Cambridge History of Islam, voi. I. (1970), expunerile de ansamblu ale Laurei Veccia Vaglieri şi D.Sourdel,pp. 57-139 şi bibliografiile înregistrate, pp. 739-740; vezi şi F.Gabrielli, Muhammad and the Conquests of Islam (Londra, 1968); H. Lammens, Etudes sur le siecle des Omayyades (Beyrouth, 1930); A.A. Vasiliev, Byzance el Ies Arabes, I-III (Bruxelles, 1935-1968); B.Spuler, The Mustim World. A Historical Survey. I: The Age of the Caliphs (Leiden, 1960; trad. din germană).

Despre dinastia Abbasizilor, vezi, în ultimă instanță, M.A. Shaban, The Abbassid Revolution (Cambridge, 1978).

Despre raporturile dintre Mu'âwiyya şi' Alî, vezi E.L.Petersen, All and Mu'awiya in early Arabis tradition (Copenhaga, 1964).

Despre şiism şi ismaelism, vezi cap. XXXV şi bibliografiile reunite în §§ 273—274.

Despre ceremoniile religioase comemorând moartea lui Husein, vezi, în ultimă instanță, Earle H. Waugh, „Muharram Rites: Community Death andRebirth", în Frank Reynolds şi Earle Waugh, ed.,Religious Encounters with Death (University Park şi Londra, 1977), pp. 200-213.

Despre influențele arhitecturii religioase creştine, vezi F.Baldwin Smith, The Dome: A. Study in the History of Ideas (Princeton, 1950), pp. 41 sq. şi passim.

Despre continuitatea ideilor şi tehnicilor artistice orientale şi mediteraneene în cultura islamică, vezi Ugo Monneret de Willard, Introduzione allo studio dell'archaeologia islamica (Veneția, 1960), pp. 89 sq. si passim.

Despre întemeierea Bagdadului de către califul al-Mansur şi simbolismul său cosmologic şi imperial (simbolism de origine sasanidă), vezi Charles Wendcll, „Baghdăd: Imago mundi, and other foundation-lore", International Journal of Middle East Studies, 2, 1971, pp. 99-128.
266. Pentru o istorie universală a Evului Mediu,înglobând deopotrivă Orientul Apropiat şi Asia, vezi lucrarea alcătuită sub coordonarea lui Edouard Perroy, Le Moyen Âge, l'expansion de l'Orient et la naissance de la civilisation occidentale (Paris, 1955; ediția a 5-a, revăzută, 1967). O prezentare alertă şi personală a istoriei şi a culturii occidentale în Evul Mediu a dat Friedrich Heer, The Medieval World: Europe 1100—1350 (Londra, 1962; originalul german, Mittelalter, a apărut în 1961). Vezi şi R.Morghen, Medioevo cristiano (ediția a 2-a, Bari, 1958).
Despre trecerea de la Antichitate în Evul Mediu, vezi Hugh Trevor-Roper, The Rise of Christian Europe (Londra-New York, 1965); William Carroll Park, Origins of the Medieval World (Standford, 1958); HJ.Marrou, Decadence romaine ou antic/uite tardive? III-VIe siecle (Paris, 1977) şi culegerea colectivă //passagio dell'antichità al medioevo in Occidente (Spoletto, 1962).
Bibliografia critică în jurul lui Mahomet et Charlemagne (1937) de Henry Pirenne a fost înregistrată de W.C.Bark, op.cit., pp. 114-124.
s
Despre creştinismul din epoca carolingiană, vezi K.F. Morrisson, The two Kingdoms: Ecclesiology in Carolingian Politicul Thought (Princeton, 1964); E.Patzelt, Die Karolingishe Renaissance (Graz, 1965).
Despre papa Grigore VII şi Reforma bisericii întreprinsă de el, vezi A.Fliche, La reforme gregorienne, I-III (Paris, 1924-1937). La un an după alegerea sa, în 1074, Grigore al VH-lea decretează demiterea preoților simoniaci, căsătoriți sau concubinari. în 1075 , el publică o culegere de 27 propuneri, Dictatus Papae, în care proclamă independența papalității şi a bisericii față de puterile laice şi tinde să instaureze o teocratic pontificală (Jacques Le Goff, în Histoire des religions, voi. II, 1972, p. 813). Să citām propunerile cele mai îndrăznețe: „I: Biserica romană a fost întemeiată de însuşi Dumnezeu. II: Numai pontiful roman este îndreptățit să fie universal. XII: El poate să-i detroneze pe împărați. XIX: Nimeni nu poate să-1 judece pe el" (ibid., p. 814). înaltul cler, prinții şi, mai ales, împăratul n-au primit cu ochi buni Dictatus Papae. Dar în 1076 Grigore al Vll-lea 1-a excomunicat pe împărat, 1-a detronat şi i-a dezlegat pe supuşii lui de jurământul de credință, împăratul a recurs atunci la penitența de la Canossa (1077), care 1-a dezarmat pe papă" (ibid). Canossa „constituie, deopotrivă, originea secularizării si slăbirii imperiului umilit, cât şi imposibilitatea fundamentală de a pune în lucrare teocrația pontificală" (J.Chelini, citat de Le Goff, p. 814).
Vezi, de asemenea, R.Folz, L'ide'e d'Empire en Occident du Ve au XFV" siecle (Paris, 1953); M.D.Chenu, La theologie au douzieme siecle (Paris, 1957).
Despre temele apocaliptice în Evul Mediu, vezi Morman Cohn, The Pursuit of Millenium (ediție nouă, revăzută şi adăugită, Oxford, 1970), pp. 29 sq. si passim.; Bernard McGinn, Visions of the End. Apocalyptic Traditions in Middle Ages (New York, 1979). Pe tema „împăratul Lumii de Apoi", vezi Marjorie Reeves, The influence ofProphecy in the iMter Middle Ages (Oxford, 1969), pp. 293 sq.
în cartea sa L'An Mii (Paris, 1980), Georges Duby a prezentat şi analizat strălucit o culegere de

texte despre spaimele si miracolele mileniului.
Tabloul problemelor
752
267. Despre regalitatea sacră la vechii germani, vezi bibliografia înregistrată în partea a H-a, § 177. Despre supravieţuirea acestei concepţii după convertirea la creştinism, vezi Marc Bloch, Leş rois thaumaturges (Strasbourg, 1922); William A.Chanecy, The Cult of Kingsliip in Anglo-Saxon England. The transition from Paganisme to Christianity (Berkeley si Los Angeles). Cf. şi Gale R.Owen, Rites and Religions of the Anglo-Saxons (Londra, 1981).
Despre cavalerie şi feudalism, vezi S.Painter, French Chivalry (Baltimore, 1940); Cari Stephenson, Mediaeval Feudalism (Corneli Univ. Press, 1942; excelentă introducere, vezi mai ales pp. 40 sq.); Gustave Cohen, Histoire de la chevalerie en France au Moyen Âge (Paris, 1949). Ceremonia învestirii e analizată cu pertinenţa de Phillippe du Puy de Clinchamps, La chevalerie (Paris, 1961), pp. 37 sq.
268. Din bogata bibliografie recentă despre Cruciade, vezi mai ales Rene Grousset, L'epopee des Croisades (Paris, 1939); Steven Runcim-dnJU.ftoryofthe Cnisades, I-1II (Cambridge, 1951-1954); Adolf Wass, Geschichte der Kreuzzuge. 1-11 (Freiburgi.B., 1956); Paul Alphandery şi Alphonse Dupront, La chre'tiente'et l'ide'e de Croisade, I-II (Paris, 1958-1959); K. Sctton, A History of Crusades, I-II (Philadelphia, 1958, 1962); J.A. Brundage, The Crusades (Milwaukec, 1962). Vezi si studiile reunite în volumul L'idee de Croisade (= Congresso Intern, di Scienze storiche, Roma, 1955, Relazzioni, III, Florence, 1955); mai ales P.Lemerle, „Byzance et la Croisade", şi A.Cahen, „L'Islam et la Croisade".
O selecţie de izvoare arabe a fost tradusă în italiană de Francesco Gabrielli,5?onc/ Arabi delle Crociate (Torino, 1957; există şi o traducere engleză, Arab Historians of the Crusades, Berkeley şi Los Angeles, 1969).
Despre elementele eshatologice şi milenariste, vezi A.Dupront, „Croisades et eschatologic", în E.Castelli, ed., Umanesimo e esoterismo (Padova, 196()),pp. 175-198; Normau Cohn, The Pursuitoflhe Millenium (ediţie revăzută şi adăugită, Oxford, 1970), pp. 61 sq.,98sq.
Vezi şi F.Cardini, I^e Crociate fra ii mito e la storia (Roma, 1971).
269. Despre primele ordine monastice întemeiate la sfârşitul secolului al Xl-lea, vezi J.B.Mahn, L'ordre cistercien (ediţia a 2-a, Paris, 1951); J.Leclercq, Saint Bernard et l'esprit cistercien (Paris, 1966).
Despre cele trei clase ale societăţii occidentale medievale, vezi J.-Le Golf, Pour un autre Moyen Âge. Travail et culture en Occident: 18 essais (Paris, 1977), pp. 80-90; G.Duby, Leş trois ordres ou l'imaginaire du feodalisme (Paris, 1978).
Despre simbolismul catedralelor, vezi Hans Scdlmayr, Die Entstehung der Kathedrale (Ziirich, 1950); Otto von Simpson, The Gothic Cathedral (New York, 1956); Marie-Madeleine Davy, Initiation ă la symbolique romane (Paris, 1964); Aurelia Stappert, L'ange roman, dans la pensee et dans l'art (Paris, 1975), în special pp. 149 sq., 440 sq. (bogată bibliografie; excelentă iconografie); Erwin Panofsky, Gothic Architecture and Scholasticism (New York, 1976).
Despre Alienorde Acvitania şi influenţa lui, vezi F.Heer, The Medieval World, pp. 157 sq.; c f, de asemenea, A.Kelly, Eleanor of Aquitaine and the Faur Kings (Cambridge, Mass., 1952).

Despre literatura curtenească, vezi AJeanroy, La poesie lyrique des troubadours (Toulouse-Paris, 1934); R.R.Bezzola, Leş origines et laformation de la litterature courtoise en Occident, 500-1200 (Paris, 1944); P.Zumthor, Histoire litte'raire de la France medievale, V1-X1 (Paris, 1954); J.Lafite-Houssat, Troubadours et Cours d'Amour (Paris, 1960); excelentă vedere de ansamblu; conține o traducere a „judecăților" date Curților de Doamne, pp. 46-63); Moshe La/ar, Amour courtois et „Fin Amor s" dans la litterature du Xfi-e siecle (Paris, 1964).
270. Despre valorizarea religioasă a principiului feminin, vezi textele citate de Elaine Pagels, The Gnostic Gospels (New York, 1979), pp. 57 sq. Tratatul Le Tonnerre, Esprit Parfait a fost tradus de George W.MacRae, The Nag Hammadi Library (ed. James M.Robinson, New York-San Francisco, 1977), pp. 271-277. Cf. ibid., pp. 461-470, traducerea unui alt tratat important, de John Turner, Trimorphic Protennoia.
Problema influenței poeziei lirice hispano-arabe asupra poeziei spaniole şi provensale a prilejuit o vastă literatură critică. Vezi Menendez Pidal, Poesia arabe y poesia europea (Madrid, 1950); Emilio Garcia Gdrnez, Poemas arâbigo-andaluces (ediție nouă, Madrid, 1940); id., „La lirica hispano-arabe y la aparicidn de la lirica românce", AlArulalus, 21, 1956,pp. 310 sq.; Claudio Sanchez Alborno/, „El Islam de Espania y el Occidente", în L'Occidente e l'Islam, Atti de/la XHa settimana di studio di Spoletto, 2-8 aprilie (Spoletto, 1965, I), pp. 149-308, în special pp. 177 sq.; S.M.Stern, „Esistono dei rapporti letrerari tra ii mondi islamice e l'Europa occidentale nell'alto medio evo?", ibid., II, 631-665.
Despre limbajul secret al confreriei Pedeli d'Amore, vezi R.Ricolfi, Studi su i „Pedeli d'Amare ", voi. I (Milano, 1933); cf. M.Eliade, Initiation, rites, societes secretes (= Naissances mystiaues, Paris, 1959), pp. 267 sq.
Din enorma literatură critică despre romanele ciclului arthurian semnalăm: Roger S.Loomis, ed., Arthurian Literature in the Middte Ages (Oxford, 1959); id., The development of Arthurian Românce (Londra, 1963); Jean Marx, La legende arthurienne et le Graal (Paris, 1952); id., Nouvelles recherches sur la legende arthurienne (Paris, 1965); R.W. Barber, Arthur of Albion. An Introduction to the Arthurian Literature and Legends in England (Londra, 1961). Vezi şi lucrarea colectivă Lumiere du Graal („Cahiers du Sud", 1951, în special articolul lui J.Vendryes, „Le Graal dans le cycle breton", pp. 73 sq.) şi lucrările Colocviului Internațional: Leş Romans du Graal auxXlF et XIIle siecles (Paris, 1956; ed.C.N.R.S.).
Pentru elementele inițiatice din romanele ciclului arthurian, vezi M.Eliade, Initiation, rites, societes secretes, pp. 264 sq.; cf. şi Antoinette Fiers-Monnicr, Initiation und Wandlung. Zur Geschichte des altfranzosischen Romans im XII. Jahrhundert (Studiorum Romanorum, voi. V, Berna, 1951).
Despre elementele orientale în Parzival, vezi Hermann Goetz, „Der Orient der Kreuzzuge in Wolframs Parzival", Archiv fur Kulturgeschichte, II, pp. 1—42. Cf. şi erudita şi sugestiva lucrare de Helen Adolf, Visio Pacis: Ho/y City and Craii (Pennsylvania Slate University Press, 1960; excelentă documentație, pp. 179-207). •
753
Tabloul problemelor
Despre influența hermelislă în Parzival de Wolfram von Eschenbach, vezi H. şi R.Kahane, The

Krater and the Grail. HermeticSourcesofthe Parzival (Urbana, 1965), interpretare acceptată de H.Corbin,En Islam iranien, II (1971),pp. 143-154. Etimologia celor trei enigmatice personaje este semnificativă: Kyot ar fi prea cultivatul conte Guillaume de Tudele, Flegetanis pare să se refere la o lucrare cabalistică din secolul al Xll-lea, Falakath Thani, „al doilea Cer", al cărei titlu a fost interpretat ca fiind numele unui filosof (H.Kolb, citat de Goetz, pp. 2 sq.); Trevrizent, după Henry şi Renee Kahane, derivă de la Trible Escient (întreita înțelepciune), adică Hermes Trismegistul (cf. The Krater and the Grail, pp. 59 sq.). Vezi si Paulette Duval, La pensee ulchimique et le conte du Graal (Paris, 1979).
Despre raporturile dintre cavaleria medievală şi scenariul mitico-ritual al Graalului, vezi J.Frappier, „Le Graal et la Chevalerie", România, 75, 1954, pp. 165-210.
Despre analogiile cu Iranul, vezi Şir Jahanglr C.Coyajee, „The Legend of the Holy Grail: Jts Iranian and Indian Analogous" (Journal of the K.R.Cama Orientul Institute, Bombay, 1939, pp. 37-126), „The Round Table of King Kai Khusraun", ibid., pp. 127-194; H.Corbin, En Islam iranien, voi. II, pp. 155-188.
271. La cele trei tratate ale lui Gioacchino da Fiore citate în nota 70 trebuie să adăugăm Tractatus super Quutuor Evangelia, editat de Ernesto Buonaiuti (Roma, 1930) şi Liber Figurarum, editat de L.Tondelli (// Libro delle Figure dell'Abate Gioacchino da Fiore, ediția a 2-a, Torino, 1954); despre această lucrare vezi şi Marjorie Reeves şi Beatrice Hirsch-Reich, The Figurae of Joachim of Fiore (Oxford, 1972). Scrierile pseudogioacchinite sunt înregistrate de Marjorie Reeves, The Influence of Prophecy in the later Middle Ages: A Study in Joachimism (Oxford, 1969), pp. 512-518, 541-542. O selecție de texte traduse şi comentate de Gioacchino se află în B.McGinn, Apocalyptic Spirituulity (New York, 1979), pp. 97-148, 289-297.
Despre Gioacchino da Fiore, vezi mai ales H.Grundmann, Studien ilber Joachim von Floris (Leipzig, 1927); id., Nene Forschitngen iîber Joachim von Floris (Freiburg, 1950); id., „Zur Biographie Joachims von Fiore und Rainers von Ponza" (De utsches Archi v jur Erforschung des Mittelalters, 16, 1960,pp. 437-546): E. Buonaiuoti, Gioacchino da Fiore, i tempi, la vita, ii messagio (Roma, 1931); A. Crocco, Gioacchino da Fiore (Napoli, 1960); Marjorie Reeves, The Injluence of Prophecy; H. Mottu, IM manifestation de l'Esprit selon Joachim de Fiore (Neuchâtel —Paris, 1977); Bernard McGinn, Vision of the End. Apocalyptic Traditions in the Middle Ages (New York, 1979), pp. 126-141,313-318. McGinn a dat o excelentă trecere în revistă critică a cercetărilor recente asupra lui Gioacchino şi a gioacchinismului în „Apocalypticisrn in the Middle Ages: An historiographical Approach", Mediaeval Studien, XXXVII, 1975, pp. 252-286.
Despre casa din Corazzo, vezi F.Russo, Gioacchino da Fiore e le fondazioni florensi di Calabria (Napoli, 1958).
Despre originile biblice ale simbolismului lui Gioacchino, vezi B.McGinn, „Symbolism in the thought of Joachim of Fiore", în Prophecy und Millerianism: Essays in Honour of Marjorie Reeves (Londra, 1980), pp. 143—164.
272. Să semnalăm mai întâi câteva prezentări generale: H.A. R. Gibb, Mohammedanism: An Hisîorical Survey (Oxford, 1949; ediția a 2-a, 1961); Fazlur Rahman, Islam (Chicago, 1966; ediția a 2-a, 1979); Toufic Fahd, „L1 Islam et Ies sectes islamiques",//j.s/oi>e des religions (sous ladirectiond'Henry-Charles Puech), voi. III (Paris, 1977),pp. 3-177; A.Bausani, L'Islam (Milano,

1980). Vezi şi bibliografiile înregistrate mai sus, §§ 264-265.
Indispensabilă pentru bogăția sa, fiind deopotrivă o introducere generală la istoria islamului şi o lucrare de referință, în acelaşi timp, Henry Laoust, Le x schismes dans ilslam (Payot, 1965).
Gustave E.von Grunebaum a dat o prezentare a culturii şi a spiritualități medievale în Medieval Islam (Chicago, 1946; ediția a 2-a, revăzută şi adăugită, 1953). Ve/.i şi lucrarea colectivă Islam and Cultural Change in the Middle Age (Wiesbaden, 1975) şi articolele lui A.H.Houram, S.M.Stern,S.A.El-Ali şi N. Elisseeff,în The Islamic City (ed. A.H.Hourani, S.M.Stern), Oxford, 1970.
Despre kalâm-u\ sunniților, vezi clara expunere a lui Henry Corbin, Histoire de la philosophie islamique, l (Paris, 1964),pp.125-178; L.Gardcl şi M.M.Anawati, Introduction ă la theologie musulmane (Paris, 1948); A.N.Nader, IM systeme philosnphique de s Mo'tazilites (Beyrouth, 1956); A.J.Arbcny,Revelation and Reason in Islam (Londra, 1957); H.A.Wolfson, The Philosophy of the Kalam (Harvard, 1976; lucrare fundamentală). Vezi şi F.Rahman, Prophecy in Islam; Philosophy and Orthodoxy (Londra, 1958); S.H.Nasr, An Introduction to Muslim Cosmologicul Doctrines (Cambridge, Mass., 1964); Daniel Gimaret, Theories de l'acte humain en the'ologie musulmane (Louvain, 1980).
Despre al-As'aiî şi as'arîsm, vezi W .C.Klein, The Elucidation of Islam's Foundation (New Haven, 1940; traducere engleză din K'itab al-Ibâna de al-As'arî); W.W.Watt, Free Will and Predestination in Early Islam (Londra, 1948).
273. Despre istoria şiismului, vezi Henri Laoust, Leş schismes dans l'Islam, pp. 25 sq., 98 sq., 181 sq. Interpretarea exhaustivă a gândirii şi tehnicilor spirituale şiite a fost făcută pentru prima dată de Henry Corbin, într-un mare număr de studii publicate în Eranox-Jahrbucher şi în mai multe cărți. O folositoare sinteză e de găsit în lucrarea sa Histoire de la philosophie islamique, I, pp. 41-150 (cf. p. 350, bibliografia articolelor sale de până în 1964). Vezi, de asemenea, Terre celeste et corps de resurreclion: de Viran mazde'en ă Viran shi'ite (Paris, 1961; conține traducerea a unsprezece autori) şi En Islam iranien, I-1I (Paris, 1971-1972) s.v. shl'isme, shi'ites.
274. Despre ismaelism, vezi W.Ivanow, Studies in Early Persian Ismaelism (Bombay, 1955); H.Corbin, „Epiphanie divine et naissance spirituelle dans la Gnose ismaelienne", Eranos-Jahrbuch, XXIII, 1955; id., „Trilogie ismaelienne" (traducerea comentată a trei tratate), Paris, 1961; id., Histoire de la philosophie islamique, pp. 110-148,351 (bibliografie).
în cea mai veche scriere isrnaeliană conservată se remarcă reminiscențe din lucrarea apocrifă Evanghelia Copilăriei, anumite teme din ştiința mistică a numerelor (de origine gnostică), septadele, care au un rol bine determinat în cosmologie
754
si care trădează influența maniheană (de exemplu, cele şapte bătălii ale lui Salman împotriva Vrăjmaşului etc.); cf. H.Corbin, Histoire, p. 111.
Despre mitul lui Mahdî, vezi Shorter Encyclopaedia of Islam, pp. 310-313; Ibn Haldun, The Muqaddimah. An Introduction to History, voi. I-III, traducere de Franz Rosenthal (New York, 1958), pp. 156-200 (vezi şi pp. 186 sq., părerile sufilor despre Mahdî).
Despre ismaelismul reformat de la Alamut, vezi G.S.Hodgson, The Order of the Assassins: The Struggle of the Early Isma'llls against the Islamic world (La Haye, 1955).

Despre „Bătrânul din Munte", vezi C.E.Nowell, „The Old Mân of the Mountain", Speculum, voi. 22, 1947, pp. 497 sq.; id., „The Sources of the History of the Syrian Assassins", Ibid., voi. 27, 1952, pp. 875 sq.; W.Fleischhauer, „The Old Mân of the Mountaîn The Growth of a Legend", Symposyum, 9, 1955, pp. 79 sq. Despre povestea lui Marco Polo, vezi Leonardo Olschki, Marco Polo's Asia (Berkeley-Los Angeles, 1960), pp. 362-381.

275. Există o întreagă literatură despre sufism, în principalele limbi europene. Să semnalăm câteva lucrări importante: Reynold A.Nicholson, Studies in Islamic Mysticism (Cambridge, 1921, reediată în 1967); A.J.Arberry, Sufism: An Account of the Mystics of Islam (Londra, 1950); Marijan Mole, Leş mystiques musulmans (Paris, 1965; excelentă introducere); G.C.Anawati şi Louis Gardet, Mystique musulmane. Aspects et tendances, experiences et techniques (Paris, 1961; conține un mare număr de texte traduse şi comentate); Fritz Meier, Vom Wesen der islamischen Mystik (Basel, 1943, insistă pe inițierea discipolilor); Seyyed H.Nasr, Sufi Essays (Londra, 1972); Anne-Marie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill, 1975; una din cele mai bune lucrări despre sufism; cu bibliografie).

Pentru un istoric al studiilor sufi în Occident, vezi A.J.Arberry, An Introduction to the History of Sufism (Londra, 1942). Printre antologiile de texte traduse, cităm: Margaret Smith, Readingsfrom the Mystics of Islam (Londra, 1950), id„ The Sufi Path of Love (Londra, 1950); Martine Mărio Moreno, Antologia della Mistica Araho-Persiana (Bari, 1951).

Pentru analiza limbajului sufi, vezi: Louis Massignon, Essai sur Ies origines du lexique technique de la mystique musulmane (Paris, 1922; ediție nouă, 1968); Paul Nwyia, Exegese coranique et langage mystique (Beyrouth, 1970).

Despre primii mistici, vezi L.Massignon, „Salman Păk et Ies premices spirituelles de l'Islam iranien" (Societe des Etudes Iraniennes, 7, 1934); Margaret Smith, Răbl'a the Mystic and her Fellow Saints in islam (Cambridge, 1928).

Despre aceste relații între şiism şi sufism, vezi H.Corbin, Histoire de la philosophie islamu/ue, pp. 262 sq.; S.H.Nasr, Sufi Essais, pp. 97-103; John B.Taylor, „Ja'far al Sâdiq, Spiritual Forebear of the Sufis", Islamic Culture, voi. 40, nr.2, pp. 97 sq.; Nasr, Sufi Essais, pp. 104 sq.

Să cităm acest pasaj din al-Qusairî despre deosebirea radicală dintre Lege şi realitatea divină căutată de sufi: „sar'i'a are în vedere observarea riturilor şi actele de devoțiune; în timp ce Realitatea (haqlqa) se preocupă de viziunea interioară a Puterii Divine. Orice rit neînsuflețit de spiritul Realității este fără valoare şi orice spirit al Realității nestructurat de Lege este incomplet. Legea există pentru a călăuzi omenirea, în timp ce Realitatea ne face să cunoaştem hotărârile lui Dumnezeu. Legea există pentru slujirea Iui Dumnezeu, în timp ce Realitatea există pentru contemplarea lui, Legea există pentru a ne supune la ceea ce El a prescris, iar Realitatea pentru a-i înțelege porunca: una este exterioară, cealaltă interioară" (Risălat, traducere de Eva de Vitray-Meyerovitch, Rumi et le soufisme, Paris, 1977, p. 80).

276. Despre Zu l'Nun, vezi Margaret Smith, Reading s fron the Mystics of Islam, nr. 20; A.-M. Schimmel, Mystical dimensions, pp. 42 sq.

Despre BistămI, vezi M. Mole, Leş mystiques musulmanes, pp. 53 sq.; A.-M. Schimmel, pp. 47 sq., cf. referințele citate în notele 32-34.

Despre Gunayd, vezi A.H.Abdel Kader, The Life, Personality and Writings ofal-Junayd (Londra,

1962); R.C.Zaehner, Hindu and Muslim Mysticism, pp. 135-161; M. Mole, op. cit., pp. 61 sq.; Schimmel, op. cit., pp. 57 sq.
Despre Tirmîdî, vezi A.-M. Schimmel, op. cit., pp. 56-57 şi bibliografia citată în notele 35-36 ; H. Corbin, op.cit., pp.273-275.
Despre doctrina sufi a lui qutb, vezi M.Mole, op.cit., pp. 79 sq.
277. Despre al-Hallăg e de ajuns să amintim operele lui Louis Massignon, mai ales La Passion d'al Husayn-ibn-Mansur al-Hallăj, martyr mystique de l'Islam, execute ă Bagdad le 26 marş 922, 2 voi. (Paris, 1922; ediție nouă, revăzută şi adăugită, 4 voi., Paris 1975. Lucrările lui Massignon consacrate lui al-Hallăg sunt înregistrate în „Bibliographie", voi. IV, pp. 101-108).
Viața şi martirajul lui al-Hallăg sunt admirabil prezentate şi interpretate de L.Massignon în primul volum din La Passion. Despre operele lui al-Hallăg (catalogul scrierilor lui, redactat la şaizeci de ani după moartea sa, conținea 46 de titluri), vezi ibid., voi. III, pp. 286 sq. L.Massignon precizează că mai mult de 350 de citate izolate din operele lui Hallâg au intrat în repertoriul clasic al misticii musulmane în cursul secolului IV/IX; cf. ibid., p. 294. Despre Dlwăn (poeme şi rugăciuni extatice), vezi ibid., pp. 296 sq. Cf. traducerea, pp. 300-334, precum şi traducerea din Rlwădyât, pp. 334-352. Vezi, de asemenea, traducerea nouă a Dîwân-ului, făcută de L.Massignon („Documents Spiriluels", voi. K), Paris, 1955).
Despre malămatlyya, vezi Alessandro Bausani, „Note sul «Pazzo sacro» nell'Islam", SMSR, 29, 1958, pp. 93-107; M.Mole, op. cit., pp. 72 sq. şi bibliografia înregistrată de A.-M. Schimmel, op.cit., p. 86, n. 59,
Despre „nebunii întru Hristos", asemănători adepților malămattlyya, vezi V.Roshcau, „Saint Simeon Salos, ermite palestinien et prototype des „Fous-pour-le-Christ"" (Proche Orient Chretien, voi. 28, 1978, pp. 209-219); id., „Que savons-nous des Fous-pour-le-Christ?" (Irenikon, voi. 53, 1980, pp. 341-353, 501-512).
755
Tabloul problemelor
278. Despre Siblî şi Niffarî, vezi A.-M. Schimmel, op. cit., pp. 77-82 şi n. 46 (bibliografie).
Despre teoriile şi practicile sufismului clasic, vezi G.-C. Anawati şi L.Gardet, Mystique musulmane, pp. 41 sq., 77 sq., 147 sq.; A.-M.Schimmel, pp. 89 (cu bibliografie).
Despre Ghazzălî, vezi Miguel Asin y Palacios, Espiritualidadde Algazel y su sentido cristiana, I —IV (Madrid-Granada, 1934-1941); W. Montgomery Watt, Mustim Intellectual: A Study of Al'Ghazzălî (Edinburgh, 1963) şi bibliografia notată de A.-M .Schimmel, p. 92, n. 66.
Despre traducerile operelor lui GhazzălT, vezi bibliografia în A.-M.Schimmel, pp. 92-95, notele 67,71,72. Menționăm pe cele care sunt în directă legătură cu subiectul nostru: W.H Temple Gairdner, Al-Ghazzăll's The Niche for Lights (Londra, 1915); W.M.Watt, The Faith and Practice of Al-Ghazzăll (Londra, 1952; traducere a tratatului „Le Liberateur des Erreurs"); G.H. Bousquet, Ih'yă'oulum al-dln' ou Vivification des Sciences de la Foi (Paris, 1955; conține rezumatul celor 40 de capitole).
279. Cea mai bună expunere de ansamblu este Histoire de la philosophie islamique (Paris, 1964) de Henry Corbin. Vezi ibid., pp. 348 sq. (elemente de bibliografie).
Despre al-Kindî, cf. H. Corbin, Histoire..., pp. 217-222, 355 (bibliografie).

Despre al-Fârăbî, vezi H.Corbin, op. cit., pp. 222 sq.; D.M.Dunlop,The Fusul al-Madanl. Aphorisms ofthe Statesman ofal-Fărăbl (text şi traducere, Cambridge, 1961); Muhsin Mahdi (traducere), Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle (Glencoe, Illinois, 1962). Despre doctrina profeției la al-Fârăbî, vezi F.Rahman, Prophecy in Islam. Philosophy and Orthodoxy (Londra, 1958), pp. 11-29.
Despre Avicenna, vezi A.M.Goichon, La distinction de l'essence et de l'existence d'apres Ibn Şină (Paris, 1937); Louis Gardet, La pemee religieuse d'Avicenne (Paris, 1951); F.Rahman, Avicenna's Psychology (Londra, 1952); S.M. Afnan, Avicenna, his Life and Works (Londra, 1958); Henry Corbin, Avicenne et le recit visionnaire. Etude sur le cycle des recits avicenniens (Paris-Teheran, 1954; ediția a 2-a, Paris, 1979); S.H. Nasr, Three Mustim Sages (Harvard, 1963), pp. 9-51.
Semnalăm câteva traduceri recente: Livre des Directives et Remarques (traducere de A.M.Goichon, Paris, 1952); La metaphysique du Shifâ (traducere de G.-C. Anawati, Quebec, 1952); Livre de la Science, 2 voi. (traducere de M.Achena şi RMasse, Paris, 1955); cf. bibliografia înregistrată de H.Corbin, pp. 357-358.
Despre filosotia şi teosofia musulmană în Spania, vezi expunerea de ansamblu în H. Corbin, Histoire, pp. 305-342, 361-363 (bibliografia).
Despre Ibn Massara, vezi Miguel Asin Palacios, Ibn Massara y su escuela; origines de lafilosofia hispano-musulmana .(ediția 2-a, Madrid, 1946).
Despre Ibn Hazm, vezi A. R. Nykl., A Book containing the Risăla known as „The Dove's Neck-Ring about Love and Lovers" (Paris, 1932); id., Hispano-arabicpoetry and its relations with the Old Provensal Troubadours (Baltimore, 1946).
Despre Avempace, vezi M. Asin Palacios, Avempace. El regimen del solitario (ediție şi traducere, Madrid-Granada, 1946).
Despre Ibn Țufayl, vezi Leon Gauthier, Ibn Thofail, sa vie, şes oeuvres (Paris, 1909); id., Hayy ibn Yaqdan, roman philosophique d'Ibn Thofail (text şi traducere, ediția a 2-a, Paris, 1936).
280. Semnalăm câteva traduceri recente din Averroes: L. Gauthier, Trăite decisif(Facl al-maqăl) sur l'accord de la religion et de la pshilosophie (ediția 3-a, Alger, 1948); S. Van der Bergh, Averroes' Tahăfut al-Tahăfut (The Incoherence ofthe Incoherence), 2 voi. (Oxford, 1954); G.F.Hourani, On the Harmony of religion and Philosophy (Londra, 1954).
Literatura critică este considerabilă. Menționăm: L.Gauthier, Ibn Rochd (Averroes), Paris, 1948; M.Horten, Die Metaphysik des Averroes (Halle, 1912); vezi şi prezentările sintetice în Istoriile filosofici medievale ale lui Etienne Gilson, H. Corbin si Julius R. Weinberg.
Despre operele lui Ibn Arabî, accesibile în traducere, vezi R.W J. Austin, Ibn al'Arabi: The Bezels ofWisdom (New York, 1980), p. 12. Semnalăm: Titus Burckardt, La Sagesse des Prophetes (Paris, 1956), traducerea parțială a Colierului Perlelor înțelepciunii, şi R.W.J. Austin, The Bezels ofWisdom, traducere integrală, cu multe comentarii. Scrierile autobiografice ale lui Ibn Arabi au fost traduse de R.W.J. Austin, în Sufis of Andalusia (Londra, 1971).
Esențialul bibliografiei critice este înregistrat de R.W.J. Austin, The Bezels, p. 13. O mențiune specială pentru: I/utsu, Comparative Study ofKey Philosophical Concepts in Sufism and Taoism (partea I, Tokyo, 1966), Henry Corbin, L'imagination creatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi

(Paris, 1958), S.A.Q. Husaini, The Pantheistic Monism of Ibn al-Arabl (Lahore, 1970).
281. Henry Corbin a editat primele două volume de Oeuvres philosophiques et mystiques de Sohrawardl (Istanbul-Leipzig, 1945; Teheran-Paris, 1952). Tot Henry Corbin a elaborat cea mai pătrunzătoare exegeză a gândirii lui Sohrawardl; vezi mai ales En Islam iranien, voi. II; Sohrawardl et des Platoniciens de Perse (Paris, 1971); Histoire de la philosophie islamique, pp. 285-304; L'archange ernpourpre. Quinze traites et recits mystiques traduits du persan et de l'arabe (Paris, 1976).
Este greu de precizat în ce măsură Sohrawardl cunoştea, din izvoare orale sau scrise, tradiția mazdeană. (în afara contribuțiilor lui H. Corbin, semnalăm A. Bausani, Persia Religiosa, pp. 181 sq., şi J. Duchesne-Guillemin, La religion de l'Iran Ancien, pp. 363 sq.) în orice caz, Sohraward! se reclama atât de la tradiția persană, cât şi de Ia teozofia neoplatoniciană. Amintim că sub sasanizi (226-635), mazdeismul a devenit biserica oficială a Imperiului, deşi zurvanismul (§213) nu şi-a pierdut credincioşii. Marele preot Karter, care a reuşit să facă să fie condamnat Mani (§ 231), a fost artizanul
Tabloid problemelor
756
ortodoxiei mazdeenc. Tot sub sasani/i mitologia şi ideologia regalității au cunoscut un nou avânt (cf. G.\Videngren, Le x religionx de Viran, pp. 343).
Pe plan religios şi politic, singurul eveniment important până la cucerirea musulmană a fost revoluția lui Mazdak, favorizată de regele Kavăd (488-53 î). Mazdak afirma că inegalitatea socială este cauza Răului şi a suferințelor; prin urmare, el propune împărțirea bunurilor si a femeilor. Dar aristocrația laică şi religioasă a reuşit să convingă pe regele Kavăd şi în 52X/529 acesta a organizat un mare masacru al mazdakiților. Este semnificativ că tulburările provocate de revoluția lui Mazdak sunt cele „care au antrenat ultima redactare a Avestei si victoria bisericii zoroastriene de stal" (G. Widengren, p. 343). La scurtă vreme după aceasta (în 635), Persia a fost cucerită de musulmani. Dar mazdeismul, izolat în sudul țării, a cunoscut o veritabilă renaştere în secolul al IX-lea (epocă a redactării principalelor lucrări în pcMcviJiundahim. Denkărt etc.; J. Duchesne-Guillemin, pp. 365 sq.). Totuşi, speranța de a scutura jugul califilor şi de a restaura un stat zoroastrian a fost spulberată de turcii dinastiilor ghaznevită şi selgiucidă, adversari ireductibili ai tradiției religioase şi ai autonomiei politice a poporului iranian.
într-un atare context ideologic, din nefericire încă puțin cunoscut, trebuie situată nostalgia lui Sohraward! si a atâtor mistici şi poeți iranieni pentru vechea Persie.
282. Mat/mavî a fost editată si tradusă în engleza de Reynold A. Nicholson, 8 volume (Londra, 1925-1940); vezi lista altor traduceri, parțiale, în A.-M. Schimnici, Myxtical Dimensiona of Islam, p. 310, n. 24. Selecfiuni din Dlwăn-i Shams-i Tabrîz au fost traduse în engleză de R.A. Nicholson (1898; reeditare, Cambridge, 1961) şi în franceză (sub titlul Odes mystique s) de E. Vitray-Meyerovitch (Paris, 1973); pentru celelalte traduceri în limbi europene, cf. A.-M. Schimmel, p. 310, n. 25.
Despre Rumî, vezi A.-M. Schimmel, The triumphalSun. A Study ofMewlana Ruml's Life and Work, Londra-The Hague, 1978; id.,Mystical Dimenxionx, pp. 309-328; E de Vitray-Meyerovitch, Rumlet le.soujisme, (1977), id.. Mystique et poexie en Islam: Djalălud-Dln Râmi et

Ies derviches tourneurs (Paris, ediția a 2-a, 1973); R. A. Nicholson, Rum l. Poet and Mystic (Londra, 1950); cf. şi bibliografiile înregistrate de E. de Vitray-Meyerovitch, Ruml, p. 188 şi A.-M. Schimmel, Myxtical Dimensionx. p. 311, n. 25, 26; 316, n. 28-31.
Despre muzică şi dansurile religioase, vezi Marijan Mole, „La danse extatique en Islam", în Leş danses sacrees („Sources Orientales" voi. 4, Paris, 1963),pp. 145-280. Despre dansul dervişilor, vezi Fritz Meier„„Der Derwishtanz: Versuch eines Ueberblicks" (AsiatischeStudien, 8,1954,pp. 107-136). Despre dansul de tipmăwlawî, vezi Helmuth Ritter„„Der Reigcn der tanzenden Derwi.she" (Zeitschriftfur vergleichende Musikwissenschaft, I, 1933, pp. 28-42).
283. Despre djkr, vezi Louis Gardet, „La mention du nom divin (djkr) en mystique musulmane", Revue Thomixte, 1952, pp. 642-679; 1953, pp. 197-216; id., Mystique musulmane, pp. 187-258; M. Elindc,Le Yoga, pp 218-220; 396-397 (bibliografie).
Despre originea alchimiei, vezi bibliografia înregistrată în partea a 11-a a lucrării de față, § 21 1; cf. şi Forgerons et alchimistes (ediția a 2-a, revăzută şi adăugită, 1977), pp. 173 sq.
Pentru istoria alchimiei arabe, cf. bibliografia în Forgerons, pp. 175 sq. Vezi mai ales Paul Kra u s, ./#/;?/• ihn Hayyăn. contribuitori ă l'histoire des idee s scientifiques dans l'Islam, 1-11 (Cairo, 1942-1943); H. Corbin, „Le livre du glorieux de Jabîr ibn Hayyăn, Alchimie et Arch&ypes",Eranos-Jahrbuch, 18,Zurich, 1950,pp. 47-] 14. Cf.,de asemenea, traducerea de Stephanc Ruspoli, a unui mic tratat al lui Ibn Arabî, L'alchimie du bonheur parfait (Paris, 1981).
284. Despre Rabbi Jikhanan ben Zăceai şi urmările dărâmării Templului, vezi bibliografia citată la § 224 (partea a Il-a). Istoria evreilor de la sfârşitul Antichității până în Evul Mediu a fost prezentată de o manieră magistrală de Salo W.
Baron, A Social and Religious History ofthe Jews, voi. III-1V (New York, ediție nouă, 1950-1958).
Despre Sanhedrin, vezi Hugo Mantei, Judaism in the First Centuries ofthe Christian Era. The Age ofthe Tannaim, I-II (Cambridge, Mass., 1927; numeroase reimprimări), îşi păstrează încă întreaga valoare. (Trebuie, totuşi, ținut seama de observațiile lui Porter, reamintite şi comentate de Jacob Neusner, Judaism, pp. 5-14.)
Despre Mişna dispunem acum de o expunere clară şi viguroasă a lui Jacob Neusner, Judaism. The Evidence of the Mishnah (Chicago, 1981), sinteză a numeroase lucrări anterioare ale autorului. Să cităm pe cele mai importante pentru în țelegerea Misnei: The Idea of Puri ty in Ancient Judaism (Leiden, 1973); A History ofthe Mishnaic IMW ofPurities, voi. 1-22 (Leiden, 1974-1977); The Modern Study ofthe Mishnah (Leiden, 1973); A History ofthe Mishnaic IMW of Holy Things, voi. 1-6 (Leiden, 1978-1979); Fonn-Analysix andExegesis: A Fresh Approach to the Interpretation of Mishnah (Minneapolis, 1980). O bibliografie esențială în Judaism, pp. 381-403.
285. Printre traducerile Talmudului din Babilon se poale consulta noua ediție, revăzută si corectată de l.M. Weiss (Boston, 1918), a versiunii lui M.L. Rodkinscm (New York, 1896-1910; 10 voi.). Traducerea, efectuată de mai mulți savanți, sub direcția lui L Epstein si J.H. Hertz, a apărut la Londra (1935 sq.) în 35 de volume. Semnalăm şi câteva antologii: A.Cohen, Everyman's Talmud (Londra, 1932; retipărit în 1949); C. Montefiore şi C.G. Loewe, Rahbinic Antology (Londra, 1938; retipărit, New York, 1960); G. Goldin, The Living Talmud (Chicago şi Londra, 1958).

Din bogata literatură critică, semnalăm: Solomon Schechter, Aspects ofRabbinic Theology (New York, 1909; retipărit în 1961, cu o introducere de Louis Finkelstein); G. F. Moore, Judaism in the First Centuries ofthe Christian Era, voi. I, pp. 173 sq.; David Goodblatt, „The Babylonian Talmud", în Aufstieg undNiedergang der romischen Welt (Berlin, 1972), I, pp. 257-336; J. Neusner, ed., Understunding Rabbinic Judaism: From Talmudic to Modern Times (New York, 1974; cf. David Goodblatt, „Bibliography on Rabbinic Judaism", ibid., pp. 383-402); Joseph Heinemann. Prayer on Talmud: Forms and Patterns (traducere de Richard S.Sarason, Berlin, 1977); Jacob Neusner, The Formation of the Babylonian

Talmud) (Leiden, 1970); Gerd A.Wewers, Geheimnis und Geheimhaltung im rabbinischen Jitdentum (Berlin-Nevv York, 1975); J. Neusner, „The History of Earlier Rabbinic Judaism: Some new Approaches" (HR, 16, 1977, pp. 216-236).

Despre karaiți, vezi: L.Nemoy, Karaite Anthology (New Haven, 1952); D. Sidersky, „Le Carai'sme et şes doctrines", RHR, 1936, voi. 114, pp. 197-221; Z Cahn, The Rise of the Karaite Sect. A new Light on the Halakah und Origin of the Karaites (Philadelphia, 1937); A. Paul, Recherches sur l'origine du Qaraisme (Paris, 1970).

Despre raporturile cu sectarii de la Qumran, vezi N.Wieder, The Judaean Scrolls and Karaites (Londra, 1962).

286. Despre i'ilosofia evreiască medievală, vezi G.Vajda, Introduction ă la pensee juive du Moyen Âge (Paris, 1947); Isaac Husik,/! History oj Mediaeval Jewish Philosophy (New York, 1916; retipărire 1958); Julius Guttmann, Die Philosophie des Judentumx (Miinchen, 1933; trad. engleză, Philosophies of Judaism, New York, 1964). Andre Neher este autorul unui strălucit si original expozeu de ansamblu: „La philosophie juive medievale", în Histoire de la philosophie (Encyclopedie de la Pleiade, voi. !, Paris, 1969), pp. 1006-1047.

O culegere adnotată de texte de Filon a fost publicată de Nahum Glatzcr, The Essenlial Philo (1971) şi David Winston, Philo of Alexandria: The Contemplative Life, the Giants and Selections (New York, 1981). Operele complete sunt în curs de traducere de R.Arnalde/., J. Puilloux şi Mondesert (Paris, 1961 sq.; 36 de volume au apărut pană în 1980). Cea mai bună lucrare despre Filon este cea a lui K.Nikiprowet/ki, Le cornmentaire de l'Kcriture chez Philon J'Alexandrie (Leydcn, 1977).

Despre influența, directă sau indirectă, a lui Filon asupra gândirii medievale creştine, vezi opera lui H.A. Wolfson, Philo., 1-11 (Cambridge, Mass., 1947); ci". Und., II, pp. 158 sq., Tabloul problemelor.

Primul filosof evreu este Isaac Israeli (855-955 cea), născut şi mort în Egipt. Scrierile lui sunt o compilație din diferite izvoare, dar, traduse în latina, au fost utilizate de scolasticii creştini din secolul al XIH-lea. Unele fragmente au fost traduse şi comentate în lucrarea lui A. Altmann si S. Stern, Isaac Israeli (Londra, 1959).

Traducerea completă a lucrării lui Saadia a dat-o S. Rosenblatt, The BookofBeliefs and Opinions (New Haven, 1948) H. A. Wolfson, Kalam Argumenls for Creation in Saadia, Averroes, Maimonides and St. Thomas (Saadia Anniversary volume, New York, 1943, pp. 197 sq.).

Textul ebraic prescurtat din Fântâna Vieții a fost tradus de S.Munk, Melunges de philosophie juive et arabe (Paris, 1859); reeditare în 1927), pp. 3-148; există, de asemenea, o traducere completă a cărții a treia realizată de F.Brunner, La Source de Vie, cartea a IlI-a (Paris, 1950). O traducere engle/ă completă a fost realizată de H.E.Wedeck, Tlie Fountain of Life (New York, 1962).

Despre Ibn Gabirol, vezi mai ales S.Munk, Melanges, pp. 151-306; J. Guttmann, Die Philosophie des Jiidentums, pp. 102-119; Isaak Husik, A History of Mediaeval Jewish Philosophy (New York, 1916), pp. 59-80; Julius R.Weinberg, A Short History of Mediaeval Philosophy (Princeton, 1964), pp. 146-149.

Tratatul lui Bahya ibn Paquda, Introduction auxdevoirs des coeurs, a fost tradus de A.Chouraqui (Paris, 1950). Există, de asemenea, o traducere engleză, a lui Edwin CoIIins, The duties of the Heart (1904).

Scrierea lui Iuda Halevi a fost tradusă şi adnotată de Hartwjg Hirschfeld The Kuzari (\ 946). Vezi şi Isaac Husik, Threc Jewish Philosophers: Philo, Saadia Gaon, Jehuda Halevi, tradusă ci in ebraică de Hans Lewy, A. AJtmann şi I.Hciiiemann (1965; selecție comentată).

287.0 excelentă antologie de texte din Mairnonide a lost alcătuită de Isadore Twenski, A Maimonides Reader. Ediled wiih introduction and notes (New York, 1972). Ea conține lungi extrase din tratatul Mishneh T or ah (pp. 35-227), o selecție importantă din Călăuza Rătăciților (pp. 231-358) şi mai multe opuscule si scrisori greu accesibile în traducere (pp. 361-482). Vezi şi Arthur Cohen, Teachings of Maimonides (Prolegomena by Marvin Fox, New York, 1968). Dintre traducerile din Moreh Nevukhim am utilizat-o pe ultima, The Guide of the Perplexed, traducere de Shlomo Pines (Chicago, Univ. Press, 1963). Traducerile din Mishneh Torah sunt indicate în Maimonides Reader, p. 484 şi în cartea lui David Hartmann, Maimonides: Torah and Philosophie Quest (Philadelphia, 1976), pp. 269-272. Lucrările lui Shlomo Pines (pp. 484-490) şi David Harlmann (pp. 272-288) comportă bibliografii exhaustive.

între cele mai cuprinzătoare prezentări sunt de reținut: Salo W. Baron, A Social and Religious History of the Jews, VIII (New York 1958),pp. 55-138; Joseph Sanichek,Failhand Reason: The Conflict over the Raționalism of Maimonides (New York, 1970). Vezi şi Daniel Y. Silver, Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy: 1180-1240 (Leiden, 1965); Harry A. Wolfson, „Maimonides on the Unity and incorporeality of God", Jewish Quarterly Review, 56, 1965, pp. 112-136; Alexander Altmann, „Essence and existence in Maimonides", în Studies in Religious Philosophy and Myslicism (Ithaca, 1969), pp. 108-127; „Free Will and Predestination in Saadia, Bahya and Maimonides", în Essays in Jewish Inlellectual History (Hanovra-Londra, 1981), pp. 35-64; „Maimonides's «Four Perfeclions»", ibid., pp. 65-76; „Maimonides and Thomas Aquinus: Natural or Divine Prophecy?", ibid., pp. 77-96.

Lucrarea lui David Harlmann e prețioasă mai ales pentru numeroasele texte ilustrând continuitatea dintre Mishneh Torah si Moreh Nevukhim; vezi pp. 102 sq. Opinii contrare au fost susținute de Isaac Husik,/! History of Medieval Jewish Philosophy (retipărit, New York, 1958), p. 5, şi Leo Strauss, Persecution and the Art of Writing (Chicago, 1952), pp. 38-95: „The Literary character of the Guide for the Perplexed"', id., „Notes on Maimonides' Book of Knowledge" (în Studies ... presented to Gershom Scholem, Jerusalem, 1967, pp. 269-285).

288. Singura lucrare esențială, tratând exclusiv istoria misticii evreieşti de Ia origini până Ia hasidism, este cea a lui Gershom Scholem, Major Trends in Jewish Mysticism (New York, 1946; am folosit ediția a 4-a, 1960, revăzută si adăugită,
758
cu bibliografie suplimentară). Vezi şi traducerea franceză, Leş grands courants de la mystique juive (Paris, 1950). Citām, de asemenea, de acelaşi autor, Leş origines de la Kabbale (Paris, 1966; ediție germană, Ursprung und Anfdnge der Kabbala, Berlin, 1962); On the Kabbalah and its Sytnbolism (New York, 1965; ediție germană, Zu'rich, 1960); The Messianic Idea in Judaism and uther Essays on Jewish Spirituality (New York, 1971; culegere de articole publicate între 1937 şi 1970).
O scurtă introducere generală, conținând traducerea câtorva texte semnificative, a publicat Guy Casării, Rabbi Sirneon bar Yocha'i et la Kabbale (Paris, 1961, col. „Maîtres Spirituels"). Cartea lui Paul Vuillaud, La Kabbale Juive. Histoire et Doctrine. Essai critique, 2 voi. (Paris, 1923), a fost sever criticată de G.Scholem. încă utilă, mai ales pentru kabbaliştii creştini de după Renaştere, lucrarea lui A.E.Waite, The Holy Kabbalah. A Study of the Secret Tradition of Israel (Londra, 1929). Despre ezoterismul evreu şi Kabbala, vezi G.Vajda, „Recherches recentes sur l'esoterismc juif (1947-1953)", RHR, 1955, voi. 147,pp. 62-92; id., „Recherches recentes (1954-1962)", ;M/., 1963, voi. 164,pp. 33-86,191-212; 1964, voi. 165, pp. 49-78; id., L'amour de Dieu dans la t/teologie juive du Moyen Age (Paris, 1957); id., Recherches sur la philosophie et la Kabbale dans la pensee juive du Moyen Age (Paris-La Haye, 1962); C. Sirat, Leş theories des visions surnaturelles dans la pensee juive du Moyen Age (Leyden, 1969).
Despre Merkaba, vezi G.Scholem, Major Trends, pp. 40-79; id., Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition (New York, I960),passim.; id., Leş origines de la Kabbale, pp. 27-33, 118-122, 128-138, 153-160 etc. Vezi, de asemenea, Ithamar Grunewald, Apocalyptic and Merkabah Mysticism (Leiden-Koln, 1980).
Despre Shi'ur Qoma, vezi, de asemenea, Alexander Altmann, „Moses Narboni's «Epistle on Shi'ur Qoma»",în Studies in Religious Philosophy and Mysticism (Ithaca, 1969), pp. 180-209.
Despre Sepher Yetsira, vezi G.Scholem, Mo/or Trends, 84 sq., 126 sq., 367 sq.; Leş origines de la Kabbale, pp. 31 sq. Ultima traducere e tăcută de Guy Casării, op. cit., pp. 41-48. Vezi si G.Vajda, „Le commentaire de Saadia sur le Sepher Yetsira", Revue des etudes juives, voi. 56, 1945, pp. 64—86.
Despre hasizii din Germania, vezi G.Scholem, Major Trends, pp. 80-118. Despre mitologia golemului şi originile sale, cf. G.Scholem, „The Idea of the Golem" (în On the Kabbalah and its Symbolism, pp. 158-204).
289. Despre reactualizarea anumitor teme mitologice în Kabbala, vezi G.Scholem, „Kabalah and Myth", în On the Kabbalah and its Symbolism, pp. 87-117.
Bahir a fost tradus în germană şi comentat de G.Scholem, Das Buch Bahir (Leipzig, 1923); vezi şi Major Trends, pp. 74 sq., 229 sq.; Origines de la Kabbale, pp. 78-107, 164-194, 211 sq.
Despre Devekuth, vezi G.Scholem, „Devekuth or Communion with God ", în The Messianic Idea in Judaism, pp. 203-226 (articol publicat în 1950).
Despre Abraham Abulafia, vezi G.Scholem, Major Trends, pp. 119-155 (şi notele bibliografice,

pp. 398 sq.). Cf. Guy Casării, op. cit., pp. 66 sq. O traducere aproape completă din Zohar au dat Sperling şi Maurice Simon, The Zohar, 5 voi. (Londra, 1931-1934; reeditare 1955). Vezi mai ales G.Scholem, Die Geheimnisse Sohar (Berlin, 1935) şi Zohar: The Book ofSplendor (New York, 1949; culegere şi comentariu). Cea mai bună prezentare rămâne tot aceea a lui G.Scholem, Major Trends, pp. 156-243 (şi notele critice, pp. 385-407). Vezi şi Ariei Bension, The Zohar in Moslem and Christian Spain (Londra, 1932); F.Secret, Le Zohar chez Ies kabbalistes chretiens de la Renaissance (Paris-La Haye, 1958).
Despre istoria conceptului de Shekhina, vezi G.Scholem, „Zum Entwicklungsgeschichte der kabbalistischen Konzeption der Schekhinah", Eranos-Jahrbuch, XXI (Zu'rich, 1952), pp. 45-107.
Despre transmigrarea sufletelor, vezi G.Scholem, Major Trends, pp. 241 sq.; id., „The Messianic Idea in Kabbalism" (The Messianic Idea in Judaism. pp. 37-48), pp. 46 sq.; id., „Seelenwanderung und Sympathie der Seelen in der jiidischen Mystik", Eranos-Jahrbuch, XXIV (1955), pp. 55-118.
290. O excelentă prezentare a vieții spirituale la Safed în secolul al XVI-lea a fost făcută de R.J.Zwi Werblowsky, Joseph Karo, Lawyer andMystic (Oxford, 1962; retipărire la Philadelphia, 1977), pp. 38-83. Vezi ihid., pp. 84-168, biografia lui R.Joseph Karo; pp. 169-286, analiza experiențelor mistice şi a teologiei lui Karo.
Despre Isaac Luria şi şcoala sa, vezi G.Scholem, Major Trends, pp. 244—286, 407-415.
Când unul din discipolii săi 1-a întrebat de ce nu-şi expune ideile sub formă de carte, Luria i-a răspuns: „Nu se poate, pentru că toate lucrurile se leagă între ele. De îndată ce deschid gura ca să vorbesc, am impresia că marea se izbeşte de diguri, le sparge şi se revarsă. Cum aş putea atunci exprima ceea ce sufletul meu a primit şi cum 1-aş putea transpune în scris într-o carte?" Citat de Scholem, Major Trends, p. 254.
Isaac Luria se declara singurul kabbalist după Nahmanide care a învățat doctrina secretă direct de la profetul Ilie.
Răspândirea ideilor lui Luria a fost aproape în întregime opera lui Israel Sarug care, între 1592 şi 1598, le-a propagat printre kabbaliştii din Italia. Totuşi, Sarug cunoştea ideile lui Luria numai prin scrierile lui Vital, în unele puncte, el a reinterpretat radical doctrina maestrului şi a dat acesteia o bază cvasifilosofică, inculcându-i un anumit platonism. Este ceea ce, în ultimă instanță, îi explică de fapt succesul; G.Scholem, ibid., pp. 257-258.
291. Despre Sabbatai Zwi şi sabbatianism, vezi G.Scholem, Major Trends, pp. 286-324; id., „Redemption through Sin" (în The Messianic Idea in Judaism, pp. 78-141; articolul a apărut mai întâi în ebraică, în 1937), id., „The Crypto-Jewish Sectof the Donmeh (Sabbatianism) in Turkey" (ibid., pp. 142-166), şi mai ales acel magnum opus al său, tradus din ebraică de RJ.Zwi Werblovsky, Sabbatai Sevi, the Mystical Messiah (Princeton, 1973; traducere revăzută şi adăugită a ediției originale publicate la Tel Aviv, 1957). Vezi şi Yosef Hayim Yerushalmi, From Spanish Court to Italian Ghetto (New York, 1971; retipărire, Seattle-Londra, 1981), pp. 313-349.
Documentele teologice şi istorice au fost în mare parte distruse. Dar
759
Tabloul problemelor
forme moderate ale sabbatianismului în care pietatea ortodoxă şi credința eretică erau împreună

au supraviețuit încă multă vreme; G.Scholem, Major Trends, pp. 299 sq.
292. Despre hasidism, vezi G.Scholem, Major Trends, pp. 325-350 (cf. bibliografiile înregistrate pp. 436-438,445-446): id., „Neutralization ofthe Messianie Element in Earley Hassidism" (în The Messianism, pp. 176-202); Martin Buber, Die chassidishen Biicher (Hellerau, 1928; numeroase retipăriri; id., Jewish Mysticism and the Legend of Baal Shem (Londra, 1931); id., Deutung des Chassidismus (Berlin, 1935); id., Hassidism (New York, 1948); id., The Origin and Meaning of Hassidism (M. Friedman, ed., New York, 1960); Arnodl Mandel, La Voie du Hassidisme (Paris, 1963); Elie Wiesel, Celebration hassidiaue (Paris, 1972); Leş recits hassidiques, traducere de A.Guerne (Paris, 1961).
Despre R.Shneur Zalman din Ladi şi despre Habad, vezi G.Scholem, Major Trends, pp. 340 sq.; Guy Casării, Rabbi Simeon bar Yochai, pp. 166 sq. Despre Habad, vezi şi Dov Baer de Loubavitch, Lettre aux hassidim sur l'extase (traducere engleză, introducere şi note de Louis Jacob, versiune franceză de George Levitte, Paris, 1975).
293. Despre bogomilism, vezi bogata bibliografie a lui Dmitri Obolensky, The Bogomils. A Study in Balkan Neo-Manicheism (Cambridge, 1948), pp. 290-304; de completat cu lucrările menționate în studiul nostru „Le Diable et le Bon Dieu" (De '/Mlmoxis ă Gengis-Khan, 1970, pp. 80-130), p. 94, n. 26 ftrad. românească, pp. 87-135, respectiv, p. 99 — nota trad.|; cf. şi Arno Borst, Leş Cathares (traducere franceză, Payot, 1974, pp. 55 sq., utilă mai ales pentru indicațiile bibliografice), în afara de monografia lui D.Obolensky, cea mai bună prezentare de ansamblu rămâne Steven Runciman, Le manicheisme medieval (Payot, 1949; textul englez a apărut la Cambridge, în 1947), pp. 61-85.
Cele mai importante izvoare sunt: Cosma Preotul, Tratatul împotriva bogomililor, tradus în france/ă şi comentat de H. Ch. Pucch şi A. Vaillant (Paris, 1945), şi Panoplia dogmatică de Eftimie Zigabinos (în Migne, Patrologia Graeca, voi. CXXX). Vezi în S.Runciman, pp. 69 sq., analiza acestor două texte.
Cartea lui Iordan Ivanov, Bogomilschi knighi i leghendî (Sofia, 1925), a fost tradusă de Monette Ribeyrol, Livres et legendes bogomiles (Paris, 1976; pp. 381-390, bibliografie recentă înregistrată de D.Anghelov).
Dintre contribuțiile recente privind istoria ereziei şi supraviețuirile bogomilismului în Peninsula Balcanică şi România, vezi Robert Browning, Byzantium and Bulgaria. A Comparative Study Across the Early Mediaeval Frontier (Londra, Berkeley şi Los Angeles, 1975), pp. 163 sq.; Răzvan Theodorescu, Bizanț, Balcani, Occident la mceputurile culturii medievale romaneşti, secolele X-XIV (Bucureşti, 1974), pp. 341 sq.
Despre apocrife şi interpretarea lor bogomilică, vezi E.Turdeanu, „Apocryphes bogomiles et apocryphes pseudo-bogomiles",RHR, 138,1950, pp. 22-52; 176-218. Despre istoria circulației legendei apocrife Lemnul Crucii, vezi N. Cartojan, Cărțile populare în literatura românească (ediția a 2-a, Bucureşti, 1974), I, pp. 155 sq.; Esther Casier Quinn, The Quest of Seth for the OU of Life (Chicago, 1962), pp.49 sq. Despre Interrogatio lohannis, vezi Edina Bozoky, Le Livre Secret des Cathares. Interrogatio lohannis, apocriphe d'origine bogomile (Paris, 1980).
294. Despre Kathari, vezi prezentarea generală de Steven Runciman, Le manicheisme medieval, pp. 106-152 şi de Arno Borst, Leş Cathares, în special, pp. 79-196 (cu o foarte bogată

bibliografie). Cf. si H.Ch. Puech, „Catharisme medieval etbogomilisme" (în Oriente ed Occidenle nel Medio Evo, Roma, 1957,pp. 56-84; reeditat în Sur le manicheisme et autres essais, Paris, 1979, pp. 395-427).
Textele kathare, puțin numeroase, au fost editate şi traduse de A.Dondaine (Le „Liber de duobus principiis" suivi d'un fragment de rituel cathare, Roma 1932), C.Thouzallier (Un trăite cathare inedit du debut du XIIIe siecle, Louvain, 1961; Une somme anticathare, Louvain, 1964) şi Rene Nelli (Ecritures Cathares, Paris, 1968). Vezi şi Le Livre Secret des Cathares: Interrogatio lohannis, apocryphe d'origine bogomile, ediție, traducere şi comentariu de Edina Bozoky (Paris, 1980).
Despre Cruciada împotriva Albigenzilor, vezi P.Belperron, La Croisade contre Ies Albigeois et l'union de Languedoc ă la France (Paris, 1943; ediția a 2-a, 1948).
Despre Inchiziție, vezi J.Guiraud, Histoire de l'Inquisition au Moyen Âge. I: Cathares et vaudois. H: L'Inquisition au XII f siecle en France, en Espagne et en Italie (Paris, 1935,1938). Bibliografia recentă a fost înregistrată de H .Grundmann în Jacques le Goff, ed., Heresies et societes dans l'Europe pre-industrielle (Paris-La Haye, 1968), pp. 425-431 sq.
Pentru contextul istoric, vezi Friedrich Heer, The Medieval World (Londra-New York, 1962), pp. 197 sq.
295. Pentru valorizarea religioasă a sărăciei, vezi Jeffrey B. Russel, Religious Dissent in the Middle Ages (New York, 1971), pp. 41 sq.
Cea mai bună bibliografie a Sfântului Francisc este cea a lui Omer Englebert, Vie de Saint Francois (Paris, 1947; bibliografie bogată, pp. 396-426). Esențialul e prezentat de Ivan Gobry, Saint Franțois et l'espritfranciscain (Paris, 1957; comportă şi o selecție din scrierile Sfântului Francisc, pp. 119-152), vezi şi Brother Francis: An Anthology ofwritings by andabout St Francis ofAssisi, Lawrence Cunningham, ed. (New York, 1972), şi mai ales F"rancois d'Assise: Ecrits (text latin şi traducere, „Sources Chretiennes", 285, Paris, 1981).
Despre Ordinul Fraților Minoriți, vezi John Moorman, A History of the Franciscan Order (Oxford, 1968); Cagetan Esser, O.F.M., Origins ofthe Franciscan Order (Chicago, 1970); Malcoim D.Lambert, Franciscan Poverty: The Doctrine ofthe Absolute Poverty ofChrist and the Apostles in Franciscan Order, 1210-1323 (Londra, 1961); S. Francesco nella ricerca storica degli ultimi ottanta anni (Convegni del Centro di Studi sulla spiritualitâ mediocvale, 9, Todi, 1971).
Tabloul problemelor
760
296. Singura ediție completă a operelor Sfântului Bonavemura este aceea, în nouă volume, in-folio, publicată de călugării franciscani din Quaraechi. Traducerile franceze sunt înregistrate de J .G .Bougerol, Suint Bonaventure el la sagesse chretienne (Paris, I963),pp. 180-182.
Dintre monografiile recente consacrate gândirii Sfântului Bonaventura, citām Etienne Gilson, IM philosophie de Saint Bonaventure (ediția a 2-a, 1943); J.G. Bougerol, Introduction ă l'etude de saint Bonaventure (1961); John Quimi, The Historical Consîitution of Saint Bonaventure's Philosophy (Toronto, 1973); Ewert H.Cousins, Bonuvenlure and the Coincidence oj'Opposites (Chicago, 1978).
Despre simbolismul scării şi ascensiunii mistice, vezi Dom Anselme Stolz, Theologie de la

myslujue (ediția a 2-a, Chevetogne, 1947), pp. 117-145; Alexander Altmann, Studies in Religioux Philosophy and Mysticism fllhaca, 1949), pp. 41-72; cf. bibliografiile înregistrate în Le Chamanisme (ediția a 2-a), pp. 378-381.
297. Edițiile din operele lui Albertus Magnus, ale Sfântului Toma din Aquino şi ale altor scolastici sunt înregistrate în La philosopliie du Moyen Âge (Paris, 1947) a lui Etienne Gilson. Aflăm în aceeaşi lucrare o bibliografie critică esențială despre autorii discutați. Vezi şi E. Gilson, Le thomisme (ediția a 2-a, Paris, 1952); F. Copleston,-4</«//?as (Harmondsworth, 1955; p. 265, lista traducerilor engleze din operele Sfântului Toma); M. D. Chenu, Introduction ă l'elude de saint Thomas d'Aquin (Montreal, 1950); id., IM theologie comme science au XIII" siecle (Paris, 1957), id., Toward understanding Saini Thomas (Chicago, 1964).
Pentru o altă interpretare a scolasticii, vezi Steven Ozment, The Age ofReform, i250-1550: An Intellectual and Religiom History of Late Mediaeval and Reformation Europe (New Haven, 1980, despre Toma din Aquino, pp. 9 sq.,60 sq.; despre Ockham, pp. 35 sq. etc.). Ozment prezintă cea mai recentă literatură crilică.
Despre Duns Scotus, vezi Efiren Bettoni, Duns Scotus: The Basic Principtes uf hi s Philosophy (Washington, 1961).
Despre Ockham, vezi Cordon Leff, William of Ockham: The Metamorphosis of Scholastic Discourse (Manchester, 1975); id., The Dissolution of Mediaeval Outlook: An Essay on Intellectual and Spiritual Change in the Fourteen Centurv (New York, 1976).
Despre scolastică, vezi şi F.Van Sleeberghen,/lratof/e in the West: The Origins of l MI in Aristotelism (Louvain, 1955); id,, The Philosophical Movement in thc Thineenth Century (Edinburgh, 1955); Cordon Leff. Mediaeval Thought: St. Augustine io Ockham (Baitimore, 1962).
O privire sintetică în H.A.Obermann, The Harvest of Medieval Theology (Cambridgc, Mass., 1963).
298. Ediția critică a operei lui Meisler Eckhart este în curs de publicare: Die Deutschen Wei ke (voi. I-V, Stutlgart, 1938 sq.) şi Die lateinische Werke (voi. I-V, 1938 sq.). Vom găsi un scurt istoric al diferitelor ediții care au precedat această apariție la Deutsche Forschungsgemeinschaft, în „A Note on Eckhart's Works" (în Edinund Colledge şi BJVlcGinn, Meisltr Eckhart: The Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Deferise, New York, 1981), pp. 62 sq. Traducerile în diverse limbi europene făcute înaintea ediției critice trebuie privite cu prudență; este cazul, de exemplu, al lui C. de B. Evans, Meister Eckhart (I-II, Londra, 1924,1931). Dintre traducerile engleze, cele mai utile sunt: Armând Maurer, Meister Eckhart: Parisian Questions and Prologues (Toronto, 1974); Reiner Schurmann, Meister Eckhart; Mystic and Philosopher (Bloomington, 1978; conține traducerea a opt predici germane şi un important studiu asupra gândirii lui Eckhart); mai ales traducerile lui Edmund Colledge şi Bernard McGinn. Cea mai bună traducere germană a dat Jo.sef Quint, Deutsche Predigten und Traktate (Mu'nich, 1955; reproduce, de asemenea, textele originale în Mitlelhochdeutsch). Exista două traduceri franceze ale operei germane: Paul Petit, Oeuvres de Maître Eckhart. Sermons-Traites (Paris, 1942) şi J.Molilor si F.Aubier, Traites et Sermons (Paris, 1942). Vezi şi traducerile Jeannei Aneelet-Hustache, Maître Eckhart et la mystu/uc rheimne (Paris, î 956), pp.77-119.

Din bogata bibliografie critică semnalăm: Vladimir Lossky, Theologie negative et connaissance de Dicu chez Maître Eckhart (Paris, 1960; lucrare importantă); C.F.Kelley, Meister Eckhart on Divine Knowledge (New Haven şi Londra, 1977); Bernard Welte, Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken (Greiburg, 1979; o nouă interpretare); M. de Gandillac, „La «dialectique» de Maître Eckhart" (în La mystique rhenane, Colloque de Strasbourg 1961, Paris, 1961). pp. 59-94. Vezi şi bibliografia înregistrată de Ed. Colledge şi B. McGinn, op. cit., pp. 349-353.
Cea mai bună expunere de ansamblu asupra misticii medievale este La spiritualite du Moyen Âge (Paris, 1961), de J.Leclercq, F. Vandenbroucke şi L.Bouyer. Vezi si L'Atessa del l'etâ nouva nella spiritualită deliu fine del Medio Evo (Convegni del Centro di Sfudi sulla spirilualitâ medievale, 3, Todi, 1963).
299. Despre mişcările religioase eretice (sau acuzate de erezie) din Evul Mediu, vezi M.D. Lambert, Medieval Heresy. Popular Movements from Bogomils to Hus (Londra, 1977); Jacques Le Goff, ed., Heresies et societes dans l'Europe preindustrielle, XIC — XVl F siecles (Colloque de Royaumont, Paris, 1968); Movimenii religioşi popolari ed eresie del medioevo (în X Congresso Internazionale di Scienze Storische, Relazioni, III, Roma, 1955); Cordon Leff, Heresy in the iMter Middle Ages. I-II (Manchester-New York, 1967).
O analiză, supraabundentă ca documentare, a câtorva atitudini ascetice radicale în secolul al Xl-lca, mai ales Ia Petru din Amiens şi Anselm de Canterbury, a dat Roberl Bultot, IM doctrine du me'pris du monde. I^e X f siecle, I-II (Louvain-Paris, 1963-1964)'.
Despre beguine şi begarzi, vezi E.W.McDonnell, The Beguines and Begards in Mediaeval Culture (New Brunswick, 1954; bogată documentare); Cordon Leff, Heresy in the iMter Middle Ages, I, pp. 195 sq.; S. Ozment, The Age of Reform, pp. 91 sq.
761
Tabloul problemelor
Despre Mechtilde de Magdeburg, vezi Lucy Menzies, The Revelations of Mechtilde ofMagdeboiirg (Londra, 1953). Despre beguina flamandă Hadewijch, vezi The Complete Works (Translation and Inlroduction by Molher Columbia Hart, O.S.B.,New York, 1980).
Despre mişcarea Spiritului Liber, ve/i: G.Leff, op. cit., I, pp. 310-407; Robert E.Lerner, The Heresy ofthe Frec Spirit in the Later Middle Ages (Berkeley, 1972); H.Grundmann, Religiose Bewegungen im Miitelalter (ediția a 2-a, Darmstadt, 1961), pp. 355-436.
Despre Le Mirour des simple âmes de Marguerile Poret şi literatura lui (Pseudo-)Eckhart, vezi textele analizate de R.Lerner, op. cil., pp. 200 sq.
300. Despre criza eclcsiastică în secolul al XlV-lea, vezi analizele recente şi starea problemelor în lucrările lui Sleven Ozment, The Age ofReform: 1250-1550 (Ithaca-Londra, 1979), pp. 25-80,131-174. Despre flagelanți, vezi Cordon Lefi', Heresy in the iMter Middle Ages, II, pp. 485-493 (bogată documentație).
Despre obsesia morții în Evul Mediu, vezi T.S.R.Boase, Deaîh in the Middle Ages (New York, 1972; excelentă iconografie); E. Dubruck, The Therne of Death in French Poetry of the Middle Ages and the Renaissance (Haga, 1964); F.Oakley, op.cit., pp. 116 sq. Cf. // dolore e la morte nella spiritualită dei xecoli Xll-XIU (Convegni del Centro di Studi della spiritualită medioevale, 5, Todi, 1967).

Despre dansurile macabre, vezi: J.M.Clark,77îe Dance of Death in the Middle Ages and the Renaissance (1950); Jurgis Baltrusaitis, Le Moyen Âge fantaxtu/ue (Paris, 1955), pp. 235 sq. (bibliografic bogată, pp. 258 sq., în special n. 15) (ve/i Evul Mediu fantastic, traducere de Valentina Grigorescu, Ed. Meridiane. Bucureşti, 1975, pp. 200 sq. şi bibliografia, pp. 219 sq. — notatrad.j; Normau Cohn, The P urs uit ofthe Millenium (ediție revăzută, Londra, 1970), pp. 130 sq.

Despre istoricul doctrinei Purgatoriului, vezi, recent, lucrarea definitivă a lui Jacques Le GofT, LM naissance du Purgatoire (Paris, 1982), în special pp. 177 sq., 236 sq., 383 sq.

Traducerile franceze ale lui Tău Ier şi Suso sunt înregistrate de ,f eanne Ancelet-Hustachc, Maître Eckhari et la mystic/ue rhenane,pp. 190-191.

în ce priveşte traducerile celor mai importante opere de Ruysbroeck, am folosit Edmund Colledgc, The Spiritual Espousals (Londra, 1952) şi C.A. Wynschek and Evelyn Underhill, John of Ruysbroeck: The Adornment ofthe Spiritual Marriage; The Sparkling Stane; The Book of Supreme Truth (Londra, 1951); ve/.i şi Kay C.Petry, ed,, Late Medieval Myslicism (Philadelphia, 1957), pp. 285 sq.

E foarte probabil că Gerson 1-a atacat pe Ruysbroeck în baza unei traduceri destul de eronate în latină a scrierilor acestuia redactate în flamandă. Vezi Andre Combes,£iiaj sur la critique de Ruysbroeck par Gerson, 3 voi. (Paris, 1954—1959).

Despre G.Groote şi devotio moderna, vezi lucrarea foarte documentată a lui R.R.Post, The Modem Devotio: Confrontatiim with Reformation and H umanism (Leiden, 1968).

301. Ediția critică a operelor lui Nicolaus Cusanus — Nicolai de C uşa: Opera Omnia — este în curs de publicare sub auspiciile Academiei de Litere din Heidelberg (Leipzig, 1932 sq.).

Dintre traducerile franceze, citām: Oeuvres clioisies (Paris, 1942), de M. de Gandillac; De la Docte Ignorance (Paris, 1930), de L. Moulinier; Trăite de la vision de Dieu (Louvain, 1925), de E.Vasteenberghe. Pentru o prezentare generală, vezi E.Vasteenberghe, Le cardinal de Cues (Paris, 1920); P. Roita, // cardinale Nicola de Cusa (Milano, 1928).

Cea mai bună monografie rămâne lot La philosophie de Nicolax de Cues (Paris, 1941), de M. de Gandillac. Vezi şi Ernst Cassirer, The Individual and the Cosmos in the Renaissance Plulosophy (New York, 1963; originalul german a fost publicat în 1927 în Studie n der Bibliothek Marburg, X, Leipzig-Berlin), cap. I şi II (pp. 7-72); Paul E.Sigmund, Nicholas of Cusa and Mediaeval Politicul Thought (Cambridge, Mass., 1963); E.Hoffmann, Dus Universum des Nicolaus von Cues (Heidelberg, 1930); id., Die Vorgeschichte der cusanischen Coincidentia oppositorum (introducere la traducerea tratatului DeBeryilo, Leipzig, 1938); G. Saitta, Nicola da Cusa e l'umanesimo italiano (Bologna, 1957); Jaroslav Pelikan, „Negative Theology andPosilive Religion: A Sludy of Nicholas Cusanus De pacejldei" (mPnuientia, Supplemenlary Nuinber 198]): The Via Negativa, pp. 61-77.

Despre teologia lui Jan Hus, vezi M.Spmka, John Hus at the Council of Constance (New York, 1966).

Despre istoria conflictului dintre sacerdotium şi regnum şi etapele teologiei politice de origine şi de structură regală, vezi Ernst H. Kantorowicz, The King's Two Bodies: A Study ofMediaeval Politicul Theology (Princeton, 1957), pp. 193 sq.

302. Pentru o intrare rapidă în problemă, vezi Olivier Clement, L'essor du christianisme oriental (Paris, 1964); id., Byzance et le christianisme (Paris, 1964). Cf. şi S.Runciman, The Eastern Schism (Oxford, 1955); P. Scherrard, The Greek East and the Latin West (New York, 1919) şi mai ales D.Obolensky, The Byzantine Commonweallh, Eastern Europe, 500-1453 (New York, 1971) şi A.Toynbee, Constantine Porphyrogenitus and hi s World (Londra, 1973).
O expunere clară şi pătrunzătoare a dat Jaroslav Pelikan, The Spirit of Eastern Christendom, 600-1700 (Chicago, 1974), pp. 146-198 (pp. 308-310; bibliografie critică); Vezi şi Francis Dvornik, The Photian Schism: History and Legend (Cambridge, 1948); id., Byzantium and the Roman Primacy (New York, 1966); id., Byzantine Mission among the Slavs: SS. Constantine-Cyril and Methodius (New Brunswig, 1970).
Relațiile dintre cele două Biserici — şi cele două culturi — au fost admirabil analizate de Deno John Geanakoplos, Byzantine East and iMtin West (New York, 1966); id., Interaction ofthe „Sibling" Byzantine and Western Cultures in the Middle Ages and Italian Renaissance (New Haven-Londra, 1976; în special pp. 3-94).
762
303. Să cităm mai întâi câteva lucrări recente privind teologia orientală: V.Lossky, Eşuai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient (ediția a 2-a, Paris, 1960); id., A l'image et ă la ressemblance de Dieu (Paris, 1967); M. Lot-Borodine, La deification de l'homme (Paris, 1970); J.Meyendorff, Le Christ dans la theologie byzantine (Paris, 1969); L. Ouspensky, Essai sur la theologie de l'icone dans l'Eglise orthodoxe (Paris, 1960).
Despre Simeon Noul Teolog, vezi Simeon le nouveau theologien, chapitres the'ologiques, gnostiques et pratiques, traducere de J.Darrouzes (Sources Chretiennes, voi. 51, Paris, 1951). Cf. şi Hermegild Măria Bidermann, Das Menschenbild bei Sytneon dem Jiingeren dem Theologen (Wiirzburg, 1949).
Despre „rugăciunea inimii", cf. Jean Gouillard, Fetite Philocalie de la Priere du Coeur (Paris, 1953; ediție nouă, 1968).
Despre loan Scărarul, vezi John Climacus: The Ladder of Divine Ascent (traducere de Luibheid si Morman Russel, New York, 1982; cu o întinsă şi erudită introducere de Kallistos Ware).
Despre isihasm, vezi: Irenee Hausherr, La methode d'oraison hesychaste (Roma, 1927, Orientalia Christiana Periodica, IX, 2); id., „L'Hesychasme, etude de spiritualite" (Orientalia Christiana Periodica, voi. 22, 1956, pp. 5-40, 247-285).
Jean Meyendorff a contribuit mult la redescoperirea lui Grigore Palama. Cităm mai ales ediția şi traducerea lui Triades pur la defense des saints hesychastes (Louvain, 1959); Introduction ă l'etude de Gregoire Palamas (Paris, 1959; conține expunerea completă a operelor lui Palama, publicate şi inedite, pp. 331-400); Saint Gregoire Palamas et la mystique orthodoxe (Paris, 1959). Vezi şi Leonidas C. Coutos, The Concept ofTheosis in Saint Gregory Palamas. With Criticai Text of the „Contra Akyndinum", I-II (Los Angeles, 1963); Jaroslav Pelikan, The Spirit of Eastern Christendom (Chicago, 1974), pp. 261 sq.; Vladimir Lossky, „La theologie de la Lumiere chez Gregoire Palamas de Thessalonique" (Dieu Vivant, I, 1945, pp. 93-118).
Pentru o prezentare comparativă a experienței luminii mistice, vezi M.Eiiade, Mephistopheles et l'androgyne (Paris, 1962; ediție nouă, 1981), pp. 17-94.

O opinie clară si succintă despre Nicolae Cabasila a dat Olivier Clement, Byzance et le christianisme oriental (Paris, 1964), pp. 50-73.
304. In lucrarea sa La religion populaire au Moyen Age. Problemes de methode et de l'histoire (Montreal-Paris, 1975), Raoul Manselli evidenţiază osmoza „care a realizat un raport de schimb între două civilizaţii" (p. 20), „păgânismul" şi creştinismul.
Omologarea mitologiilor regionale cu istoria sfântă creştină nu constituie o succesiune, cum socotea Paul Saintyves în cartea sa Leş saints successeurs des dieux (Paris, 1907). Vezi observaţiile lui E. Vacandart, Etudes de critique et d'histoire religieuse, seria a IlI-a, Paris, 1912, pp. 59-212: „Origines du culte des saintes. Leş saints sont-ils successeurs des dieux?"
Este inutil să reamintim supravieţuirea, în forme din ce în ce mai hristianizate, a anumitor complexe mitico-simbolice din belşug atestate peste tot în lume; de exemplu, Arborele Cosmic, Podul, Scara, Iadul şi Raiul etc. E de ajuns să menţionăm persistenţa străvechiului scenariu elaborat în jurul Podului eshatologic (cf. l^e Chamanisme, ediţia a 2-a, pp. 375 sq.), în timpul Evului Mediu (cf. Peter Dinzelbacher, Die Jenseitsbriicke im Mittelalter, Viena, 1973) şi până în zilele noastre (cf. Luigi M.Lombardi Satriani şi Mariano Meligrana, // Ponte di Sân Giacomo. L'ideologia delta morte nella societă contandina delSud, Milano, 1982,pp.'l21 sq.
Am lăsat deoparte ceremoniile şi obiceiurile legate de locurile de târg şi de piaţa publică a oraşului; ca, de pildă, Sărbătoarea Nebunilor, celebrată în ziua de Anul Nou, când adepţii costumaţi şi mascaţi intrau în catedrală, conduşi de un episcop al nebunilor şi îşi permiteau tot soiul de licenţe, în Normandia, diaconii jucau zaruri şi cărţi în altar, mâncând, în acelaşi timp cârnaţi. Vezi analizele lui Mickhail Bakhtine, L'oeuvre de Francois Rabelais et la cu/ture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance (traducere franceză, Paris, 1970).
Despre supravieţuirile păgâne în Grecia, vezi: J.-C. Lawson, Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion (Cambridge, 1910; reeditare, New York, 1964); GeoTgcsDumezil, Le probleme des Centaure* (Paris, 1929),pp. 155-193; C.A. Romaios, Cultespopulaires de Thrace: Ies Anasîenaria; la ceremonie du lundipur (Atena, 1949). Pentru Paul Friedrich, studiul anumitor grupuri din Grecia rurală este de natură să clarifice structurile societăţii homerice, iar cultul Fecioarei Măria ne poate ajuta s-o înţelegem mai bine pe Demeter; cf. The Meaning ofAfrodite (Chicago, 1978), p. 55. Cf., de asemenea, C.Poghirc, „Homere et la baJlade populaire roumaine",/kt£.y du Hl-e Congres internaţional du Sud-Est europeen (Bucureşti, 1974); Leopold Schmidt, Gestaltheiligkeit im bduerlichen Arbeitsmythos. Studien zu den Ernteschnittzgerâten und ihre Stellung im europäischen Volksglauben und Volksbrauch (Viena, 1952); M. Eliade, „History of Religions and «Popular» Cultures", HR, voi. 20, 1980, pp. 1-26, în special pp. 5 sq.
Există o bogata literatură de specialitate privind colindele (vezi studiul nostru „History of religions", p. 11, n. 29). Să amintim numai lucrările pe care le-am citat: Al. Rosetti, Colindele religioase la români (Bucureşti, 1920); P. Caraman, „Substratul mitologic al sărbătorilor de iarnă la români şi slavi", Arhiva, 38 (Iaşi, 1931), pp. 358-447; Ovidiu Bîrlea, „Colindatul în Transilvania", Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei pe anii J 965- J 967 (Cluj, 1969), pp. 247-304; Monica Brătulescu, Colinda româneasca (Bucureşti, 1981); id., „Ceata feminină — încercare de reconstituire a unei instituţii tradiţionale româneşti", Revista de etnografie şi folclor, voi. 23 (Bucureşti, 1978), pp. 37-60; Petru Caraman, „Descolindatul în sud-estul Europei" (partea

I), Anuarul de folclor, II (Cluj-Napoca, 1981), pp. 57-94.
Despre structurile inițiatice decelabile încă în organizarea si instruirea colindătorilor, vezi Traian Herseni, Forme străvechi de cultură populară românească (Cluj-Napoca, 1977),pp. 160 sq.
763
Tabloul problemelor
305. Vezi M.Eliade, „Notes on the Călușari", în The Gaster Festschrift: Journal ofthe Ancient Near Easlern Society of Columbia University, 5,1973, pp. 115-122; id., Occultisme, sorcellerie et modes culturelles (Paris, 1976), pp. 109 sq.; id., „History of Religions and «Popular» Cultures", pp. 17 sq.
Izvoarele documentare cele mai importante privind organizarea călușarilor în Tudor Pamfile, Sărbătorile de vară la români (București, 1910), pp. 54-75; Theodor T.Burada, Istoria teatrului în Moldova, 2 voi. (lași, 1905), l, pp. 62-70. Noi materiale au fost prezentate de Mihai Pop, „Considerații etnografice și medicale asupra călușului oltenesc", Despre medicina populară româneasca, București, 1970, pp. 213-222; Gheorghe Vrabie, Folclorul (București, 1970), pp. 511-531; HoriaBarbu Oprisan,Cd/M$an' (București, 1960),și mai ales Gail Kligman, Căluș (Chicago, 1981). Cf. și R.Vuia, „Originea jocului de călușari", Dacoromania, II (Cluj, 1922), pp. 215-254; M.Eliade, „Notes", pp. 120 sq.
Despre inițierea în Mănnerbund, vezi M.Eliade, Initiation, rites, societes secretes (= Naissances mystiques), pp. 185 sq., și bibliografiile înregistrate ibid., notele 6-11.
306. Din imensa bibliografie privind vrăjitoria europeană reținem: H.R.Trevor-Roper, The European Witch-Craz.e of the Sixteenth and Seventeenth Century: Religion, the Reformation and Social Change (1968); Alan Macfarlane, Witchcraft in Tudor and Stuart England (New York, 1970); Jefferey Burton Russc[[, Witchcraft in the Middle Ages (Ithaca,New York, 1972; cu o bogată bibliografie, pp. 350-377); Keith Thomas, Religion and the Decline of Magic (New York, 1971); Normau Cohn, Europe's Inner Demons (New York, 1975; trad. franceză: Demonolâtrie et sorcellerie au Moyen Age (Paris, 1982); F.E.Lorint et J.Bernabe, La sorcellerie paysanne (Bruxelles, 1977); Robert Mandrou, Possesion et sorcellerie au XVlII-e siecle. Textes inedits (Paris, 1979).
Extrase documentare în: E.William Monter, European Witchcraft (New York, 1969); Barbara Rosen, Witchcraft (Londra, 1970); Max Marwick, ed., Witchcraft and Society (Baltimore, 1970), și mai ales Alan C.Kors și Edward Peters, Witchcraft in Europa - 1100-1700. A Documentary History (Philadephia, 1972). Cf. H.C. Erik Midelfort, Witch Hunting in Southwestern Germany, 1562-1684. The Social and Intellectual Eoundationx (Stanford, 1972; în special pp. 30 sq., 193 sq. Lucrarea are meritul de a evidenția diferențele între „vânătoarea de vrăjitoare" la catolici și la protestanți).
Vezi si lucrările redactate în perspectiva istoriei medicinei: Gregory Zilbourg, The Medieval Mân and the Witch in the Renaissance (Baltimore, 1935); Thomas R.Forbes, The Midwife and the Witch (New York, 1966).
Cf. E.W. Monter, „The Historiography of European Witchcraft: Progress and Prospects", Journal oflnterdisciplinary History, 2, 1972, pp. 435-451; M.Eliade, „Some Observations en European Witchcraft", HR, 14, 1975, pp. 149-172 (= Occultisme, sorcellerie et modes culturelles, traducere

de Jean Malaquais, Paris, 1978, pp. 93-124); Richard A.Horsley, „Further Reflections on Witchcraft and European Folk Religion", HR, 19, 1979, pp. 71-95.
Despre benandanti cea mai bună sursă rămâne lucrarea lui Carlo Ginzburg, / Benandanti: Ricerche sulla stregoneria e sui culți agrari tra cinquencento e seicento (Torino, 1966).
O bogată bibliografie despre credințele şi riturile privind naşterea cu căiță, în Thomas R.Forbes, „The Social History ofthe Caul", Yale Journal of Biology and Medecine, 25, 1953, p. 495-508.
Despre Wilde Heer, vezi Victor Waschnitius, Perht, Holda und verwandte Gestalten: Ein Beitrag zur deutschen Religionsgeschichte (Viena, 1914),în special pp. 173 sq.; Otto Hofler, Kultische Geheimbiinde der Germanen, I, p. 68 sq.; id., Verwandlungskulte, p. 78 sq.; Waldemar Liungmann, Traditionswanderungen: Euphrat-Rhein, Folklore Fellows Communication, 118 (Helsinki, 1973), p. 596 sq.; R.Bernheimer, Wild Men in the Middle Ages (Cambridge, Mass., 1952), pp. 79 sq., 132; C.Ginzburg, / Benandanti, pp. 48 sq.
Despre etimologia cuvintelor zâna (< Diana) şi zânatec (< lat. dianaticus), vezi bibliografia critică în Alejandro CiordiK$cu,Diccionario etimologica Rumano (Universidad de la Laguna, 1961), p. 915; Al. Rosetti, Istoria limbii române (Bucureşti, 1968), pp. 367-395.
Despre zâne şi iele, vezi, inter alia, I. Aurel Candrea, Folclorul românesc comparat (Bucureşti, 1944), p. 156 sq.; I.Muşlea şi O.Bîrlea, Tipologia folclorului, pp. 206 sq.
307. între multele biografii consacrate lui Martin Luther şi numeroasele lucrări despre epoca sa, relevăm câteva contribuții recente: R.H. Bainton, Here I Stand (New York şi Nashville, 1950); Erik Erikson, Young Mân Luther (1958; interpretare strălucită, dar controversată; vezi critica la S.Ozment, The Age ofReform, pp. 223-231); E.G. Schwiebert, Luther and his Times; The Reformation from a new Perspective (St. Louis, 1950); R.H. Fife, The Revolt of Martin Luther (New York, 1957); Richard Stauffer, La Reforme, 1517-1564 (Paris, 1970); J.Pelikan, Luther the Expositor (St. Louis, 1959); H.G.Haile, Luther. An Experiment in Biography (New York, 1980; prețioasă mai ales pentru prezentarea ultimilor ani ai lui Luther).
Despre istoria indulgențelor, vezi J.E.Campbell, Indulgences (Ottawa, 1953); P.F.Palmer, ed., Sacraments and Forgiveness (Westminster, 1960).
Vezi, de asemenea, Arthur Riihl, Der Einfluss der Msytik aufDenken und Entwicklung des jungen Luther s (Oberhessen, 1960); J.Pelikan, ed., Interpreters of Luther: Essays in honor ofWilhelm Pauck (Philadelphia, 1968); Steven Ozment, Homo Spiritualis. A comparative Study of the Anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson and Martin Luther in the Context oftheir Theological Thought (Leiden, 1968); F.E.Cranz, An Essay ofthe Development of Luther's Thought on Justice, Law and Society (Cambridge, Mass., 1959); S.Ozment, ed., The Reformation in Mediaeval Perspective (Chicago, 1971). Vezi şi bibliografia înregistrată la § 308.
308. Am utilizat cea mai recentă traducere din operele lui Martin Luther, publicată sub conducerea lui J.Pelikan şi H.T. Lehman, Works, 58 voi. (St.Louis, 1955 sq.); vezi în special voi. 25 (Lecons sur l'£pître aux Romains), voi. 38

(Parole et Sacremeni), voi. 42-43 (Ecrits devotionnels). Am consultat şi Reformation writings, traduse şi comentate de Bertram Lee Woolf (Londra, 1959). Vezi şi The Theologia Germanica of

Martin Luther, traducere şi comentariu de Bengt Hoffman (New York, 1980).
Dintre expunerile recente privind teologia lui Luther, menționăm în special John Dilienberger, God Hidden and Revealed: the Interpretation of Luther's Dens Absconditus and iţa Significance for Religious Thoiight (Philadelphia, 1953); Bengt Hăgglund, Theologie und Philosophie bei Luther und in der Occamistischen Tradition (Lund, 1955); B.A. Gerrish, Grace and Reason: A Study in the Theology of Luther (Oxford, 1962; important); H.A.Oberman, ed., Luther and the Dawn of the Modern Era (Leiden, J 974).
Biografia lui J.Hui/inga, Erasmus of Rotterdam (traducere engle/ă, 1924) îşi păstrează încă întreaga prospețime. Cajtea lui Roland H. Bainton, Erasmus of Christendom (New York, 1969) este prețioasă mai ales pentru numeroasele fragmente de scrisori şi lucrări mai puțin cunoscute ale lui Erasmus (excelentă bibliografie, pp. 285-299). Vezi si John C.OIlin, ed., Erasmus. C f ir ist ian Humanism and the Reformation, Setected Writings (New York, 1965).
Despre opera şi gândirea lui Erasmus, vezi Louis Bouyer,Autourd'£rasme (Paris, 1955); PeterG. Bietenholx, History and Biography in the work of Erasmus (Geneva, 1966); Ernst Wilhelm Kohls, Die Theologie des Erasmus, I-1I (Basel, 1966); Jean-Claude M'drgolm,Erasmepar lui-meme (Paris, 1965); Margaret M.Philips, Erasmus and the Northern Renaissance (Londra, 1949); A.Renaudet, Erasme et l'Italie (Geneva, 1954). Vezi şi Rochard L. De Molen, ed., Essuys an the Works of Erasmus (New Haven—Londra, 1978), mai ales „Opera Omnia Desiderii Erasnii" (pp.1-50), de De Molen, si De Libero Arbitrio (1524): „Erasmus on Piety, Theology and the Lutheran Dogma" (pp, 187-209), de B.A.Gerrish.
Există numeroase ediții si traduceri din De Libero Arbitrio şi din De Servo Arbitrio. Am utilizat ultima apărută şi cea mai completă: Luther and Erasmus: Free Will and Salvation, traducere şi comentariu de E .Cordon Rupp şi Philip S.Watson (Philadelphia, 1969).
309. Despre viața şi gândirea iui Zwingli, vezi, în ultimă instanță, Fritz Biisser, Huldrych Zwingli: Reformation als prophetischen Auftrag (Ziirich, 1973); G.H. Poller,Zwingli (Cambridge, 1976); W.H, Neuser, Die reformatorische Wende bei Zwingli (Neukirchen-Vluyn, 1976). O excelentă selecție a scrierilor lui Zwingli şi Bullinger a dat G W. BromiJey, Zwingli and Bullinger: Selected Translations with Inlroduction and Notes (Philadelphia, 1953).
Despre anabaptişti si alte mişcări de reformă radicală, vezi mai ales G.H.Williams, The Radical Reformation (Philadelphia, 1962; cf. ibid., pp. 118-180, istoria primilor anabaptişti în Elveția, în Germania Meridională si în Austria); vezi şi G.H.Williams şi A.Mcrgal,ed.,Spiritual and Anahaptisls Writerx (Philadelphia, 1957);G.Hershberger, cd.,T/ie Recovery of the Anabaptist Vision (Scottdale, Pa., 1957).
Una din cele mai bune introduceri în gândirea şi opera lui Calvin este cea a lui A.M.Schmidt, Jean Ca/vin et la tradition calvinienne (Paris, 1956). Prima biografie, aceea redactată de contemporanul său Theodore de Beze, Ui vie de Calvin (trad. engle/ă, Philadelphia, 1836), constituie sursa principală a tuturor biografiilor ulterioare. Vezi mai ales Alexandre Ganoczi, Le jeune Calvin Genese et evolution de sa vocaîion refonnatrice (Wiesbaden, 1966).
Am utilizai textul primei ediții france/e (I54l)dm/nstitutionx de la religion chretienne (editată de A.Lefranc, J.Pannier şi H.Chatelain, Paris, 1911 sq., reeditare 1978) si traducerea comentată din ultima ediție latină (1959) de John T.McNeill şi F.L. Battles, Institutes of the Christian Religion,

2 voi. (Philadelphia, 1960); această lucrare are meritul de a fi ținut seama de toate edițiile — latine si franceze — din Institutions.

Despre teologia lui Calvin, vezi John T.McNeill, The History and Caracter ofCalvinism (New York, 1957); Quirinus Breen, John Calvin A Study in Erench Humanism (ediția a 2-a, Grand Rapids, 1968); E.W. Monter, Calvin's Geneva (New York, 1967); Rudolf Pfister, Kirchengeschichle der Schweiz, voi. II (Ziirich, 1974); Emile G. Leonard, Histoire generale du protestantisme, I-1I (Paris, 1961).

Despre Şervet, vezi Roland H.Bainton, Hunted Herelic: The Life and De al h ofMichaelServelus, 1511-1553 (Boston, 1960).

Despre conflictul cu anabapliştii, vezi Wiliern Baike, Calvin and the Anabaptist Radicals (traducere de William J. Heynen, Ferdman Publishing Company, Grand Rapids, 1981).

Despre Reforma catolică, vezi: Leon Christiani, L'Eglise ă l'epoque du concile de Trenle (Paris, 1948); Hubert Jedin, Geschichte des Konzils von Trent, I-1I (Freiburg, 1949-1957), traducere engleză. St.Louis, 1957—1962); Hermann Tuchler, C.A. Bouman şi Jacques Le Brun, Reforme et Contre-Reforme (Paris, 1968); Marvin R.O'Connell, The Counter Reformation 1559-1610 (New York, 1974).

Despre Ignațiu de Loyola, vezi Alain Guillermou, Saint Ignace de Loyola et la Compagnie de Jesus (Paris, 1960; introducere clară şi alertă, cu o excelentă iconografie; cf. ibid., p. 187, bibliografia textelor lui Ignațiu de Loyola traduse în franceză). Vezi şi Henry Dwight Sedgwick, Ignatius Loyola. An Altempt of un Imparțial Biography (New York, 1923; lucrare a unui nespecialist, dar bine informat); Alexandre Brou, S.J., Ignatius Methods of Prayer (Milwaukee, 1947; utilă mai ales pentru marele număr de texte citate şi comentate, care situează exercițiile spirituale în istoria spiritualității creştine); James Broderick, S.J., The Origin of the Jesuits (Londra-New York, 1940; biografia sfântului Ignațiu încadrată în istoria Ordinului).

310. Despre creştinismul umaniştilor italieni, vezi Charles Trinkaus, „In Our Image and Likeness". Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought, 2 voi. (Chicago, 1970; lucrare indispensabilă, prețioasă şi pentru textele reproduse, pp. 325-457, 778-885). Vezi şi: Gioacchino Paparelli, Feritas, Humanitas, Divinitas: I^e componenți deirUmanesimo

765

(Messina şi Firenze, 1960); Paul Oskar Kristeller, Renaissance Thought: The Classic, Scholastic and H umanistic Slrains (New York, 1961); Wallace K. Ferguson, ed., Renaissance Studies (New York, 1963); John W.O'Malley, Giles oj'Viterbo on Church and Re/arm. A Study in Renaissance Thought (Leyden, 1968); Franco Gaeta, Lorenzo Vulla: Filologia e storia ne li' umane uimo italiano (Napoli, 1955).

în materie de interpretări ale religiei, vezi Carlo Angeleri, // problema religioso del Rinascimento . Storia della critica e bibliografia (Firen/e, 1952). Vezi şi Giovarmi di Napoli, Studi sul Rinascimento (Napoli, 1973), pp. 1-84.

Despre Marsilio Ficino, ve/i mai ales P.O.Kristeller, Ilpensiero filosofico di Marsilio Ficino (Firenze, 1953; traducere cu adăugiri, a originalului englez publicat în 1943); Giuscppe Saitta, Marsilio Ficino e la filosofia dell'Umanesiino (ediția a 3-a, adăugită, Bologna, 1 954); E. Garin, L'umanesimo italiano (ediția a 2-a, Bari , 1 958); Raymond Marcel , Marsile Ficin (Paris, 1958).

Despre Pico della Mirandola, vezi; Eugenio Garin, Giovani Pico della Mirandola (Firenze, 1 937); Engelbert Monnerjahn, Giovani Pico delta Mirandola. Ein Beitrag zur philosophischen Theologie des italienischen Humanismus (Wicsbaden, 1960); Giovanni di Napoli, G. Pico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo (Roma, 1963).

Despre hermetismul Renaşterii, vezi mai ales Frances Yates, Giordano Bruno and the Hermetic Tradition (Londra-Chieago, 1964). Despre prisca theologia, vezi D.P.Walker, The Ancient Theology (Londra, 1972).

Despre magia în epoca Renaşterii, vezi D.P.Walker, Spiritual and Demonic Magic, from Ficino Io Campanella (Londra, 195X; ediţie nouă, Notre Dame-Londra, 1975); Edgar Wind, Păgân Mysteries in the Renaissance (ediţie adăugită, Londra, 1967; în special pp. 1-16, 218-235); loan P. Culiano, Eros et Magie (sub tipar).

Despre e/oterism, vezi: E.Garin, „Note sulFermetismo del Rinascimento" în E.Castelli, ed., Testi umanistici dell' Ermetismo (Roma, 1955), pp. 8-19; E.Castelli, ed., Umanesimo e esoterismo (Padova, 1969; mai ales studiile lui Maurice de Gandillac.Cesare Vasoli şi Francois Secret). Vezi şi J.Dagens, „Hermetisme et cabale en France de Lefevre d'Etaples â Bossuet", Revue de litterature comparee, ianuarie-martie, 1961 , pp. 3 sq.

Despre kabbaliştii creştini, vezi F.Secret, Leş Kabbalisîes chretienns de la Renaissance (Paris, 1 964), şi studiile reunite în Kabbalistes chretiens (Cahiers de F Hermetisme, V, Paris, 1979).

Despre omologia macro-microcosmos, vezi: Leonard Barkan, Nature's Work of An: The Human Body as Image of the WorW(New Haven, 1977); Alcx Wayman, „The Human Body as Microcosm in India, Greek Cosmology and Sixteenth Century Europe", HR, 32, 1982, pp. 172-190; Allen G.Debus, Mân and Mature in the Renaissance (Cambridge, 1978), pp. 26 sq.

311. Pentru o scurtă expunere a alchimiei şi a raporturilor ei cu mitologiile metalurgiei, vezi cartea noastră Furgerons et alchimistes (ediţia a 2-a, adăugită, Paris, 1977). Cf. şi R.P.Multhauf, The Origins of Chemistry (Londra, 1966); Allan G.Debus, „The Significance of the History ot'Early Chemistry" (Caluers d'histoire mondiale, IX, nr. II, 1 965, pp. 37-58); John Read, Through Alchemy to Chemistry (New York, 1956).

Pentru alchimia medievală, vezi literatura citată în Forgerons et alchimistes, pp. 175-176. Despre alchimie în epoca Renaşterii şi a Reformei, vezi bibliografia înregistrată ibid., pp. 176-177. Cf., mai ales, Walter Pagei, Paracelsus: An Introductivii to philosophical Medicine in the era ofthe Renaissance (Bâle-New York, 1958; trad. franceza, 1963); Allan G.Debus, The English Parac.els.ians (Londra, 1965); id., The Chemical Dream ofthe Renaissance (Cambridge, 1968); id., „The Chemical Philosophers: Chemical Medicine from Paracelsus to van Helmond" (History of Science, II, 1974, pp. 235-259), id., Mân and Nature in the Renaissance (Cambridge, 1978); Peter French, John Dee, The World of an Elizabethan Magus (Londra, 1972); R.J.W.Evans, Rudolflland his World (Oxford, 1973).

Despre revalorizarea alchimiei în epoca lui Newton, vezi: Betty Teeter Dobbs, The Foundations of Newton 's Alchemy (Cambridge, 1975); Frances Yates, The Rosicrucian Enlightmenî (Londra, 1972); Richard S.Westfall, „Newton and the Hermetic Tradition", în Science, Medicine and Society in the Renaissance. Essays to honor Walter Pagei (New York, 1 972), voi. II, pp, 183-198; id., Force in Newton's Physics (Londra-New York, 1971).

Despre J.V.Andreae, vezi J.W.Montgomery, Cross and Crucible. Johann Valentin Andreae (l 586-1 '654), Phoenix of the theologians, I-II (La Haye, 1973).
Fuma Fraternitatis a fost reprodusă în cartea lui Frances Yates, The Rosicrucian Enlightment, pp. 238-251 . în Bihle des Rose-Croix(P-dris, 1970), Bernard Gorceix a dat o traducere franceză la E ama, [a Confesată Fraternitatis R.C. (1615) şi la Nunțile chimice de Christian Rosenkreutz.
Jean-Jacques Mathe a dat o bibliografie critică a lucrărilor publicate în franceză de la 1954 până în 1977, în Alchimie. Cahiers de l'hermetisme (Paris, 1978), pp. 191-221. Vezi, în aceeaşi lucrare colectivă, contribuțiile lui Antoine Faivre şi Bernard Husson.
312. Despre istoria şi civilizația Tibetului, vezi: R.A.Stein, La civilisati->n tibetaine (Paris, 1 962); G.Tucci, Tibet, ofSnow (Londra, 1967); D. Snellgrove şi H.Richardson, A Cultural History of Tibet (New York, 1968).
între lucrările generale asupra religiei, citām: Ch. Bell, The Religion of Tibet (Oxford, 1931 ; învechită, dar încă utilă prin informațiile de primă mână ale autorului); R.B.Ekvall, Religious Observances in Tibet: Patterns and Functions (Chicago, 1964; prezintă observațiile autorului în Tibetul occidental); H.Hoffmann, Die Religionen Tibets (Freiburg, Breisgau, 1956; trad. engleză, The Religions of Tibet, Londra, 196!); Marcelle Lalou, Leş religions du Tibet (Paris, 1957); G.Tucci si W.Heissig, Die Religionen Tibets und der Mongolei (Stuttgart, 1 970; trad. franceză, IJÎK religions du Tibet et de Mongolie, Pa vot, Paris, 1973), pp. 1 3-336 (cea mai completă expunere a ansamblului religiilor tibetane). Excelente prezentări generale
766
de R.A. Stein, IM civilisation tibetaine, pp. 134-210; Anne-Marie Blondeau, „Religions du Tibet", în Histoire des religions (sub direcția lui Henri-Charles Puech), voi. III (1976), pp. 233-329.
Preistoria este încă foarte puțin cunoscută; cf. P. Aufschneiter, „Prehistoric Regions Discovered in Inhabited Tibet", East and West, l, 1956, pp. 74-88. Au fost relevate câteva monumente megalitice în unele construcții şi obiceiuri; cf. A.W.Macdonald, „Une note sur Ies megalithes tibetains", JA, 1963, pp. 63-76; S.Hummel, „Die Steinreiben des tibetischen Megalithikums und die Ge-sar sage", Anthropos, 60, 1965, pp. 933-988 (cu referiri la lucrări anterioare ale autorului în această problemă).
Despre religia tradițională, vezi A.Macdonald, „Une lecture des Pelliot tibetains 1286,1287,1038, 1047 şi 1290. Essai sur la formation et Femploi des mythes politiques dans la religion royale de Sron-bcan rgam-po", în Etudes tibetaines dediees ă la me'moire de Marcelle Lalou (Paris, 1971, pp. 1971, pp. 190-391), analiză pertinentă a manuscriselor de la Touen-houang, care înnoieşte interpretarea tradițiilor prebuddhiste (rezultatele sunt prezentate pe scurt de A.M.Blondeau, op. cit., pp. 236-245); R.A.Stein, „Du recit au rituel dans Ies manuscrits tibetains de Touen-houang", în Etudes tibe'taines... Marcelle Lalou, pp. 479-547; id., Civil, tibetaine, pp. 159-193. F.W.Thomas, Ancient Folk-literature from North-Eastern Tibet (Berlin, 1957; conține ediția şi traducerea câtorva manuale de divinație şi a miturilor lor de origine aflate la Touen-houang). Nu se cunoaşte încă motivul pentru care un mare număr de manuscrise au fost ascunse în grota zidită de la Touen-houang (provincia Kan-sou), între secolele VII şi X.
Despre zeii Phyva, vezi A.Macdonald, „Une lecture des Pelliot tibetains...", pp. 291 sq.; despre

„buna religie a lui Gcug", ibid., pp. 341 sq.; despre ciclurile temporale, pp. 364 sq.
Câteva fragmente de mituri cosmogonice au fost traduse de A. MacDonald,în L'origine du Monde (Sources Orientales, I, Paris, 1959), pp. 422 sq.; vezi şi începuturile miturilor de origine, publicate şi traduse de E.Haarh, The Yar-lun Dynaxty (Copenhaga, 1969), pp. 134 sq. Mitul care explică originea lumii plecând de la un ou primordial reflectă probabil o tradiție bon influențată de India; cf. R.Stein, Civil, tibetaine, p. 162.
Miturile despre originea primilor suverani sunt prezentate şi discutate de E.Haarh, The Yar-lun Dynasty, pp. 126 sq. şi passim.; A. MacDonald, „Une lecture ...", pp. 202 sq.; J.Russell Kirkland „The Spirit of the Mountaîn Myth and State in prebuddhist Tibet", HR, 21, 1982, pp. 257-271.
Mitul coborârii primilor regi din Cer şi reurcării la Cer în clipa morții este atestat încă de la sumerieni; vezi § 17 şi bibliografia citată în partea I, § 17. Despre iradierea luminoasă a zeilor babilonieni, cf. bibliografia citată în partea I, § 23. Mormintele regilor tibetani au fost identificate de G.Tucci, The Tombs of the Tibetan Kings (Roma, 1950); ele fuseseră jefuite de la căderea monarhiei. Abia acum încep să se cunoască, grație unor cercetări recente, concepțiile funerare si sacrificiile legate de mormintele regale, în general, se practica înhumarea, deoarece se credea în învierea trupurilor: sufletele aşteptau aceasta în două regiuni diferite ale lumii de dincolo, un fel de «rai» şi de «iad», cf. A. MacDonald, op. cit., pp. 365 sq.; R. Stein, Civil, tibetaine, pp. 167 sq.; A.M. Blondeau, pp. 243-245.
Despre funia mu a primilor regi mitici, vezi G.Tucci, Leş religions du Tibet, pp. 286 sq., 301 sq. (sacralitatea regelui); E. Haarh, op. cil., pp. 28 sq., 177 sq.; M. Eliade, Mephistopheles et l'androgyne (1962), pp. 207-210.
Despre rolul de căpetenie al suveranilor în religia tradițională, vezi A. MacDonald, op. cit., pp. 376 sq. şi passim.
313. Despre omologia Cosmos-casă-trupul omului, vezi M. Eliade, „Centre du Monde, Temple, Maison", în Le symbolisme cosmique des monuments religieux (Roma, 1957), pp. 57-82; id., „Briser le toît de la maison: Symbolisme architectonique et physiologie subtile", în Studies in Mysticism and Religion, presented to Gershom G. Scholem (Jerusalem, 1967), pp. 131-139; R.A. Stein, „Architecture et pensee religieuse en Extreme-Orient", Arts Asialiques,4,1957, pp. 163-186; id., „L'habitat, le monde et le corps humain en Extreme-Orient et en Haut-Asie", JA, 1957, pp. 37-74.
Simbolismul războinic al munților sacri e ilustrat de sărbătorile care le sunt consacrate: întreceri diverse, dansuri a două grupuri de războinici, care cântă alternativ etc.; cf. R.A. Stein, Civ. tib., p. 176.
„Zeul luptător" şi „zeul omului", care îşi au lăcaşul în umeri, „îl leagă pe om, în spațiu şi în timp, de grupul său; în spațiu, pentru că ei sunt asemeni celor care cârmuiesc spațiul locuit de om, casa ori țara; în timp, pentru că guvernează destinele neamului, de la strămoşi până la ultimii descendenți. Omului, în care aceste legături se încrucişează, zeii aceştia îi garantează, dacă totul este în ordine, vitalitatea, puterea, viața îndelungată, norocul"; R.A. Stein, Civ. tib., p. 187.
Despre pluralitatea sufletelor, cf. R.A. Stein, Civ. tib.,pp. 189 sq. Despre întrecerile rituale, vezi R.A. Sle.m,Recherches sur l'epopee et le barde au Tibet (Paris, 1959), pp. 437 sq.; id., Civ.tib.,pp. 131 sq. Despre influențele iraniene, cf. Recherches, p. 296.

Am analizat complexul mitico-religios al antagonismelor şi întrecerilor în studiul „Remarques sur le dualisme religieux" (1967), republicat în La nostalgie des origines (1971), pp. 231-311; cf. mai ales pp. 284 sq. (mituri şi ritualuri indoneziene).

314. Despre Bon, vezi G.Tucci, Leş religions du Tibet, pp. 271 sq.; Helmut Hoffmann, Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion (Wiesbaden, 1950; autorul foloseşte mai ales sursele buddhiste); Marcelle Lalou, „Tibetain ancien Bod/Bon", JA, 246, pp. 157-268; D.L.Snellgrove, The Nine Ways of Bon (Londra, 1972); P.Kvaerne, „Bonpo Studies. The A-Khnid system of meditation", Kailash, I, 1973, pp. 19-50, 248-322; id., „The Canon of the tibetan Bonpos", IU, 16,1974,pp.18-56,96-144.

Despre analogiile între anumite practici bon şi şamanism, vezi M. Eliade, Le Chatnanisme et Ies techniques archau/ues de l'extase (ediția a 2-a, 1^)68), Schamanismus (Stuttgart, 1967), pp. 67-141.

Despre ceremoniile de înmormântare bon-po, vezi M.Lalou, „Rituel bon-po des funerailles royales", JA, 249, 1952, pp. 339-362; id., „Le chemin des morts dans Ies croyances de Haute Asie", RHR, 135, 1949, pp. 42-48; R.A. Stein, „Du recit au rituel dans Ies manuscrits tibetains de Touen-houang", în Etudes tibetaines dediees .. .pp. 479-547 (rolul miturilor de origine recitate în cadrul ritualurilor funerare).

Despre raporturile dintre spirit, lumină şi semen virile, vezi M. Eliade, Occultisme, sorcellerie et modes culturelles (1978), pp. 125-166.

315. Despre istoria buddhismului în Tibet, vezi: H. Hoffmann, The Religions of Tibet, pp. 28-83, 111-180; G. Tucci, Leş religions du Tibet, pp. 29-54; P. Demieville, l^e Concile de Uiasa (l 952; controversa dintre reprezentanții buddhismului indian şi buddhismului chinez); D.S. Ruegg, „Sur Ies rapports entre le bouddhisme et le „substrat religieux" indien et tibetain", JA, 1964, pp. 77-95.

Despre Atîsa, vezi A.Chattopadhyaya, Alifia and Tibet (Calcutta, 1967); despre Padmasambhava, G. Ch. Toussaint, Le dict de Patima (l 933); A.M. Blondeau, „Le Lha-'dre bka'-tan", în Etudes tibetaines dediees ă la memoire de Marcelle Lalou, pp. 29-126 (traducere a unui text ascuns şi redescoperit privind triumful lui Padmasambhava asupra zeilor şi a demonilor); despre Naropa, vezi H. Guenther, 7776" Life and Teachings ofNaropa (Oxford, 1963); despre Marpa, J. Bacot, La vie de Marpa le „traducteur" (1937); despre Milarepa, vezi mai sus, § 317.

Despre Tsong-Kha-pa, vezi: 5. Obermiller, „Con-kha-pa le Pandit", Melanges Ghinois et bouddhiques, 3, 1934—1935, pp. 319-338; R.Kashewsky, Das Leben dus lamaistischen Heilige Tsongkhapa (Wiesbaden, 1971). Vezi şi C. Schulemann, Die Geschichte der Dalai-Lamas (Heidelberg, 1911).

316. Despre doctrinele şi practicile lamaismului, vezi R. Stein, La civilisation libetaine, pp. 135-157; G.Tucci, Leş religions du Tibet, pp. 55-210; R. B leichsteiner ‚£>/<? Gelbe Kirche (l 936, trad. franceză, L'Eglisejaune, 1937); H. V. Guenther, Gam-po-pa, The Jewel Ornament of Liberation (Londra, 1959); Buddhist Philosophy in Theory and Practice (Londra, 1972); F.Lessing şi A. Wayman, Mikhas grub rje's Fundamentals of Buddhist Tantras (La Haye, 1968, text tibetan şi traducere adnotată); Eva M. Dargyay, The Rise of Esoteric Buddhism in Tibet

(Delhi, 1977).
Se vor consulta, de asemenea, lucrările lui G.Tucci,Indo-Tibetica, l voi. (Roma, 1932-1941); TibetanPainted Scrolls, 2 voi. (Roma, 1949); The Theory and Practice of the Mandala (Londra, 1961). Despre unele aspecte populare ale lamaismului, vezi R.Nebesky-Wojkovitz, Oracles and Demons of Tibet (La Haye, 1956); Stephan Beyer, The Cult of Tara, Magic and Ritual in Tibet (Berkeley-Los Angeles, 1973).
Despre iconografie, vezi: W.E. Clarck, Two Lamaistic Pantheons (New York, 1937); A.K. Gordon, The Iconography of Tibetan Lamaism (Tokyo, 1959). Despre iconografia vrăjitorilor (siddhas), vezi T.Schmidt, „The elghty-five Siddhas" (Stockholm, 1958).
Despre gcod, vezi: R. Bleichstciner, L'Eglise jaune, pp. 194 sq.; Alexandra David-NeeJ, „Mystiques et magiciens du Thibet" (Paris, 1939), pp. 126 sq.; M. Eliade, Le Chamanisme, p. 384 sq.
Despre şamanismul din Tibet si la populațiile Mo-so, vezi Le Chamanisme, pp. 384 sq., 390 sq.
317. Despre morfologia şi semnificațiile Luminii, vezi M.Eliade, „Experiences de la lumiere mystique" (l 957; republicat în Mephistopheles et l'androgyne, pp. 17-94); „Esprit, lumiere, semence" (1971); republicat în Occultisme, sorcellerie et modes culturelles, pp. 125-166.
Despre simbolismul sufletului-lumină pătrunzând şi ieşind din corpul omenesc sub formă de săgeată sau de rază, vezi M. Eliade, „Briser le toît de la maison", şi cele două studii ale lui R.A. Stein, „Architecture et pensee religieuse"; id., „L'habitat, le mo ude et le corps humain" (bibliografia, § 313).
Textele lui Candrakirti şi Ts'on Kapa au fost traduse de G.Tucci, „Some glosses upon Guhyasamăja", Melanges chinois et bouddhiques, 3, 1934-1935, pp. 339-353. Vezi acum Alex. Wayman, Yoga of the Guhyasamăjatantra (Delhi-Benares, 1977).
Bardo Thodol a fost tradusă de LamaKazi Dawa-Samdup şi W.Y. Evans- Wetz,7/ze Tibetan Book of the Dead (Oxford, 1927; numeroase reeditări; versiune franceză, 1958) şi de Giuseppe Tucci, // Libro Tibetano dei morți (Milano, 1949). Vezi şi D.M. Back, Eine buddhistische Jenseitreise; Das sogenannte „Totenbuch der Tibeter" aus philologischer S ic hi {Wiesbaden, 1979); Dawa-Samdup şi Evans-Wentz, Tibetan Yoga and Secret Doctrines (Oxford, 1935), pp. 223 sq.
318. Sistemul tantric Kălacakra a fost introdus în Tibet în primul sfert al secolului al Xl-lea. El prezintă, între alte inovații, o interpretare astrologică a ciclurilor temporale. Calendarul tibetan începe cu anul 1026, data adoptării oficiale a sistemului Kălacakra. Doctrinele şi istoria acestei ultime expresii a buddhismului Mahâyănâ sunt încă puțin studiate. Vezi: George Roerich, „Studies in the Kălacakra", Journal of Urusvati Himalayan Research Institute of Roerich Museum, 2, 1931,pp. 11-22; H. Hoffmann, „Kâlacakra Studies, I: Manichaeism, Christianity and Islam in the Kălacakra Tantra", Central Asiatic Journal, 13, 1969, pp. 52-75; id., The Religions of Tibet, pp. 126 sq.
După tradițiile tibetane, Kălacakra a fost elaborat şi păstrat într-o țară misterioasă, Sambala, situată la nord de Tibet; savanții au localizat-o fie aproape de Khotan (Laufer, Pelliot), fie în Bactria (Sărat Chandra Das), fie în Asia Centrală. Un istoric al controversei geografice, ca şi diversele interpretări simbolice ale Şambalei, în cartea lui Edwin Bernbaum, The Way to

Shambala. A search for the Mythical Kingdom beyond the Himalayas (New York, 1980; cf. indicațiile bibliografice, pp. 269-287).

Dintre traducerile parțiale ale lui Milarepa, cele mai convenabile sunt: Berthold Laufer, Milaraspa. Tibetische texte in Auswahl iibertragen (Haga şi Darmstadt, 1922); H. Hoffmann, Mi-la ras-pa. Sieben L^genden (Miinchen-Planegg, 1950);

Şir Humphrey Clarke, The Message of Milarepa (Londra, 1958). Cf. şi traducerea lui Lobsang P. Lhalungpa, The Life of Milarepa (New York, 1977).

Prima traducere completă este aceea a lui Garma C.C. Chang, The Hundred Thousands Songs of Milarepa, 2 voi. (New York, 1962). Vezi severa recenzie a iui D.Snellgrove, Asia Major, 10, 1963, pp. 302-310; cf. şi de Jong, IU, 10, 1967, pp. 204-212, care se străduieşte să „facă să reiasă partea bună a lucrului" (p. 205); ibid., pp. 21 l -212, lista completă a traducerilor.

Privind iconografia, vezi T. Schinidt, The Coiton-ckid Mila: The Tibetan Poet-Suint 's IJfe in Piclure (Stockholm, 1958).

Despre epopeea lui Gesar, vezi Alexandra David-Neel, La vie surhumaine de Guesar de Ling (Paris, 1931; prezentare generală a epopeii şi traducere parțială); R.A. SlQin,L'epopee libetaine de Gesar dans sa version lamau/ue de Ling (1956); id., „Pcintures tibetaines de la Vie de Gesar", Arts Asiatic/nes, 5, 1958, pp. 243-271; id. Recherches sur l'epopee el le barde au Tibet (1959; lucrare definitivă); id., „Une source ancienne pour l'hisioire de l'epopee tibetaine", JA, 1963, pp. 77-105; M. Hermanns, Des National-Epos der Tibeter: Gling Konig Ge sar (Regensburg, 1965; monografie erudită şi stufoasă de aproape l 000 de pagini; de consultat cu prudență).

w^

INDICE

A

Abaris, 347

Abbasidă, dinastia ~, 524 sq.

Abel, 112

Abgescheidenheit, fn gândirea lui Meister Eckhart, 593,594

Abhidharma, 364 sq.

Abu Bakr, 514 sq.

Abulafia Abraham, 574 sq.

Abu Țălib,512sq.

Adam, 110 sq, 462 sq, 466 sq.

Ădăm, 110

„Adevăruri nobile", cele patru ~, § 156

Adhartna, 371 sq.

Aditi, „Ne-Legata", 134

Aditiaşi, 134

Afrodita, 180-181

Agheu, profet eshatologic, § 197

Agni, § 69
Agnicayana, 142
Agnihotra, 142
Agricultura, descoperirea ei, 31 sq., 35 sq.; femeia şi ~, 37 sq.
Ahawkăra, 269 sq.
Ahemenizi, religia lor, § 105
Ahriman, 412 sq.
Ahurâ Măzdă, 204 sq., 207 sq., §§ 103 sq; şi sacrificiul
eshatologic, § 110; 414, 415 sq. Ahurănî, soțiile bune ale lui Ahură, 205 Ahwal, „stările Căii" (țarîqa), 552 sq. Aino, etnia ~, 490 sq. Aisa,520sq.,522sq. Ajita Kes'akambala, 285 sq. Âjîvika,§ 154; 285 sq. Ajy Tojon („Creatorul Luminii"), 485 sq. Akhenaton, § 32 Akiba, Rabbi ~, 565 sq. Akitu, 50, § 22 Akkadiană, religia ~, 53 sq.
Akşobhyâ, 362 sq.
Alalu,99sq.
Alamut, 546 sq.
Alaric, 498 sq.
Albertus Magnus, 589 sq.
Alchimia, de limbă arabă, 564; în Occident, din Evul Mediu
până în Epoca Lumninilor, § 311 Alchimie chineză, § 134; elenistică § 211 Alexandru cel Mare, § 184 'AU, ibn, Alî Țâlib, întâiul Imam al şiiților, 522-523 sq.,
§273
Alienor de Acvitania, 534 sq., 585 Allah, deus otiosux, 513 sq.; în experiența si gândirea
religioasă a lui Mahomed, §§ 259-261 Al-Lăt, una din cele trei zeițe arabe preislamice, 513,516 sq. Al-Mansur şi abbasizii, 524 sq.
Altaici,popoarele şi limbile lor, 478 sq.; religia lor, 484 sq. Alternanță, în China antică, § 130 Al-'Uzză, una din cele trei zeițe arabe preisJamice, 513,
516sq.
Amarna, revoluția de la ~, § 32 Ambrozie, Sfântul ~, 500, 507 Amesa Spenta, 200 sq., 205 sq. Amităbha, 362 sq. Amnezie, 450 sq. Amon, solarizarea lui, 76 sq. Amos ,§117 An, 48, 50
Anamnesis, 349 sq., 457 sq. Anamneză, 450 sq. Ananda, 284 sq.
Anastenaria, sărbătorile numite ~, 606 sq. 'Anat, 103 sq. Androgin, 351 sq. Angra Mainyu, 197 sq., 209 sq. Annata, nonsubstanțialitatea lucrurilor, § 157 Anthesterii, sărbătoarea lui Dionysos, 228 sq.
-<v
K-.l-.«*?-.
V
•**<£
Indice
770
Antiochus IV Epiphanes, 385 sq., 392 sq.
Antropologie orfică, § 181

Antropomorfismul lui Iahve, 120 sq,
Anu,54,55
Anul Nou, scenariul mitico-ritual de ~, 38 sq.; sărbătoarea
de ~, 49 sq., 51, 57-58 (Mesopotamia), 69 (Egipt),
97-98 (hittiți); § 106, 210 sq. (Iran); vezi Nawroz;
sărbătorile tibetane de ~, 632 sq. Anul O Mie, 527 sq. Anselm de Canterbury, 598 Antichrist, 526 sq., 536 sq. 'Apiru, 115 sq. Apocalipse, primele ~ în iudaismul postexilic, § 202;
apocalipse evreieşti, 391 sq. Apocaliptică medievală, 526 sq., 539 sq. Apocaliptică, metoda ~, 438 Apocatastază, 502 sq. Apostolul (= Mesagerul) lui Allah, 517 Apologeți creştini, 444 sq. Appolon, 340 sq., §§ 89-91 „Apollon" celtic, 320 sq. Apsu, § 21 Apuleius, 401 sq. Aranyaka, 150 Arborele Cosmic, 327sq., 480 sq. Arborele Lumii, simbolul Universului, 38 Arborele Lumii şi Crucea, § 236 Arborele Vieții, 111
Areopagitul, Dionisie, 502, 509-510, 599 „Ares" tracic, 335 sq. Arhați, 294 sq., 297 sq., 356 sq. Arieni, pătrunderea lor în India, § 64; simbioză cu aborigenii,
130 sq.
Aristeas din Proconnesos, 347 Aristotel, § 287, 589
Arius, erezia Iui ~, 508; Arius şi arianismul, 467 Arjuna, 368 sq., 373 sq.
Arme, valori magico-religioase ale armelor, 17 sq. Arsacizi, orientarea religioasă sub ~, § 212 Arta romanică, semnificația ei religioasă, § 269 Artă paleolitică, 16-20 Artă rupestră, a Spaniei Orientale, 22-26 Artemis, 178-179 Aryaman, 134 Asana, 273 sq. As'arî, Abul Hasim al-, 543 Ascensiune, a şamanilor, 29—30; a Faraonului, § 28
Asceză vedică, §79
Aseni,zei, §§ 174, 176
Asherah, 122
Asiații septentrionali, religia lor, § 248
Asoca, 357 sq.
Asuri, § 65
Asvamedha, § 73
Aşerat, 103 sq.
Atena, § 94
Atlsa, 636 sq.
Ătman, 156 sq.; totalitatea actelor rituale, 149; identificat
cu Brahman, § 82, 150, 157 sq.; 266 sq., 293 sq. Aton,§ 32 Atum, 66 sq., 70 sq. Attila, 477 sq. Attis, Misterele lui ~, § 207 Auguri, § 165 Augustin, Sfântul ~, §§ 252, 253, 255; concepția augusti-
niană privind istoria, 498 sq.; biografia lui ~, 500;
doctrina sa privind grația şi predestinarea, 503 sq. Aur alchimic, 260 sq., 407 sq. Australieni, strămoşii lor mitici, 32 Avalokitesvara, 361 sq. Averroes, § 280 Avesta, § 100
Avicenna, § 279, 554 sq., 564 Ăvidya, 155-156
Avraam, „Tatăl credinței", § 57, 114 sq. Axis mundi, 43, 93 Azdahăk,418
B

Baal.în mitologia ugaritică, §§ 49-51; asociat cu Iahve, 122
Baal Shem Tov („învățătorul Bunei Reputații"), 580
Babilon, deportarea evreilor în —, 222 sq.
Bacchanalia (sărbătorile ~), 314 sq.
Bacchante, § 124
Bacchein, micile tyassi dionysiace, 231 sq.
Bacchus (Misterle lui ~), 396 sq.
Bădarăyana, 266 sq.
Bagdad, 524
Bahir, cartea, 574
Bahman Yast, 411 sq.
Bahya ibn Paquda, 568
Bai Ulgan, 480, 486
Baldr, § 176
Bălți, religia lor, § 249
Banchete rituale, mithraice, 422 sq.

Bardo Thodol („Cartea tibetană a morților"), 640-641
Basar (carne), 214
Bățîn, sensul spiritual al revelației coranice, 544, 548
Băutura nemuririi (soma), § 70
Beatrice, 534 sq.
Begarzi, § 299
Beguine, § 299
Benandanti, credințele şi practicile lor, 611 sq.
Benedict, Sfântul ~, 525
Beii Sirah, 384 sq.
Bernard de Clairvauz, 510
Berserkr, 329 sq.
Beth-el,\l6
Bhadrabăhu, 365 sq.
Bhaga, 134
Bhagavad-Gltâ,§§ 193-195
Bhikkhu, 295 sq.
Biserica, naşterea ei, § 221; identificarea ei cu „împărăția
lui Dumnezeu", 440 sq. Biserica orientală, § 257 Bistamî, Abu Yazîd, 549 Bizanțul şi Roma, în Evul Mediu, § 302 Bodhicaryăvatăra, 363
Bodhisattva (Calea Bodhisattvilor), § 188; 365 sq. Bog, 495
Bogomilism, § 293 Boli inițitice, 484 sq.
Bon, religie tibetană, 630 sq., 636sq., § 314 Bonaventura, Sfântul ~, § 296 Botez, al lui loan

Botezătorul şi lisus, 425; la esenieni,
438 sq., simbolismul botezului, 462 sq. Brahman, 141 sq., 150 sq.; identificat cu skambha, 150 sq.;
cf. ătman; 266 sq.
Brahmana, doctrina sacrificiului în textele ~, § 76 Buddha (viața lui), §§ 147-150
Buddha, reprezentări aniconice, 359; statui ale lui ~, 359 sq. Buddhi, 270 sq. Buddhism (istoria buddhismului), §§ 185-189; pătrunderea
lui în Tibet, § 315 Buddhologie, § 188 Buga, zeu al Cerului la tunguşi, 479 Bulgari, 582 sq. BHW/a/iwn,412sq., 419 Buriați, religia lor, 282, 484-485 Burkan, zeu al buriaților, 481 „Byzance apres Byzance", 602
Cabasila,Nicolae,605 Cabreret, peştera de la ~, 23
Cain şi Abel, § 54
„Calea de mijloc", § 156
Califi, primii ~, § 264
Calvin, Jean, 621 sq.
Canaaneeni, religia lor, §§ 48-52
Canonul Bon, 635
Capitală, simbolismul ei în China antică, 248 sq.
Capul, sediul sufletului, 34
Carnivore, model mitic, 477
Carol cel Mare, 601 sq.
Carpocrat, 449
Cartea lui Iov, 383
Cartea Morților, 79 sq.
„Casa sufletului", în China antică, 242
tatăl Htiytik, 41 sq.
Catedrala ca imago muncii, 533 sq.
Cavalerismul, § 267
Călătoria sufletului după moartea (Iran), § 111
Căluşari, ~ cathartici, § 305
Cărțile Sibiline, 313 sq.
Căscioarele, templul de la ~, 43
„Câmpiile de trestii", 70
„Câmpiile ofrandelor", 70
Cântecul harpistului, 74
Celtii, religia lor, §§ 169-172; moştenirea lor indo-euro-
peană,§ 170 „Centrul Lumii", simbolismul legat de el, 29,39-40,66,83;
în China antică, 247 sq.; la celți, 323 sq., 480 Centre ceremoniale, § 35 Cer, sacralitatea sa, 29 Cerb, simbolismul său religios, 321 sq. Ceremişti, 490 Ceres,312sq. Cerinthius, 449 Ceraunnos, 321 sq. „Cetățean al lumii", 354 sq. Cetăți babiloniene, modelele lor celeste, 50 Cezar, despre religia galilor, 318 sq. Chăndogya-Upanişad, 264 sq. Chapelle-aux-Saint, 19 China, religiile în

neolitic, § 126;înepocabron/ului,§ 127,
în timpul împăraților Zhou, § 128 Chivotul Legii, 121 sq. Chretien de Troyes, 536-537 „Christ" (=„Unsul lui Dumnezeu", Mesia), 429 sq. Ciclu cosmic, 39 Cittavrtti, 272 sq.

Ciuku-tien, 15, 18, 19,21
Ciuring, şi galeții pictați de la Mas d'Azil, 32
Civilizație arhaică europeană („Old European Civilization"),
43,44
Civitas Dei, 499 C ivi tas te r re na, 499 .
Coborârea în Infern a zeiței sumeriene înarma, 51, 52 Coincidentia oppositorum, 389 s.q; în China antică, 249 sq.;
în gândirea lui Năgârjuna, 364 sq.; 588-589, 600 Colegiu pontifical, 306 sq. Colinde, la români, 607 sq. Concilii buddhiste, 356 sq. „Confesiune negativă" (Egipt), 80 Conflicte între generații divine, § 47 Confrerii religioase, în religia romana arhaică, § 165 Confucius, § 131 Consolamentum, 584 sq. Constantin, convertirea sa, 468 sq. Constantinopol, ocuparea lui de cruciați, 602 sq. Coran, §§ 259-264; mesajul Coranului, § 264, 554 Cordovero, Jacob, 577
Corpus Hermeticum, § 209; traducerea sa în latină, 623 sq. „Cortul întâlnirii", 121 sq.
Cosmogonia în China antică, § 129; la vechii germani, § 173 Cosmogonie mesopotamiană, § 21; sumeriană, 17 sq.;
egipteană, § 26; indiană § 75; în Geneza, 109 sq.; în
imnul X din Rig Veda, 146 Cosmogonii centraJ-asiatice, § 244; cosmogonie bon-po,
635 sq.
Comsologia jaina, 366 sq.; maniheană, 455 sq. Cosmologie alatică, § 243; tibetană, § 313 Cosmopolitism elenistic, 353 sq,; postexilic, 384 sq. Cosmos, devalorizarea sa în India, 375 Cosubslanfialitatea Fiului cu Tatăl, 466 sq. Cranii, conservarea lor, 18; cultul lor, 40; la ce]ți, 317 sq. Crăciun, cântece rituale, vezi Colinde Creații, doctrina iraniană a Celor Două ~, § 215 Credo, noua sa formulă, 602 sq.
Creştinismul, naşterea lui, cap. XXVIII; triumful creştinismului, 469 sq. „Creştinismul cosmic", § 237 Creta, religii preelenice din ~, §§ 40-42 Criobolium, 399 Cronos, 160 sq., 163 sq. Cruce, simbolismul Crucii, § 236 Cruciade, § 264; a copiilor, 531 sq.; împotriva albigenzilor,
585 sq.
Cult, celebrat de Faraon, 68-69
Culte ţărăneşti în China antică, § 128
Cultul morților la etrusci, 310 sq.
Cultul imperial după Oclavian Augustus, 443 sq.
Cultul privat la Roma, § 164
Cunoaşterea, valoarea sa (în Upanişade), 255
Cureți, 162
Curți ale dragostei („Cours d'Amour"), 534 sq.
Cusanus, Nicolaus, 510, § 301

Cybele, la Roma, 314 sq.; Misterele ~, § 207; 441 sq.
Cyrus, inițierea sa, 203
D
Dacii, religia lor, § 179
Dăenă, 209 sq.
Daeva, 206 sq, demonizarea lor, 201
Dajbog („Datatorul de bogății"), 493-494
Damaschinul, loan, 511 sq.
Daniel, 387 sq., 388 sq.
Dans extatic în islam, 561 sq.
Dante, 535 sq.
Dav,247 sq.,25l sq., § 132
Dao de Jing, 250 sq., 254 sq.
Daoismul, § 132; şi alchimia, § 134
Deceneu, 339
„De două ori născut", 144 sq.
Dee, John, 627 sq.
„Deitate" (Gottheit), în teologia lui Meisicr Eckhart, § 298
Deivas, la vechii prusieni, 491
Deiwos, „cer", „zeu", 125
Delfi, 174sq.
Demeter şi Misterele de la Eleusis, § 96; originea în Creta, 94
Democratizarea existenței post-mortem (Egipt), 73 sq.
Demophon, 186 sq.
Depozite de oase, controversa în jurul lor, 21 sq.
Destin, concepția mesopotamiană de ~, 61-63; în Grecia
antică, §87; 394 sq., 412 sq. Deşertăciunea existenței (Mesopotamia), 61 Deucalion, 166 sq.
Deus otiosus, în folclorul religios balcanic, 497 Deutero-Isaia, §§196-197 Deva, § 65
Devadatta, schisma lui, § 150 Devekuth, în Kabbala, 574 Devotio moderna, 598-599, 600
Dhărană, 274

Dharma, legea buddihistă, 356 sq., 371 sq.
Dharmakăya, 363
Dhyăna, 274
Di, zeul Cerului la chinezi, 243 sq.
„Diana", în credințele vrăjitorilor, § 306
Diavolul, 492, 526; în vrăjitoria europeană, § 306
Dievas,49\
D/m, 491
Digambara, 365 sq.

()/Ar, 548 sq.
Diksâ, § 74
Dilmun.48,51
Din („Judecata"), 577
Dionysiile câmpeneşti, 228
Dionysos, § 122 sq.; 94; dispariția şi ocultarea lui, 226-227;
Dionysos-Zagreus, 232 sq. Dionysos mistic, § 206 Dinoysos, Rege al timpurilor noi, 397 sq. „Dionysos" tracic, 335 sq. Divizarea împăraților romani, 443 sq. Docetism, § 466
„Documente martor" ale paleantropilor, 16 sq. Dolmen, 81 sq.
Domesticirea animalelor, 33; a plantelor alimentare, 36 Domovoi, spirit al pădurii la vechii slavi, 496 Douatus, schisma lui ~, 503 sq. Drachenloch,21-22 Dragonul Yam, § 49
Dragovițani, ramură a bogomilismului, 582 Druizi, 317 sq.; învățătura lor ezoterică, § 172 Drumuri spre Lumea de Dincolo, 345 sq. Dualism absolut în maniheism, § 234 Dualism slav, 497 sq. Dualismul Spirit-Materie în India, 375 sq.; în zurvanism,
414 s.q.; la esenieni, 438 sq. „Dualismul" teologiei zoroastriene, 198 sq. Dukkha, 291 sq. Dumezil Georges, interpretarea dată de el religiei romane
arhaice, § 162; interpretarea sa la Mahubhărata, 370 sq. Dumnezeu, rolul său în Yoga, § 144 Dumnezeu (văzut de Moise), § 59 „Dumnezeul tatălui", 115 Dumuzi-Tammuz, § 19; 50 DunsScotus, 590-591 Dyaus, 125, 131 sq.
E
Ea, §21,54
Ecclesiasticul (= Cartea înțelepciunii lui Iixus,fiul lui Sirah), §201
Ecdesiastul (Koheleth), § 201
Eckhart, vezi Meister Eckhart
Educația, importanța ei la Confucius, 253 sq.
Efod, 122
Eileithya, 90
Ekăgrata, 273 sq.
Ekpyrosis, 441 sq.
El, zeu suprem al panteonului ugaritic, 102; asociat lui Iahve, 122 sq.
Elenismul, influența sa în Palestina, § 200
Elenistică, civilziația ~, § 184
Eleusis, Misterele de la ~, §§ 96-97; distrugerea sanctuarului, 470 sq.
„Eliberarea cadavrului", în daoism, 257 sq.
Eliberarea finală, în Yoga, § 146; în Gltă, §§ 194-195
Eliberearea, metode vizând ~, în India antică, § 136; semnificația sa, § 141
Eliberarea Spiritului, după Sămkhya-Yoga, § 139, 140
Elisei,216-217
Elixirul nemuririi, în alchimia chineză, §§ 134 sq.
Empedocle, 344 sq.
En-ki,§ 16,54

Enkicu, § 23
En-lil,§§ 16, 20; 50
Enoh I, §§ 202, 203
En-Sof, 575
Enumaeliş,§2l;49,56, 101
Epicur, 354 sq.
Epoca bronzului, în religia chineză, § 127
Epona, 322 sq.
Epopeea Iui Ghilgames, 113 sq.
Epopteia, § 98
Era mesianică, apropierea sa, 389 sq.
Erasmus, 618
Ereşkigal,§§ 19,20
Erezii, în creştinismul primitiv, § 235
ErlikKhan,481,486
Eroi greci, § 95; asociați cu inițierile şi cu Misterele, 182; rămăşițele lor pământeşti îngroapte înăuntrul cetății, 183
Eros, 344 sq.
Eschaton, 379 sq., 390; iminența sa, 428 sq.
Esenieni, 392 sq., § 223; asemănări cu creştinismul, 437 sq.

Eshatologie orifică, § 182; la indo-europeni, § 192; în iudaismul postexilic, § 197; la Platou, § 183
Estonieni, religia lor, 490
Esus, 320 sq.
Etrusci, religia lor, § 167
Euharistie, 51 1
Eurasia Septentrională, influențe culturale meridionale, 477 sq.
Euridice, 341 sq.
Euripide şi Bacchantele, § 124
„Eu sunt tot ce sunt...", § 59
Evagrie din Pont, 502, 592
Evocatio, 313 sq.
Evreii din Medina, §§ 262-263
Exodul, ieşirea din Egipt, § 58
Experiența eztatică, provocată de băutura soma, 138
Extatici, în Vede, § 79
Extraz apollonian, 175; samanic (Zarathustra), § 102; la traci 336 sq.
Eznik din Kolb, 413 sq.
Ezoterism şi creații literare în Evul Mediu, § 270; ezoterism

în islam, § 275; ezoterism şiit, § 273; ezoterism creştin,
445 sq.
F
Faptele Apostolilor, 431 sq.
Fărăbî, al-, 554-556
Faraonul, zeu întrupat, §§ 27-28
Farisei, reacția lor, § 204
Fatalism astral, 394 sq.
Patima, fiica mai mică a lui Mahomed, soția lui 'Alî, 512
Fecioara, devoțiunea pentru ~, 535
Femeia şi agricultura; sacralitatea ei, § 12; valoarea religioasă
a femeii, 533-534 Fideli d' Amor e, § 270 Fier, mitologia vârstei, § 15 Fierari, 45; fierari divini, 46, 104 Ființa Supremă, § 4 Fimbulvetr, 333 sq. Finezi, religia lor, 490 Fino-ugrici, religia lor, § 248 Fioretti, culegere de legende populare despre Sfântul Francisc
din Assisi, 587 „Fiul Omului", 388 sq. Flagelanți, § 300 Flamines, § 165
Focul, domesticirea lui, 15; stăpânirea asupra focului, 17;
în India vedică, 136 sq. Folclor religios în Europa de Est, 464 sq. Fortuna, 394 sq., 441 Francisc din Assisi, Sfântul ~, § 295 Frasokoreti, 418 sq. Fratres Arvales, 307 sq. Fravasi, 207,211 415 sq. „Frângerea pâinii", 430 sq. Frânghie de aur, mitul acesteia, 163 Freton,418 sq. Frigga, 331 sq.
Funcție rituală a semnelor şi valorilor din paleolitic, 27 Furor, 128
G
Gabir ibn Hyyăn, 564
Ga'faral-Sadîq,544,548
Gaia, 161 sq., 344 sq.
Galeți pictați, 32-33
Galii, preoți ai Cybelei, 399 sq.
Gaon,561
Guste Pays („Țara Pustie"), 536
Găthă, 193sq.
Gayb, suprasensibilul, misterul, 543
Gayomart, § 216
Gazzăll, Abu Hamid al-, § 278, 556
GcM£,630sq., §314
Gebeleizis, 336 sq.
Gelugpa, 636 sq.
Genghis-Han, 477, 479
Gesar,635,642
Getic, § 215
Geți, religia lor, § 179
Chemară, comentarii la Mişna, 566
Gheştinanna, 52

Ghetsemani, veghea inițiatică, 427 sq.
Ghilgameş şi căutarea nemuririi, § 23
Giigul, doctrina metempsihozei în Kabbala lui Luria, 578
Gilyakii, religia lor, 490
Gz/irt, 513-514, 516
Ginnungagap, 326 sq.
Gioacchino da Fiore, § 271
Gnosă, 446 sq.; maniheană, § 232; în tradiția evreiască, 572
Gnosticism, §§ 228 sq.
Golzii, religia lor, 484
Grade de inițiere în mithraism, 421 sq.

Graal, ciclul romanelor Graalului, § 270
Grigore din Nazianz, 501, 502
Grigore din Nysa, 501-502, 603
Grigore Palama, Sfântul ~, § 303
Grigore Sinaitul, 603 sq.
Grote, depozite de vase din ~, 21; considerate sanctuare, 23
Grote sacre în Creta, § 40
Groote,Gerhart,598
Gtum-mo, căldură magică, 638
Gudea, rege, 50
Guna (cele trei ~), § 140
Gunayd Abu-al Qăzim al-, 550
Gundestrup, cazanul de la ~, 321 sq.
H
Hacilar, 41 sq.
Hadige,512,514
Hadit („zisele" Profetului), 522, 556
HădoxtNask,2Q9sq.
M, 513, 520, 550
Haghia Triada, sarcofagul de la ~, 93 sq.
Hainuwele, mitul lor, 36-37
Hallâg, Husayn ibn Manşur al-, § 277, 549, 564
Hammurabi, 54
Hanlf, poeți şi vizionari contemporani cu Mahomed, 513
Haoma, 198; este bogată în zvarenah, 201; cultul ei, § 108
Haos, amenințarea lui, 49
Haqlqa („Ideea"), 544
Harappa, cultura şi religia de la ~, §§ 38-39

Harigiți, 523
Harun al-Raşid, 524
Haruspicina etruscă, 311 sq.
Hasidism, § 292
Hasidiții din Germania, 573
Hasmonei, 386 sq.
Hassidim, 386 sq., 391 sq., 436
Hăvamăl, 328 sq.
Hayym, Vital, 577
Hefaistos, 171 sq.
Hegira, § 262
Heimdallr, 332 sq.
Hekhal,511 sq.
Hei, tărâmul morților la vechii germani, 327 sq.
Helmond, importanța lucrării sale Chronica Slavorum
(sec. XII), 493 Hepat, 97 Hera, §93; 162 sq.
Heraclit, 344 sq.
Hermes, § 92, § 209
Hermetism, § 209; aspecte inițiatice ale hermetismului,
§210; în Renaştere, § 310 Hieroi logio orfice, 342 sq. Hieros gamos, la vechii celți, 322 sq. Hiksoşi, § 31 Hilaria, 399 sq.
Hiranyagarbha, „Embrionul de Aur", 146 Hittiți, religia lor, §§ 43-47 Homs, § 29
Horații şi curiații, 302 sq. Hristologia Sfântului Pavel, 435 sq. Hulul, 553
Humbaba; vezi Huwawa Hun, 26l Hun dun, 247 Huni, 477 Hus,Jan,600 Husein, Imamul ~, 523 Huwawa, 59 Hybris, la eroii greci, 184-185
Iahve, 113 sq., §§ 196 sq.; şi Ball, § 52; exaltat ca Rege şi
Judecător, § 114; intervenția lui în istorie, 220 lanus, 308 lasion, 94 Iatrib.513,518 Ibn Arabî, § 280 Ibn Bagga, 555 Ibn Gabirol, Solomon, 568 Ibn Hazm, 555 Ibnlshâq,515 Ibn Massara, 555 Ibn Țufayl, 555 sq. Ibrahîm ibn Adham, 547 Icoane, venerația lor, § 258 Iconoclasm, § 258 Identitatea ătman-Brahman, § 81 Ideologia tripartită indo-europeană, § 63 „Idol", mezolitic, 32-33 leniseieni, zeul lor celest, 489 Ieremia, § 119 Ierichon, cultura de la ~, 38 Ierusalim, §§ 120,268 lezechiel, § 120

'igmă',542
Ignațiu de Loyola, întemeietor al Ordinului Iezuiților, 622 sq.
Ignoranța, 450 sq., 451 sq.
'igtihâd, 542
lisus din Nazaret, §§ 219-220
lisus în Coran, § 264
Ilie, § 116

Ilmarinen, 490
„Iluminarea interioară", în mazdeism, § 104
Illuyanka, Dragonul, § 45
Imaginația Creatoare, 560
Imago mundi, 43, 50, 62; locuința ca un ~, 39
Imami, statutul lor religios, §§ 273-274
Imitatio Christi, 598
Imnul Mărgăritarului, 450 sq.
Impermanența lucrurilor, § 15
Inanna,§ 19; 50
Inchiziția, 586 sq.
Indara, 127
India protoistorică, religia sa, §§ 38-39
Indieni vedici, 129 sq.
Indo-europeni, protoistoria lor, § 61; ideologia lor tripartită,
§ 63; vocabular religios comun; § 60; mitologie, 126 Indra, § 68; 131; mitul central al lui ~, § 68 Indus, civilizația preistorică de pe ~, § 38-39 Infernul la etrusci, 312 sq. In hoc signo vinces, 468 sq. Inițiere, în India vedică, § 74; în Misterele de la Eleusis, § 97;
inițierea ratată a lui Ghilgameş, § 23; inițiere mithraică,
420 sq.; urme ale inițierii în folclorul românesc, 608,
609 sq. Inițieri în Mistere, § 205; în Misterele lui Attis şi ale Cybelei,
§ 207; în Misterele lui Isis şi Osiris, § 208; în hermetism,
§ 210
Insulele Fericiților, 350 sq. Interrogatio lohannis, apocrif bogomilic, 583 Interpretat io graeca, 313 sq.
Interpretatio romana, a Panteonului celtic, 318 s.q., 320 sq. loan Botezătorul, 425 sq. loan Scărarul, Sfântul ~, 603 lokhanan ben Zăceai, 565 Iov,§ 115 Ipu-wer, 73-74
Iran, influența iraniană în Tibet, 633 sq. Irlanda, surpaviețuirea moştenirii indo-europene, § 170 Isaia, § 118, 337 sq., 388 sq.
Isaac, sacrificiul lui, 116 sq.
Isis, §§ 29, 208
Islam, cap. XXXIII şi XXXV; teologii şi mistici musulmane,
cap. XXXV Ismâ'îl, 544 Ismailiți, § 274
Israel, speranța în răscumpărare, 223 sq. Istoricizare a miturilor indo-europene în religia romană, § 162 Istorie, valorizarea ei de către profeți, 225 sq. Isvara, § 144 'ittihâd, 553 'ittisăl, 553 Iuda Halevi, 569 Iudaism postexilic, cap. XXV Iukaghiri,489 lunona, 309 sq. lupiter, § 166
„lupiter celtic", 318, 320 sq. Ivirea pământului din ape, 67 sq.
A
împărăția lui Dumnezeu, vestită de lisus Hristos, 425 sq.,
438 sq.,440sq.
„începuturi", beatitudinea legată de ~, în religia sumeriană, 48 „îndumnezeirea omului" (theosis),

în teologia bizantină,
509,603
îngroparea dublă la slavi, § 251
înnoirea periodică a lumii, 38; eshatologică (Iran), §§ 104,112 întrupare, teologia întrupării, 466 sq. înțelepciunea divină, în formă personificată (kokmă), § 200 învierea corpurilor, § 112
Jainism, §§ 152-153; după Mahâviva, § 190
Jarovit, 494
jhăna, „meditație", 295 sq.
Jlhăd, 529
Judecata din urmă, 515
Judecata sufletului (Egipt), 79-80
Judecători, religia sub ~, § 60
Jupiter Dolichenus, 97
K
Ka'ba, 513,517,519, 520
Kabod, slava divină, 573
Kabbala medievală, § 289; noua Kabbală, § 290
Kaghan,479

Kăhim,5l3
Kakuda Kătyâyana, 285 sq.
Katăm, §278,568,570
Kalevala, 490
Kallikanțari, 606
Kam, 486
Kămil, 552
Karaiți, 567
Karma, 150 sq.
Karman, 270 sq., 285 sq., 288 sq., 364
Karo, Joseph, 577
Kathari, § 294
Katha-Upanisad, 267 sq.
Khnm, preoți (la Ugarit), 108
Khors, 493, 495
Kingu, § 21
Kofi, simbolismul religios al populației, 20
Kogaion, 399 sq.
Kohelelh, § 201
Kore Kosmou, 404 sq.
Koriaci, religia lor, 489

Kormos (spiritul rău), 486
Krşna, §§ 194-195; revelarea lui ~, § 193
Kubayko, 488
Kurbystan (=0hrmazd), 481
Kumbari şi teogonia hurrito-hittită, § 46
Kuru (Kaurava), § 191
L
Labirint, 91 sq.
Lagma, cei doi zei, 49
Laima, 492, 493
Lamaism, formarea şi dezvoltarea sa, § 315; doctrine,
practici, § 316 Lamelele orfice, 345 sq. LaoZi,250sq.,265sq., § 132 Lari, §164
Lascaux, frescele din peştera ~, 24 Legalism, dezvoltarea sa în epoca postexilică, § 199 Legea, Pavel împotriva prescripţiilor ei, 434 sq. Legea (Torâh), § 199 Lemuria, 304 sq.
Leneiele, sărbătorile Iui Dionysos, 228 Letonii, religia lor, 491 sq. Libaţii funerare, 346 sq. Liber, 312 sq.
Libera, 312 sq.
Liber arbitru, 504
Libertate, 354 sq.; funcţia sa răscumpărătoare, 502
Libertatea alegerii între Bine şi Rău, 417 sq.
Liberi Acherontici, 312
Libri haruspicini,fatalex,fulgurales ritualex, 311 sq.
Lila, „Jocul" divin, 158 sq.
Limbaj ascuns, 535
Limbajul, valorizare magico-religioasă, 29-30
Litania lui Ra, 78-79
Lituanieni, religia lor, 491
Liturghia bizantină, 508
Locuinţă, simbolismul religios legat de ~, 39 sq.; simbolismul ei în Asia, 480
Logos, 354
Lohengrin 538
Loki,§ 177
Lumea, originea şi rânduirea ei în China antică, § 129
Lumina divină, 604
Lumina interioară, § 81
Lumina, mistica luminii, § 281
Lumina, ontologia şi fiziologia mistică a luminii în religiile tibetane, § 317
Lupercalia, 307
Luptă a eroului cu Dragonul (Iran), § 106
Luria, Isac, § 290
Luther, Martin, §§ 307, 308; lupta împotriva indulgenţelor, 316 sq.; teologia sa, 316 sq.;

biografia, 616 sq.; ruptura definitivă cu Roma, 617 sq.; critica sa radicală la adresa Iui Erasmus, 619 sq.
M
Mă'at, 67 sq., 75, 77, 79-80 Macion,448 Maccabei, 392 sq. Macha, cele trei ~, 322 sq. Madonna Intdligenza, 536 Maestrul (gurii), în Tibet, 638 sq. Maga, condiția de ~, 200-201 „Magician", Varuna, § 65 Magii, § 107, 410 sq. Mahăbhărata^ 191 Mahadeva, 359 Mahăkăsyapa, 284, 356 sq. Mahăsămghika, 357 Mahat, 269 sq. Măria vira, § 190

Mahâyâna, § 188; în Tibet, § 316
Mahdî, § 274
Mahomed, cap. XXXIII; ascensiunea sa celestă, § 261
Maimonide, § 287
Maitreya, 361 sq.
Maitri-Upanisad, 265 sq., 266 sq.
Makkali Gosăla, 366
Mal'ta, 25
Malta, religia preistorică de la ~, 84 sq.
„Mama Lumii", 255 sq.
Mânat, 513, 516
Manciu, populațiile ~, 484
„Mandatul Cerului", 244 sq.
Mânduklya-kărikă, 271
Mani, § 164
Mani, „Paracletul martirizat", § 231
Mania, 231 sq., 235
Maniheism, §§ 233-234, 500, 503
Mănnerbunde, în preistorie, 28, 35
Maqâmă, 552
Măra, ispitirea lui ~, 281 sq.
Marduk, §§ 21-22, 52, 62, 101
Marea Resurecție, în islamism, § 274
Marea Zeiță, în religiile Indiei preariene, 89 sq.
„Marele Vrăjitor" de la peştera Trois Freres, 24
Măria, divinizarea treptată a Fecioarei, 467 sq.
Mărie de Champagne, 536
Marte, § 166
„Marte" celtic, 319
Martiri, cultul lor, § 256
Martyria, § 256

Masa Rotundă, ciclul romanelor cavalereşti, 536
Masculin/feminin; vezi Polaritate
Mas-d'Azil, 19
Maskarin Gosăla, 285 sq., 288 sq.
Masye şi Masyăne, 417 sq.
Massebah.116,122
Mattatia, 386 sq.
Maurya, 357 sq.
Maxim Mărturisitorul, 510, 603
Mâyă, 132 sq., 159, 266 sq.
Me, „decretele" care asigură ordinea cosmică, 49
Mecca, cap. XXXIII, 512 sq.
Mechtilde din Magdeburg, 595
Medb, regina ~, 322 sq.
Medina, „Fuga" la ~, § 262
Megalitice, culturi, § 37; religii, § 36
Megaliți, §§34-37; constituie centre ceremoniale, § 35;
originea megaliților, § 36 Meister Eckhart, § 298, 596, 598, 599 Mekone, 165
Memoria, păstrată după moarte, 346 sq. Menade, 340 sq. Menes, 64, 69 Meness, 491
Menhiri, „înlocuitori ai trupurilor", 83 Menok, §215 „Mercur" celtic, 319 sq. Meri-ke-re, 73-74 Merkaba, § 288 Meru (muntele mitic), 480 Mesia, 378 sq., § 198; falsul ~, § 291 Mesia, Cei doi ~, la esenieni, 437 sq. Mesia (= Hristos), 429 sq. Metalurgie, contextul ei religios, § 15 Metempsihoză, la celți, 324 sq. Meza mâțe, 492
Mezolitic, practici religioase din ~, § 8-9 Miegardh, 326 sq. Mihr Yast, § 109 Milarepa, 638 sq.
Milenii, doctrina iraniană a mileniilor, 414 sq. millenium, 390 sq. Mimir, 328 sq. Min, sărbătoarea lui ~, 69 Minerva, 309 sq. Ming tang, 248 sq. Minos, 94 Mir, 496 Mî'răg,5n
Mirandola, Pico della ~, 624 Misiuni creştine, primele ~, 432 sq. Mistere, religii de ~, §§ 205 sq. Misterele egiptene, § 208 Misterele greceşti, § 98; ve/i Eleusis Misterele lui Dionysos, § 206 Misterul naşterii, al morții şi al renaşterii, 38 sq. Mistica creştină, 592 sq. Mistica evreiască, primele expresii, § 288 Mima, § 284
Mithra, exal tarea lui, §111; 410 sq.; Misterele lui ~, § 217 Mithraism, răspândirea lui, § 218; asemănări cu creştinismul,
422 sq. Mitra, § 67

Mitra-Varuna, 127 sq.
Mituri cosmogonice, 29; model exemplar al „făuririi" lui
ătman, 150; vezi Cosmogonii; la slavi, 496 sq. Mituri de origine ale agriculturii, § 11 Mituri de origine, în Tibet, 631 Mjollnir, 331 sq.
Moarte, obsesia morții în secolul al XlV-lea, 597 sq. Moarte rituală, în India antică, 145 sq. „Moartea" şi „învierea" Materiei, 408 sq. Moartea, valorizarea egipteană a morții, 72 sq.; la eroii

greci,
183 sq.
Modele exemplare (Egipt), 68 sq. Mohenjo-Daro, cultura şi religia din ~, § 38-39 Moko.ş, 493 mokşa, 155 sq. Moksadharma, 266 Moira, 344 sq. Moise, § 58
Monahismul creştin, 469 sq. Mongoli, 480 Monofizism, 508 Mordvini, 490
Morți, cultul lor (megalitism), 82 sq. Moț, §51
Motive inițiatice, 537
Mu, frânghia magică în credințele tibetane, § 313 Mu'ăwiyya, 523 Muta', 271 sq. „Mume", la bălți, 492 Mu-monto, 488 Mundus imaginalis, 546, 559 Muni, § 79
Muntele Athos, 603, 604 Munți, în religiile tibetane, 632 sq. Murld, 552 Mu'taziliți, § 272 Mutilări, în Misterele Cybelei, 399 sq.
N
MÎW, 144-115
Nabucodonosor, visul lui ~, 387 sq.
Năgărjuna, § 189
Nag Hammadi, 447 sq.
Nam-tar, 49
Nasmmu, 49
Năstya, 127
„Naşterea a doua", în India vedică, 141 sq.
Naşterea, de ordin mistic, în India veche, 144
Nathan din Ga/a, 579
Natufieni, § 9
Natură, desacralizarea ei de către profeți, 224 sq.
Nawroz, § 106
Naya-văda, 366 sq.
Necondiționare, paradoxul necondiționării în buddhism, § 160
Necunoaştere, în Upanişade, 155 sq.
Neemia, 381 sq.
Nei dan (alchimia internă), 261 sq.
Nemurire astrală, 351
Nemurirea sufletului, idee orfică, § 181; la celți, 323 sq.;
la traci, 336 sq.
Nemuritori (X/an), în China, §§ 133-134 Neolitic,religii din Orientul Apropiat, § 13; religiile Chinei
în~, § 126 Nerthus, 332 sq. Newton şi noua alchimie, § 311 Nichifor din Singurătate, 603 sq. v.
Nin-gur-sag, 48 nirmănakâya, 363 sq.
Nirvana, §§ 158-160,364 sq.; identitate cu sairisâra, 364 sq. Njordhr, 332 sq. Noe, § 55
Notarea timpului, în paleolitic, 27 sq. Num, zeul creator al samoezilor, 489 Nyingmapa, 637
O

Oameni, crearea lor, § 17; 57, 67; distrugerea lor (India
veche), 148; substituiți victimelor animale, 16 Oase, renaşterea din ~, §§ 3-5 Ocirvani (= Vajrapani), 482 Ockham, William, 590, 591, 601 Octavian Augustus, 441 sq.
Odhin, § 174; zeul războiului, § 175; elemente şamanice, 328 sq. Ohrmazd, 411 sq. oikumene, 353 sq., 355 Omeiazi, dinastia lor, 523, 524 Omologarea sacrificiu-asceză-înțelegere, § 78 Omophagya,23\ sq.
„Omul Desăvârşit", potrivit lui Ibn Arabî, 558 Omul, originea sa, 344 sq. Omul Primordial, în maniheism, 456 sq. Omul, „sclav" sau „slujitor" al lui Iahve, § 113 Om'azi, 386 sq. Opacitate semantică a documentelor preistorice, 22 sq.

Oracole, § 90
Oracolele lui Hystaspe, 410 sq.
Ordine (drept, justiție), concepția egipteană de ~, 68 sq.
Orfeu si Misterele Dionysiace, 234; miturile lui ~, § 180
Orfism,346sq., § 183
Orientatio, 15
Orkhon,478
Orpheotelestes, 343 sq.
Ortodoxie, în creştinismul primitiv, 461 sq.
Osea, § 117
Osiris, § 29; asociat cu Ra, § 33; § 208
Ospitalieri, Ordinul Cavalerilor ~, 529
Otmăn, 514 sq.
Ouranos, § 83
Padmasambhava, 635
Palat, al lui Baal, § 50; centru ceremonial (Creta minoică), 91
Paleantropi, comportamente magico-religioase, 15 sq.
Paleocultivatori, §11
Palestina, regiune neolitică § 13
Pându (Pândava), § 191
Pan ku, mitul lui ~, 246 sq.
Panteon, al indo-europenilor, § 62; vedic, 130 sq.
Parabole, ale lui lisus Hristos, 425 sq.
Paraclet,439 sq.
Paradis (iranian), § 111
Paradisul pierdut (în Genezd)$ 54
Paralele etnografice, 27 sq.
Parentalia, 304 sq.
Parikşit, 369
Parinăma, 269 sq.

Parinirvăna, Buddha intrând în ~, § 150
Parivrăjaka, asceți rătăcitori, § 151
Parousia, 460 sq.; întârzierea ei, § 224
Parzîval, 537
Paşte, celebrarea sa, 119
Pataiîjali, §§ 142 sq.
Patriarh, cap al Sanhedrinului, §§ 284-285
Patriarhi, religia lor, § 56
Pavel, Sfântul ~, convertirea lui, 424 sq.; teologia lui ~,
432 sq.; 592 Păcat originar, 504 sq. „Pământuri ale lui Buddha", 362 sq. Părinți capadocieni, 502
Pelagius şi pelegianism, 502, 504 Pelerianje,527,§256
Penați, § 164
Penitențe, 527
Pentateuch, redactarea sa, 382 sq.
Perceval, 536
Percunas.491,493,494
Perfecțiunea începuturilor (Egipt), 67 sq.
Persecutarea lui Dionysos, § 122
Persecuție a creştinilor, 443 sq.
Persephone şi Misterele de la Eleusis, § 96
Persepolis, capitală sacră, 203
Persoana umană (pudgala), 293 sq.
Perun,494
Peşte, simbolismul peştelui în China preistorică, 242
Petra genitrix, 100
Petru Lombardul, 589, 592
Petru, Sfântul ~, 427 sq., 431 sq.
Pherekyde din Syros, 350
Physika kai Mystika, 407 sq.
Phyva, zei tibetani, 630
Piatrafilosofală,409sq.
Picatrix, 564
Picturi rupestre, § 5
Pietate populară, în Evul Mediu, § 299
Pietre fertilizatoare, 82-83
„Pilulele nemuririi", în China antică, 260 sq.
Pitagora, 337 sq., 347 sq., § 183
Pitagoricieni, converticule, confrerii pitagoriciene, 348 sq.
Platou, 344 sq., 345 sq., § 183
Plutarh, despre doctrina lui Zoroastru, 413 sq.
Pod, traversarea după moarte (Iran), § 111

Polaritatea masculin-feminin, în arta paleolitică, 25 sq.
Policefalie, 495
Pontifex, 306 sq.
Poret, Marguerite, 596
Porovit, 494
Poseidon, § 88
Posedonius, despre Zalmoxis, 339 sq.
Prăjăpati, 148 sq.; identificarea cu ~ prin sacrificiu, § 77
Prajnă, „înțelepciune", § 159
Prajnăpăramită, 360 sq.
Prakrti, 159 sq., 271 sq., 366 sq., 374 sq., § 140
Pralaya,§ 192
Prănăyăma, 274 sq.
Pratltyasamutpăda, 292 sq., 364 sq.
Pratyăhâra, 274 sq.
„Prima Oară", epocă a perfecțiunii absolute, 67 sq.
Primul Om, 388 sq.

Privatio honi, 503
Profeți, 122 sq.; la Ugarit, 108; în Israel, §§ 116 sq.; ai
Scripturilor, § 116 Prometeu, 165 sq., 343 sq. Promisiunea salvării, în epoca elenistică, § 205 Proskynesis, 353 sq. Proverbe, Cartea proverbelor, 383 sq. Prusienii vechi, religia lor, 491 Pslami de întronare, § 114 Ptah şi teologia mimfică, 66-67, 79 Pudgala (persoana umană), 293 sq. Purana Kassapa, 285 sq. Purgatoriu, 597 Purificare, § 90
Purulti, sărbătoarea hittită de Anul Nou, 97 Pumşa, 146 sq., 148 sq., 268 sq, §§ 139-140; în
Upanişade, 156 Purusamedha, § 73
Puruşasukta, cosmogonie în ~, 146 sq. „Puteri miraculoase" (siddhi), în Yoga, § 145 Pythia, 175 sq.
Q
Quirinus, § 166
Qumran, esenienii de la ~, § 223 Qurayasiți, 512, 515,516 Quțb, 56o
R
Ra, 66 sq., 70 sq.; asociat lui Osiris, § 33
Râbî'a, 547
Răgjarha, Conciliul de la ~, 356 sq.
Ragnarok, 327, 330 sq., 332 sq.
Râjasuya, 145
Rase, mitul primelor seminții în Grecia, § 85
Rasul Allah, 517

Răul, originea sa în zurvanism, 417 sq.
Războiul eshatologic, decis de Brahma, § 192; în iudaism,
§ 197; în credința esenienilor, 437 sq. Regalitatea sacră la germani, § 267 Regalitatea sumeriană, „descinsă din Cer", 50; în Israel,
§113
Regele Arthur, 536 Regele hittit, rolul său religios, 97 Rege mesianic, în aşteptarea Regelui mesianic, § 198 Regele-Mântuitor, mitul iranian privind ~, 411 sq. Regele-Pescar, 537
Regele, rolul său în Tibet, 631
Rege Universal, Varuna, § 66
Reintegrare, conceptul de ~ în China antică, 130
Reînnoirea finală (Iran), 418 sq.
Relicve, cultul lor, § 256
Relicvele lui Buddha, 359 sq.
„Religia oamenilor" (mi-chos), § 312
Religiozitate romană, specific, § 163
„Renunțarea la fructul faptelor", § 194
„Respirație embrionară", în daoism, 261 sq.
Revelația, concentrată în Decalog, 118 sq.
Ritualuri vedice, § 72
Rituri dionysiace, caracterul lor inițiatic, 233-234
Rituri, puterea riturilor î'i China antică, § 131
Rod,494
Ro'eh, vizionarii, 122
Romulus şi victima sacrificială, § 161
Rosacruciană, confreria ~, 628 sq.
Kşi, § 84
Rta, 132 sq.
Rudra-Siva, în epoca vedică, § 71
„Rugăciunea lui lisus", 603
Rujevit, 494
Rumî Galăl al-Dîn, § 282
Ruysbroeck, 598
Saadia ben losef, 569, 570
Sabazios, 232 sq., 335 sq.
Sacerdoți, în religia romană arhaică, § 165
Sacrificii, în China antică, 244 sq.
Sacrificii umane la celți, 324 sq.
Sacrificiul vedic, § 72; în Brahmana, § 76; identificarea cu
Prăjăpati prin ~, § 77; în Grecia, § 86; la Ugarit, 108;
sacrificiul brahmanic repetă Creația, 149; asimilat cu
asceza (tapas), 152; eshatologic (în ma/deism); 208 sq.,

criticat de profeți, § 117, 224 sq. „Sacrul", termeni indo-europeni desemnând ~, 246 Safed, 576, 578
Sălik, „omul p.-, calea desăvârşirii", 552 Salmăn al'Fărisî, 547 „Salvatorul salvat", 451 sq. Samădhi, § 145; 295 sq. Samăpatti, „reculegerile", 295 sq. Sambhogakăya, 363
Sămgha, comunitatea buddhistă ~, 290 sq. Săwkhya, 266 sq.

•\\\

Sămkhya-kărikă, 267 sq.
Sămkhya-Yoga, Spiritul după ~, §§ 139 sq.; şi buddhismul,
293 sq., în Bhagavad-Gltâ, 371 sq. Samoiezi, religia lor, 489 sq.
Samsăra, 156 sq.; identitatea sa cu Nirvana, 364 sq. Sanhedrin, 565 Sanctuare, la Cătai Hiiyiik, 41 âarikara, 264 sq. Saosyant, 208 sq., 211, 417 sq. Sarî'a, „Legea", 542, 543 „Sat" paleolitic, la Mal'ta, 25-26 Satan, în bogomolism şi la kathari, §§ 293-294; devine
adversarul lui Dumnezeu, 389 sq. Saula, zeița Soarelui la bălți, 491, 493 Savonarola, Girolamo, 600 Sărbătoarea Ursului, la triburile Giliak şi Ainu, 22 Schismă, între cele două religii creştine, § 301 Schisme buddhiste, 358 sq. Sciții, religia lor, 204 sq. Sclavini,493 Scottus Eriugena, 510
„Scufundări cosmogonice", miturile central-asiatice, 489 sq. Secrete şi Mistere, § 99 Securea dublă, simbolismul ei, 93 Şed, sărbătoarea ~, 69 Semele, 226 sq. Semen virile, 639 sq. Separarea sexelor, 25, 28-29 Sepher Ha-Zohar, 575 sq. Sepher Yetsira, 572 sq. &!/>/»>0r/i,572,575,577
Sepulturi, semnificația lor religioasă, § 3; natufiene, 33 „Setea sufletului", 345 sq. Seth, § 29
Sfântul Duh, 439 sq. Sfârşitul istoriei, 428 sq. Sfârşitul Lumii, mitologia sa la vechii germani, § 177; în
apocalipsele evreieşti, § 203; 527 Shang, religia în epoca dinastiei ~, § 127 Shang Di, 243 sq., 245 sq. Shekhina, 576 sq.
Shenrab, întemeietorul legendar al religiei Bon, 634 sq. Siduri, 60
Siddhakshetra, 367 sq. Siddhărtha, Prințul ~, § 147; devine Sakyamuni, § 148;
devine Buddha, § 149 Siddhi, 297 sq., § 145 Sima Qian, 253 sq.
Simarglu, 494
Simbolismul în arta paleolitică, 25 sq.
Simon Magul, § 229
Sin, 54
Sincretism greco-oriental, 355; în gândirea religioasă
ebraică, 391; în epoca elenistică, § 205 Sincretism religios, în Israel, §§ 60, 113 Sincretism tibetan, §§ 314 sq. Sine (ătman), 149 sq. „Şinele", în buddhism, 293 sq. Skambha, stâlp cosmic, 146 sq., 150 Skandha („agregatele"), doctrina, § 157, 364 sq. Skoteino, peştera de la ~, 95 sq. Slavii, religia lor, §§250,251 Snohacestvo, 495 Soarele, zeu la slavi, 494 Sohrawardî, §281 Sola fi de, justificarea prin credință, în teologia lui Luther,
617 sq.
„Solarizare", teologie şi politică a „solarizării", § 31 Sol invictus, 443, 468 sq. Soma, § 78;

sacrificiile, § 73 Sombol-Burkan,481
Somnul, asimilat cu ignoranța şi moartea, 452 sq. Soter, 355 Sparagmos,23l sq.
„Spargerea vaselor sefirotice", în Kabbala lui Luria, 577 sq. Spațiul, organizarea sa în jurul corpului omenesc, § 11 Spenta Mainyu, 197 sq. Spiritul Liber, mişcarea sa, 596, 598 Sr amâna, 285 sq.
Statuete umane, în Mesopotamia, 42 „Stăpâna Animalelor" (potnia therori), în Creta, 91 sq. Stăpânirea timpului, § 15 Stăpânul Animalelor, 18, 22, 29, 32; 490 sq. „Stăpânul Dreptății", 436 sq. Stâlp, ascensiunea sa rituală, 484 sq. Stâlp al Lumii, 480
Stâncă, fecundarea ei de către o ființă supraumană, § 46 Steaua polară, 480 Stellmoor, 31 Sthavira, 357 sq. Sthulabhadra, 365 sq. Stoicism, 354 sq. Stonehe»ge,81,83,85 Strabon, despre Zalmoxe, 339 sq. Strămoşi, strămutarea lor în piatră, 83; cultul lor în China,
§§127sq.

Stribog, 493
Strigoi, vrăjitori la români, 613
Stupă, 284 sq.
Suferință, concepția buddhistă despre ~, § 156
Sufism, § 275; triumful său, § 283
Sufletul, surpaviețuirea lui, 34; în Creta, 94-95
Sulmus,482
Sumbur (= Meru), 480
Sumeriană, religie, §§ 16-19
Sunya, 364 sq.
Sunyată, 361 sq.
Sunna, sunniți, 523, 542; sunnism, § 273
Supraviețuire a tradițiilor religioase precreştine, § 304
Suso, Heinrich, 594, 597
Suveran, funcția sa în China antică, 243 sq., 245 sq.; la celți
322 sq.
Suveranul morților, 487 Svantevit, 494 Svetămbara, 365 sq. Svetăsvatara-Upanişad, 266 sq. Syăd-văda, 366 sq.
Şamanii, mitul privind originea lor, § 426; „Primul Şaman", 485
Şamanism şi vocație şamanică, 175 sq.; în paleolitic, § 5; în China antică, 246 sq., 254 sq.; la vechii germani, 328 sq.; în Grecia antică, 341 sq., 347 sq.; şamanism central-asiatic, §§ 245-247; inițiere şamanică, § 245
Şamaş, 54
Şambala, călăuză spre ~, 641
Şarpe primitiv, prima şi ultima imagine a zeului Atum, 66
Şerpii, zei asimilați cu ~, § 67
Şiism, hermeneutica ezoterică a şiismului, § 273; şiism duodeciman, 546

Tabula Smaragdina, 564
„Tafurs", 531
Tainele, potrivit Sfântului Pavel, 434 sq.
Talmud, § 285
Tammuz, 52-53; vezi şi Dumuzi
Tangere, 478
Tangere Kaira Kahan, 479
Tangeri,478
Tăngri, „Zeul-Cer", § 242; tinde să devină deus otiosus, 479
Tanhă, „setea", 294 sq.
Tanzll, 544
Tao die, 243 sq.
Tapas, § 78; § 273
Ţarlqa, 552
Ţarîqa mawlăwîya, 561
Tathâgata, doctrina ~, 363 sq.
Tauler, Johann, 594, 597
Taur, sacrificarea taurului de către Mithra, 419 sq.
Tauranis, 321 sq.
Taurobolium, 399 sq.
Tawhid, 542
Ta VW, 544
Tătari, 479, 488.
Telete, § 97
Telipinu, § 44
Teii Halaf, cultura de la ~, 41
Temple, la Căscioarele, 43; în Peninsula Balcanică, 43
Temple monumentale, în cultura de la Obeid, 42
Templieri, Ordinul Cavalerilor ~, 529, 537, 538
Templul din Ierusalim, reconstruirea sa, § 113, 378 sq.;
transformarea lui în sanctuar sincretist, 386 sq.;
distrugerea Templului, § 224 Tengri.478,485
Teodiceea, în iudaismul postexilic, 384 sq. Teofanie, a lui Jahve în pustiul Sinai, 120 sq. Teogonie, egipteană, § 26; feniciană, 101 sq.; greacă, § 83;
orfică, § 181; trinitară, 467 sq. Teologie bizantină, § 257 Teologie mistică, 509 Teologie negativă, 510, 593 Tep zepi; vezi Prima Oară Teraphim, 122
„Teroarea de istorie", „valorizarea ei religioasă", § 121 TeshikTash, 19
Testamentul celor doisprezece patriarhi, 390 sq. Testamentul lui Levi, 390 sq. Teşub, §46; 97, 106 Teutates, 320 sq.
Textele Piramidelor, §§ 28, 30; Sarcofagelor, 72, 79 TheodorStuditul,511
Theosis, „îndumnezeirea în teologia bizantină", 509 Theravadin, 360 sq. Thorr, 22 sq.; § 176

Tiămat, § 21 Tian, 245 sq., 252 sq. Tibet, religia tradițională (michos), §§312,313; Bon, § 314; lamaismul, §§ 315 sq.

Indice

Tikkun, 578 sq.
Timp circular, 39; ciclic (India), 149 sq.
Timpul, funcția sa eshatologică, § 214; în zurvanism, 412 sq.
Timur Lenk, 477
Tingir, 478
Tirmîclî Husayn, 550 sq.
Tistrya, 207
Titani, 344 sq.
Titanii masacrează şi devoră pe copilul Dionysos, 233 sq.
Titanomahie, 161 sq.
Tjurinf>a, si galeții pictați de la Mas d'Azil, 32
Tobiad, 385 sq.
Toma din Aquino, Sfântul ~, 510, § 297
Tora, 386 sq.; exaltarea ei, § 204
„Totul e suferință", § 135
Traci, religia vechilor ~, § 178
Tradiții religioase precreştine, supraviețuirea lor, § 304
Tragedia, creație dionysiacă, 235
Transferul meritului în buddhism, 363 sq.
Transfigurarea (frasa kereti) lumii, 199 sq.
Transmigrația, credința orfică în transmigrație, §181
Trei epoci, în profețiile lui Gioacchino da Fiore, 539 sq.
Trent, Conciliu! din ~; începuturile Contrareformei catolice,
622 sq.
„Trezirea" lui Buddha, § 149 „Trezirea", metode indiene vizând ~, § 136 Triada capitolină, § 166 Triada divină de la Roma, lupiter, Marte, Quirinus, 301 sq. Triglav, 495 Triptolemos, 187 Trubaduri, § 270
„Trupuri ale învierii", în teologia lui Origen, 502 Tsagan-Sukurty, 482 Tsong-kha-pa, 636 Tunetul, zei ai tunetului, 125 Tunguşi.479,484 Turco-mongoli, religia lor, 477 Turnul Babei, 113 sq. Tyche (Fortuna), 394 sq. Typhon, 161 sq. Tyr,327sq.,§ 176
Țaddik („omul drept"), 580, 581 „Țara sfântă" şi Crudiadele, 530 sq, Țințum, 577
784
U
Ugarit, 102 sq.
'ulâma', 524,548 sq.
Umanişti, religiozitatea lor, § 310
'umma, organizarea ei, 522 sq., 542

Ungere a regelui, în India vedică, 144-145
U mo mystica, în teologia creştină, 589, 592, 596
Unirea contrariilor (Varuna), 134
Unitate divină (Tawhîd), în teologia musulmană, 542
Universalism, în epoca elenistică, 352 sq.
„Unsul lui Dumnezeu" (măsiah), 380 sq.
Upanayana,141 sq.
Upanişade, § 80, 267 sq.
Upelluri, Atlasul hurrit, 100
Uranos, 344 sq.
Urna funerară, „casa" mortului, în China, 242 sq.
Urşanabi 60—61
Utnapiştim, 60-61
Utu, zeu solar sumerian, 51-52
Vacuitatea universală (doctrina), § 189, 361 sq. Vainamoinen, 490 Vaisăli (Conciliul de la ~), 357 sq. Vajapeya, 142 Valdenzi, 595 Valentin, 446 sq., 449 sq. Vani, zeii-,§§ 174, 177 Vanitos, 499 Vara,210 Varlaam, 604
Varuna, §§ 65-67; ambiguitatea lui, 133 Vasilecel Mare, 502, 503 Vaticinia ex eventu, 387 sq. Vătslputra, 357 sq.
Vânat, legătura mistică cu vânatul, 16 Vânători, comportamente religioase, 18 Vânători paleolitici, moşteniri religioase, § 10 Vârsta de Aur, 442 sq. Vedănta presistematică, § 138 Vegecultura, § 11
Vegetație, legătura mistică dintre om şi ~, § 12 Venus preistorice, statuete ale unor ~, §6; 313 sq. Vesta, 308 sq. Vestale, 306 sq.
„Vestea cea Bună", apropierea împărăției lui Dumnezeu' §220
785
Indice
Via negativa, 599
Viața şi reîntoarcerea la viață a lui Baal, § 51
Viață îndelungată, tehnici chineze, § 133
Vihăra (mănăstire buddhistă), 360 sq.
Vinaya, 356 sq.
Vişnu, în epoca vedică, §71; 370 sq.
Visvakarman, 147
Vizionari, văzători (ro'eh), 122
„Viziune", în buddhism, 294 sq.
Voguli, 490
Voios, 494 sq.
Vrâtya, 173
Vrăjitoare, vânătoare de ~, § 239
Vrtra, lupta cu Indra, 135 sq.; 147; Varuna asimilat cu ~, 133

Vulturul, în ceremoniile şamanice, 485
W
Wai dan (alchimie externă), 261 sq.
Walâya, 544
Walhalla, 330 sq.
WildeHeer,f>l4
Wildenmannlisloch, 21
Wodan, zeul războiului, § 175, 527 sq.
Wolfram von Eschenbach, 537
X
Xian, 251 sq. Xvarenah,2Ql sq., 538
Y
Yabneh,439sq.
Yam, § 49, 104
Yangshao, prima cultură neolitică chineză, § 126
Yang-yin, principiile ~, § 130, 255 sq., 262 sq.
Yasna, 207 sq.
Yasna-în-şapte-capitole, 205
Yast,2Q5sq.
Yggdrasill, § 173, 327 sq.
Yirna, 210 sq.
Ymir, 326 sq.
Yoga, tehnicile ~, §§ 142-143
Yoga-sutra, 267 sq.
Yu cel Mare, 247 sq.
Z
Zagreus, 233 sq.
Zaharia, profet eshatologic, § 197, 378 sq.
Zâhir, 544
Zalmoxis, comparat cu Dionysos, 232, § 179
Zamăn i akanărak, 414 sq.
Zarathustra, cap. XIII, viața lui ~, § 101; extaz şamanic,
§ 102, revelarea lui Ahură Măzdă, § 103; mitologizarea
lui, 195, 375 sq.
Zâne, ființe ambivalențe în folclorul românesc, § 305 Zbor magic, 29 Zei greci în Creta, 93 Zeițe, în Anatolia preistorică, 41 sq.; în Creta minoică, 92;
la celți, 321 sq. Zemen mate, 492, 493 Zemepatis, 492 Zemyna, 492 Zenon, 353 sq.
Zeul Cerului, în China preistorică, § 127 Zeul furtunii hittit, lupta sa cu Dragonul, § 45 Zeus, cap. X, 125; copil, 91, 344 sq. Zeus Dyktaos, 94 Zhansghung, 633
Zhou, religia în epoca Dinastiei ~, § 128 Zhuang Zi, 249 sq., 255 sq. Ziqqurat, 113 sq. Zisudra şi potopul sumerian, 50 Zohar,515,511 Zorababel, 378 sq. Zosima, alchimistul, 407 sq. Zurvan

(zurvanismul), §§ 213-214 Zwi Sabbatai, § 291 ZwingliUlrich,618,§620
sri,
PARADIGMA ELIADIANĂ (Postfață)
1. „Tăcerile" lui Eliade
Când constată uimit ca opera științifică a lui Mircea Eliade nu tratează despre existența lui Dumnezeu, natura divinului sau altele ca acestea, cititorul obişnuit încearcă, probabil, o mare dezamăgire. El nu ştie, desigur, că întreaga desfăşurare a filosofici este, de fapt, istoria eşecurilor unei atari întreprinderi, anume aceea de a construi, pe cale rațională, un eşafodaj care să „țină" în vârf, ca pe un obiect-fără-de-preț, Ființa. Tăcerea, mai mult decât semnificativă, a lui Eliade, în ceea ce priveşte natura Absolutului, îi apare limpede cititorului şi din finalul dialogului cu Claude-Henri Rocquct, încercarea labirintului, carte apărută la Editura Belfond, Paris, 1978, şi tradusă la noi de Doina Cornea (Editura Dacia, 1990). Citām din acest final, precizând, pentru cititorul neprevenit, că la Eliade realul şi sacrul sunt echivalente:
„— Ați vorbit adesea despre real.
-Da!
— Ce este realul pentru Dumneavoastră?
— Se poate defini numai aşa? Nu pot să-1 definesc. Mi se pare evident (s.n.) şi, dacă nu e evident, e nevoie, fără îndoială, de o lungă demonstrație...
— Oare Sfântul Augustin nu ne ajută aici? «Dacă sunt întrebat ce este Eiința nu ştiu, şi dacă nu sunt întrebat..,»
— «Atunci ştiu...» Da, într-adevar, este cel rnai bun răspuns."
Este clar ca pentru Eliade sacrul nu cere şi nu are nevoie de demonstrație. El este o evidență în sine şi despre „existența" lui nu se poate diserta. Este motivul pentru care istoricul religiilor nu s-a pronunțat cu privire la natura realității ultime, în fapt, opera lui procedează la o abordare fenomenologică şi istorică numai a relației omului cu sacrul, precum şi a semnificațiilor hermeneutice ale acesteia. Oricât ar părea de restrictiv acest „numai", subiectul rămâne, însă, covârşitor, atât ca întindere, cât şi ca importanță. Pentru a înțelege contribuția lui Eliade la „recuperarea" sacrului, a dimensiunii religioase din conştiința umană — dimensiune despre care el afirmă că nu este un „«stadiu» în istoria omului, ci un element în însăşi structura conştiinței" (La nostalgie des origine s) — este nevoie să medităm o clipă nu atât asupra religiozității orientale — prima tentație când e vorba de Mircea Eliade — cât asupra culturii occidentale, a desacralizării continue pe care aceasta a suferit-o, a modului în care se reflectă ea în gândirea filosofică, în fine, asupra riscului existențial pe care desacralizarea îl presupune.
Atitudinea conştiinței în raport cu sacrul se poate defini prin două situații fundamentale; a) experiența nemijlocită a unei realități supraesențialc, ca o cerîimdo ex se ipsis, care transcendc şi aboleşte relația subicct-obiect, şi b) experiența prin care, rămânând într-o realitate scindată, subiectul poate întrezări, indirect, prin transparența obiectului, Realul ultim. Prima situație poate fi numită ontologică, deoarece ea întemeiază gândul despre ființă ce apare în ontofaniile primitive, în paradigmele mitologice ale omului societăților tradiționale, în Idcile-arhetip şi

doctrina anamnesis-ului din ontologia platoniciană, în gândul identităţii paradoxale a sufletului individual (atmari) cu spiritul universal (Brahman) din Upanişade,în consecinţă, subiect-obiect din actul contemplaţiei mistice ş.a.m.d. A doua situaţia, cea a realizării mediate a Absolutului, se poate caracteriza ca reflectând condiţia scindată a conştiinţei; consecutiv acestei scindări, întâlnirea omului cu sacrul este indirectă şi fortuită; ea nu oferă o certitudine stabilă, conştiinţei divizate ce va cere mereu o nouă bază probatorie. Tillich numeşte această situaţie „calea cosmologică"' a abordării sacrului, pentru că în ea sacrul este pus ca un obiect (asemeni Cosmosului) în care şinele individual — redus la situaţia de subiect cunoscător — încearcă dramatic a se recunoaşte. Soluţia ontologică este surprinsă lapidar în binecunoscutul aforism biblic (Ieşirea, 3,14): „Eu sunt cel ce sunt" (sau în ta lawam asii, ca pozitivitate, şi în anyad eva ori ganz Andere al lui R, Otto, ca negativitate), prin care fiinţa se revelă ca evidenţă imediată în conştiinţa omului. Cea cosmologică, validă în măsura în care elementul ontologic este încă prezent, o aflăm în celebrul Psalm 19: „Cerurile spun slava lui Dumnezeu şi facerea mâinilor lui o vesteşte tăria..." întrezărim aici o cale mediată de recunoaştere a realităţii ultime prin transparenţa simbolică a Cosmosului. Când elementul ontologic este uitat sau pierdut, vizarea cosmologică îşi poate pierde transparenţa şi urmează desemnificarea şi desacralizarea Cosmosului şi a existenţei. Altfel spus, în lipsa elementului de sprijin conţinut în „Eu sunt cel ce sunt", cerurile „nu mai spun slavă lui Dumnezeu".

Dacă aceste două modele de raportare a omului la sacru pot fi socotite universal-umane, desacralizarea, în schimb, se circumscrie unei situaţii istorice şi geografice date: momentul când „puterile" sacre din mitologiile Antichităţii sunt înfrânte pe plan religios de una dintre ele, Dumnezeu] profeţilor lui Israel, care devine, astfel, zeul universal. Dar aceste „puteri" fuseseră, mai înainte chiar, învinse şi pe plan filosofic în favoarea unui principiu filosofic universal, capabil să includă întreg realul. Astfel, gândirea europeană s-a trezit dintr-o dată confruntată cu problema spinoasă a două (!) Absoluturi, unul religios, altul filosofic: Deus şi esse. Paul Tillich crede că „diversele răspunsuri date problemei celor două Absoluturi marchează conştiinţa religioasă, însoţind-o pe un drum care a dus la pierderea crescândă a sentimentului religios".

Era, fără îndoială, o situaţie radical nouă, ştiut fiind că pentru omul societăţilor tradiţionale ontologicul şi sacrul, Deus şi esse, coincid. Eliade a arătat că pentru omul preistoric sacrul era echivalent cu realul, că se poate vorbi de o „ontologie arhaică" a mitologiilor tradiţionale şi că structurile acesteia sunt decelabile până în ontologia lui Platon, unde, după cum ştim, realul există în măsura în care participă la o altă realitate care îl transcende. Sensul şi funcţia vechilor mituri erau exact aceleaşi; menirea lor era să reveleze cum a apărut lumea şi caracterul funciarmente sacru al acesteia. Pentru omul primitiv, a fi sau a fi în lume era echivalent cu a fi religios. Altfel spus, pentru el existenţa nu avea o valoare autonomă, ci căpăta realitate şi sens doar în măsura participării sale la sacru (încercarea labirintului, p. 24). Or, o dată cu sfârşitul Antichităţii, pentru gândirea europeană se iveşte situaţia în care, între esse şi Deus, între existenţă şi sacru, se cască o prăpastie de netrecut, pe care toate soluţiile filosofice ulterioare, tot edificiul teologiei medievale, admirabilă şi exasperată construcţie a geniului uman, încearcă să-1 reducă, să-1 umple, să-1

rezolve printr-o nouă coincidenţă sau, dimpotrivă, să-1 proclame ca fatal sau necesar şi să încerce să ofere „soluţii de continuitate", de regulă apelând la scripturarum auctoritas, adică la exigenţa exterioară a Dogmei.
Augustin este primul gânditor care după ce a cunoscut toate implicaţiile scepticismului antic a oferit un răspuns clasic, în linie platoniciană, la problema celor două Absoluturi. Esse şi Deus — spune el — coincid în natura Adevărului; Adevărul este elementul necesar, atât în orice argument filosofic despre esse, cât şi în orice afirmaţie cu privire la Deus. „Acolo
789
Paradigma eliadiană
unde am aflat Adevărul, 1-am aflat pe Dumnezeu, Adevărul meu însuşi/' Vedem astfel ca pentru Augustin Absolutul religios este fundamentul oricărei preocupări metafizice. Deus este nu obiectul, ci temeiul (şi izvorul) întrebării care îl pune ca întrebare. Şcoala franciscană din secolul al XlII-lea a dezvoltat soluţia augustiniană dată problemei celor două Absoluturi în spirit ontologic, dându-i coerenţa unui adevărat sistem de principii, în Itinerarium mentis in Demn, Sfântul Bonaventura insistă, ca toţi franciscanii, de altfel, asupra caracterului direct, nemediat, al cunoaşterii ultime. Alexandru de Hales, maestrul şi învăţătorul său, afirmase explicit: „Substanţa divină este cunoscută într-un asemenea mod încât nu poţi gândi inexistenţa ei." Potrivit Sfântului Bonaventura, când trecem de la cercetarea urmelor sacrului în lume la imaginea divinului înăuntrul sufletului, intelectul nostru este conjunct Adevărului etern; în acel moment îl cunoaştem pe Dumnezeu fără ajutorul simţurilor, sine adminiculo sensuum exteriorurn. Aici argumentul ontologic capătă forma cea mai radicală: nu afirmăm divinul pentru că îl cunoaştem, ci îl cunoaştem pentru că el este deja prezent; Deus presentissmium est ipsi animae. Conceptul este însăşi Fiinţa. De fapt, nu este vorba de un argument demonstrativ aici, ci de mărturia directă a prezenţei lui Deus în noi. Spiritul nostru conţine în el însuşi acele principia per se nota, transcendentaliile — Esse, verum, bonum etc. — ce au o evidenţă imediată de îndată ce le gândim. Absolutul religios (Deus şi esse, deopotrivă) este necesarmente gândit pentru că el este presupoziţia oricărei gândiri; acesta este, cum s-a spus, nervul argumentului ontologic. Anselm exagerase, întemeindu-se pe un realism ontologic radical, concepând Fiinţa ca pe un ens, transformând astfel pe esse într-un existent, obiectualizându-1, cu alte cuvinte. De la Gaunilon şi Sfântul Toma până la Kant s-a arătat, pe bună dreptate, că nu se poate concepe logic trecerea de la un Principiu care transcende şi existenţa şi esenţa la un existent. Deus est esse, acesta e conţinutul pe care 1-a avut în vedere Anselm, dar 1-a avut înaintea sa, ca obiect, în forma proprie intelectului, cum spune Hegel în Prelegeri de Istoria filozofiei. Şi totuşi chiar în forma anselmiană răspunsul la problema celor două Absoluturi e evident: în argumentul ontologic, Fiinţa şi conceptul coincid; Dumnezeu este presupoziţia ideii de Dumnezeu.
Această soluţie de rezolvare a scindării Absolutului avea să găsească un adversar de temut în Sfântul Toma, apoi în Duns Scotus şi, peste încă o jumătate de secol, în William Occam. Critica acestora, precum şi importanţa pe care avea s-o câştige tomismui în filosofia europeană au avut ca rezultat înlocuirea tipului ontologic de filosofic a religiei prin cel cosmologic. Cu riscul de a repeta unele lucruri, este cazul să rezumăm cele două poziţii, aşa cum s-au conturat ele în Evul Mediu, precizând că disputa reia, mereu sub altă formă, replica realismului aristotelic dată

idealismului transcendental platonician. După o celebră formulă a lui A.N. Whitehead, îndrăgită de Eliade, care o citează în mai multe rânduri în opera sa, istoria gândirii occidentale nu reprezintă, în fond, decât o serie de note infrapaginale la filosofia lui Platou.

Sa rezumăm, aşadar: soluția ontologică susține că spiritul nostru conține în el însuşi acele principia qaeprimum cadunt in intelectu, transcendentali a. Deus est esse constituie o certitudine imediată, necondiționată, o mărturie directă a Temeiului Ultim în mintea noastră, prezența imediată a Celui ce este presupoziția oricărei gândiri (Deus praesentissimus ipsi animae) într-un act de conştiință necondiționată, în care este abolită separația subiect-obiect, iar conceptul este identic cu ființa. Potrivit acestei soluții, acele principia, transcendental ia (esse, verum, bonum etc.) nu sunt structuri create de spiritul nostru, ci prezența adevărului (Le. a lui Dumnezeu) în spiritul nostru. Deus, absolutul religios, eminamente prezent în spiritul nostru, cognoscibil în el însuşi, nemijlocit, este propriul său temei şi, totodată, este temei al Absolutului filosofic pe care îl include. Este „soluția ontologică dată problemei Absoluturilor".

Perspectiva tomistă, cosmologică, aristotelizantă, porneşte de la o premisă exact opusă. Intelectul uman — spune Sfântul Toma din Aquino — nu poate atinge substanța divină, căci,

după modalitățile vieții prezente, cunoaşterea noastră începe cu simțurile. Altfel spus, existența corporală nu îngăduie viziunea directă a Increatului. Transcendental i i le nu sunt prezențe divine, ci sunt simple structuri erate de spiritul nostru. De la nivelul simțurilor care condiționează activitatea intelectului nostru nu ne putem ridica la Deus decât apelând la calea indirectă, la cauzalitate („orice cauză eficientă presupune o alta şi, urcând seria cauzelor, putem ajunge la prima, la Dumnezeu"); din cauză în cauză, aşadar, pe cale indirectă, putem ajunge la ideea actului pur, dar conceput numai ca simplă posibilitate, căci humana rationatio nu dă certiudinea incondiționată a Absolutului. Se inferează, deci, despre posibilitatea Ființei Supreme, dar intelectul uman se opreşte aici, căci prin toate aceste demonstrat iones ex finiții, ce caracterizează metoda cosmologică, nu putem atinge Infinitul. Pentru a putea traversa prăpastia care-1 desparte pe om de Dumnezeu (Duns Scotus), teologii fac să intervină Grația, care cu ajutorul voinței sileşte Intelectul să accepte dogma teologică. Argumentul ontologic devine imposibil în această maşinărie cauzală. E. Gilscm spune: „Este incontestabil că în Dumnezeu esența şi existența sunt identice. Dar acest lucru este adevărat numai pentru existența prin care Dumnezeu subzistă veşnic în El însuşi, şi nu pentru existența la care spiritul nostru finit se poate ridica, atunci când, prin demonstrație, stabileşte că Dumnezeu există." Atunci când Dogma, invocată ad hoc pentru a depăşi punctul mort în care ajunge demonstrația, intră în funcțiune, ea nu mai regăseşte terenul ontologic necesar realizării conceptului de Ființă. Dumnezeu încetează, de fapt, de a mai fi ființa însăşi, pentru a deveni un simplu Existent, cognoscibil cognitione particulari doar ca re s singularissima, cum îl numea Occam. Este vădit că această concepție reduce existența lui Deus „la aceea a unei stele sau a unei pietre şi aceasta face nu numai posibil, dar chiar inevitabil ateismul" (Paul Tillich). în loc de a constitui o altă soluție — complementară celei augustiniene — a problemei celor două Absoluturi, viziunea tomistă se dovedeşte a fi în final o disoluție filosofică: Absolutul religios a devenit o ființă particulară, dotată cu o putere zdrobitoare, iar

absolutul filosofic o formă goală a lumii contingenţelor. Aşa cum spune Mircea Eliade. de atunci încoace, distanța „care s-a agravat mereu între teologie şi filosofic marchează separarea evidentă în societățile moderne dintre sacru si profan" (s.n. Istoria credinţelor si ideilor religioase, § 297).
Aşa cum s-a văzut, abordarea cosmologică nesprijinită pe elementul ontologic a dus în cele din urmă la desacralizarea Cosmosului şi a existenţei. Fără elementul incondiţional, prezent în spiritul nostru în momentul când luăm act de problema Fiinţei, riscăm să pierdem întreaga bogăţie a Realului în favoarea unei „cunoaşteri" din care sensul a dispărut. Prin toată opera sa, dar şi prin tăcerile sale semnificative, Eliade arată că raţionamentul falacios cu privire la „existenţa" unei Fiinţe supreme trebuie evitat. Problema absurdă a „existenţei" lui Dumnezeu nu există.

2. Eliade şi sacrul

Mircea Eliade socotea că omul se defineşte ea om prin aceea că posedă dimensiunea sacrului: „Este greu — spunea ei în La nostalgie des origines, 1969 — să ne imaginăm cum ar putea funcţiona spiritul uman fără a avea convingerea ca ceva ireductibil real există în lume; şi este cu neputinţă să ne închipuim cum ar putea să apară conştiinţa fără a conferi o semnificaţie impulsurilor şi experienţelor omului. Conştiinţa unei lumi reale şi semnificative este strâns legată de descoperirea sacrului. Prin experienţa sacrului, spiritul uman a sesizat diferenţa între ceea ce se revelă ca fiind real, puternic, bogat şi semnificativ şi ceea ce este lipsit de aceste
791
Paradigma eliadiancl
calităţi, adică curgerea haotică şi periculoasă a lucrurilor, apariţiile şi dispariţiile lor fortuite şi vide de sens."
Pentru Emile Durckheim, întemeietor al şcolii franceze de sociologie, sacrul se definea ca un produs al conştiinţei colective şi ca o proiecţie a experienţei sociale. Refuzând această perspectivă tipic reducţionistă, Rudolf Otto (în Das Heilige, 1917) considera sacrul o valoare numinoasă, mysterium tremendum. Omul, socotea el, descoperă sacrul graţie unui dat aprioric al spiritului; în contact cu acest mister fascinant şi teribil, el are revelaţia unui Altceva (Ganz Andere) copleşitor, nonraţional. Am amintit de Rudolf Otto pentru că unii exegeţi ai lui Mircea Eliade — pornind doar de la o afirmaţie mai puţin precisă a acestuia din Le sacre et le profane — au considerat că ideea de sacru a fost preluată de Eliade de la R. Otto. Desigur, Otto a fost un strălucit teoretician al religiei, la fel ca şi Eliade; un antireducţionist convins, ca şi acesta. Dar în vreme ce la R. Otto sacrul era vă/ut doar sub aspectul său nonraţional — şi nu iraţional, cum s-a afirmat adesea (această preţioasă restabilire a sensului exact al conceptului ottonian aparţine lui Sergiu Al. George) — , Mircea Eliade dă acestui concept o accepţie mult mai cuprinzătoare. Ea poate fi bine sesizată chiar din citatul pe care 1-am dat la începutul acestui paragraf. Sacrul, la Eliade, întemeiază, „o lume reală şi semnificativă". Ei edifică spiritul, aşadar, căci, spune Eliade, „spiritul nu poate funcţiona fără a avea convingerea că ceva ireductibil real există în lume", în timp ce la Rudolf Otto sacrul, prin forţa sa de mysterium tremendum, induce în spirit numinosul pur, terifiantul copleşitor, latura negativă numai a Absolutului.
Prin identificarea sacrului cu conştiinţa realului, şi mai ales cu semnificaţia, Eliade se desprinde de perspectiva ottoniană: Homo religiosus al lui Eliade, în atingere cu sacrul, descoperă existenţa

„unei realităţi absolute, care transcende lumea aceasta, dar care se manifestă în ea şi prin aceasta o face reală" (M. Eliade, Le sacre et le profane, Paris, 1965, p. 171). Eliade pune întotdeauna în evidenţă că, în manifestarea sa, sacrul dă lumii o nouă dimensiune, mai radical spus, îi dă realitate, o întemeiază. Această dimensiune nu este o evidenţă sensibilă1'". Şi totuşi ea conferă atât evidenţă cât şi sens lumii. Faptul că sacrul nu aparţine universului experienţei naturale nu implică irealitatea sa, ci numai ideea că el există în alt plan de referinţă, că aparţine unui alt palier al realităţii. Actul dialectic al unei hierofanii, adică manifestarea sacrului prin ceva diferit de el însuşi (printr-un obiect „profan", de pildă), este un „act paradoxal" de încorporare. Numai în măsura în care omul sesizează acest „act de încorporare", adică irumpţia sacrului în lume, el, omul, poate descoperi realitatea şi semnificaţia lumii, în absenţa sacrului, aşa cum avertizează Eliade, omul nu mai percepe decât „curgerea haotică şi periculoasă a lucrurilor, apariţiile şi dispariţiile lor fortuite şi vide de sens". Este situaţia lui horno areligiosus din zilele noastre, apariţie relativ recentă în istoria lumii şi, desigur, autorul crizei spirituale, a impasului în care se găseşte azi omenirea. Dar sacrul, spune tot Eliade — şi aceasta este una din ideile sale fundamentale —, este un „element" în structura conştiinţei şi nu un stadiu în istoria acestei conştiinţe. Altfel spus, omul nereligios constituie un accident în ordinea spiritului; căci, încă de la nivelurile cele mai arhaice ale culturii, „a trăi ca fiinţă umană este în sine un act religios". Dacă a fi sau a deveni om este, aşa cum spune Eliade, a fi „religios", înseamnă că areligiozitatea reprezintă o înstrăinare de esenţa proprie.

Putem vedea, aşadar, curn la Eliade caracterul numinos al sacrului decurge nu atât din negativitatea sa, precum la Rudolf Otto, ci din negativitatea şi pozitivitatea sa, deopotrivă, altfel spus, dintr-o coincidentia oppositorum, ca să amintim expresia Sfântului Bonaventura. Eliade spune textual: „Paradoxul coincidenţei contrariilor se află la baza oricărei experienţe religioase. De fapt, orice hierofanie, orice manifestare a sacrului în lume este ilustrarea unei coincidenţe a contrariilor: un obiect, o fiinţă, un gest devin sacre — cu alte cuvinte, reuşesc să transcendă această lume — continuând totodată să fie ceea ce au fost întotdeauna până atunci:

792

un obiect, o fiinţă, un gest. Acestea transcend lumea, participând totodată la ea" (Memoire, I, Leş promesses de l'equinoxe, Gallimard, 1980, p. 358).

Punând paradoxul coincidenţei contrariilor la temelia dialecticii sacrului şi a hierofaniilor, Eliade se distanţează extrem de net şi de perspectiva durkheimiană privind opoziţia ireductibilă dintre sacru şi profan, perspectivă căreia îi acordase un credit substanţial, după Sergiu Al. George, în Le sacre et le profane. Atunci când în texte mai târzii începe să vorbească de „camuflarea" sacrului în profan, de caracterul paradoxal al simbolului, care „dezvăluie" şi „ascunde", în egală măsură, realitatea sacră pe care o încorporează, Eliade se află în centrul propriei sale perspective, conceptele cu care operează îi aparţin în întregime, ele nu sunt nici ale lui Otto, nici ale lui Durkheim, nici ale lui Van der Leeuw, ci ale lui Eliade însuşi, şi definesc un gânditor original, unul din cei mai de seamă şi profunzi gânditori care au cercetat problema religiilor şi mitologiilor.

în cursul unui destin de excepţie şi trecând, adeseori, prin experienţe dureroase de viaţă, Mircea Eliade a ajuns la concluzia fundamentală că Istoria religiilor are drept ţel să identifice prezenţa

transcendentului în experienţa umană. Pentru Eliade, religia implică o transcendere a comportamentului secular sau profan, ea ne face să privim „Dincolo" de ceea ce este „relativ, contingent, natural", într-un celebru pasaj din Sacrul şi profanul, Eliade opunea universului „deschis" al lui horno religiosus situaţia omului areligios, a aceluia pentru care, printr-o ciudată şi tragică răsturnare de optică, transcendenţa a ajuns un „obstacol" şi sacrul o poticnire în calea entropizării sale totale, a scufundării în indistinctul purei relativităţi:

„Omul areligios refuză transcendenţa, acceptă relativitatea «realităţii» şi se îndoieşte de însuşi sensul existenţei... Omul modern, nereligios şi-a asumat o nouă situaţie existenţială: el se recunoaşte numai ca obiect şi agent al istoriei şi refuză apelul la transcendenţă. Altfel spus, el nu acceptă alt model de umanitate în afara condiţiei umane, aşa cum se lasă ea descifrată în diverse situaţii istorice. După el, omul se face pe sine, în măsura în care se desacralizează şi desacralizează întreaga lume. Sacrul este obstacol prin excelenţă în calea libertăţii sale."

Dacă n-am şti dinainte că pentru Eliade sacrul este „un element în structura conştiinţei umane şi nu un stadiu în istoria acestei conştiinţe", viziunea întunecată din fragmentul citat mai sus ne-ar copleşi. Pentru Eliade însă soluţia este dată în însăşi structura spiritului uman. care, cum spune el, „nu ar putea funcţiona fără a avea convingerea că ceva ireductibil real există în lume". După Eliade omul este, din fericire, „condamnat" la transcendenţă. De transcendenţă nu poţi „scăpa", întreaga reflecţie filosofică a lui Mircea Eliade se sprijină pe această, dătătoare de speranţă, constatare.

3. Experienţa sacrului, fenomenologie, istorie...

Dar experienţa lui homo religiosus cuprinde atât aspecte noncontingente, transcendente, ultime, cât şi aspecte condiţionate, temporale, istorice. Această dublă raportare a experienţei religioase ţine de chiar structura paradoxală a manifestării sacrului, într-o hierofanie, ceea ce este infinit, transistoric, etern, se limitează prin însuşi faptul „manifestării" sale într-o entitate finită, concretă, istorică. De primul aspect, acela al caracterului transistoric al experienţei religioase, dă seama fenomenologia religiei. Ea se ocupă de stucturile universale ale sacrului, pe care le degajă din multitudinea „varietăţilor" experienţei religioase. De cel de al doilea aspect, al condiţionării istorice a actului religios, dă seama istoria religiilor.

Pentru Mircea Eliade, primul lucru de care trebuie ţinut seama atunci când se încearcă descifrarea semnificaţiei actului religios este acela de a nu trăda intenţionalitatea sa, a nu reduce

religiosul Ja nonreligios. în concepţia lui Eliade, sacrul nu este eteronom: nu există, alt „sistem" care să-1 codifice. „Sacrul — spune Eliade în Trăite d'histoire des religions — se manifestă potrivit legilor sale proprii şi această manifestare se impune omului din afară'1 (op.cit., pp. 301-302). Sacrul este, aşadar, un dat ireductibil. Orice altă „cheie"(Jogică, psihologică, sociologică, pur istorică, sau chiar aceea a filosofului sau teologului), alta decât cea oferită de sacrul însuşi, riscă să-i ascundă şi denatureze esenţa, şi, ceea ce e mai grav, riscă să ne facă să nu mai putem distinge datul religios de cel nonreligios. Aşadar, primul şi cel mai important principiu al metodologiei lui Eliade este teza ireductibilităţii sacrului. La fel cum studiul muzicii — comparaţia e a iui Mac Linscott Ricketts — şi-ar rata definitiv obiectul dacă ar avea în vedere

numai aspectul psihologic, matematic, sociologic sau istoric ai fenomenului muzical, tot astfel o interpretare a religiei care n-ar reuşi să înțeleagă ce are ireductibil, specific, fenomenul religios, şi 1-ar „traduce" în alt „cod" înainte chiar de a-1 fi descifrat, s-ar dovedi nu numai inutilă, ci de-a dreptul dăunătoare, ca în atâtea „interpretări" reducționiste ale religiei, uneori cu efecte dezastruoase şi dezumanizatoare, ca în cazul marxismului. (Este cazul aici să deschidem o paranteză necesară: Douglas Allen are multă dreptate când ajunge Ja concluzia că şi atunci când se reclamă explicit de la „ireductibilitatea sacrului" anumiți istorici ai religiilor, mai ales teologi, se întâmplă să dea dovadă de un anumit „solipsism metodologic". Ei adaptează datele religioase la propria lor perspectivă teologică, ceea ce este tot un fel de „reducționism", să-i zicem, teologal. Chiar un adversar hotărât al reducționismului, cum a fost Rudolf Otto, şi-a bazat fenomenologia sa religioasă — care acorda un loc privilegiat numinosului, ca atribut esențial al sacrului — pe categorii de tip kantian, si, în plus, în Das Heilige a lăsat adesea să transpară propriile sale convingeri „solipsist"-teologale.)
în anii 1920-1921 şi 1923-1925, filosoful Nae lonescu a ținut două cursuri de Filosofia religiei la Universitatea din Bucureşti. Cum Mircea Eliade avea să devină din 1925 studentul si mai apoi asistentul său, este firesc ca unele din ideile profesorului să fi avut o influență indiscutabilă asupra marelui istoric al religiilor de mai târziu. Prelegerile lui Nae lonescu ne sunt azi accesibile grație notelor stenografiate ale studenților săi. Cursul din 1925, tipărit în serialul publicat de revista „Viața Românească", în numerele din intervalul mai/1990-iulie/l991 (15 episoade), ne îngăduie să descifrăm în gândirea lui Nae lonescu „preistoria" unor concepte ale metodologiei lui Mircea Eiiade. Principiul amintit mai sus, al ireductibilității sacrului, este bine definit în cursul lui Nae lonescu, care, vorbind despre „problema esenței religiei", se referă la „pozițiunea specifică a conştiinței omeneşti în momentul de viață religioasă". Eliade va dezvolta mult această latură ținând de „esența religiei", făcând din axioma ireductibilității sacrului principiul suprem al cercetării fenomenului religios. Ca şi profesorul său, care îşi începea cursul de filosofia religiei vorbind despre necesitatea de a face „fenomenologia actului religios", la fel, Eliade subliniază ideea că „noțiune de experiență religioasă (s.n.), subiacentă oricărui fenomen religios, are serioase implicații de ordin metodologic în studiul religiei". Unul din principiile unei bune metodologii este acela că orice demers în vederea studierii faptelor trebuie să fie de aceeaşi natură cu faptele înseşi. Consecvent acestui principiu, Eliade consideră că cercetătorul religiei nu va putea da seama de ireductibilitatea sacrului decât dacă se plasează el însuşi într-o poziție de ireductibilitate religioasă. Fenomenologul trebuie să respecte intenționalitatea datelor sale, în cazul religiei, intenționalitatea religioasă a faptelor.
A postula teza ireductibilității sacrului nu presupune vreo premisă normativă de ordin teologic; motivarea sa este de ordin pur fenomenologic şi ea implică luarea în considerare a unei epoche' fenomenologică, adică „punerea în paranteză" a faptelor studiate, spre a putea sesiza corect intenționalitatea şi semnificația fenomenului religios studiat.

Dar, pentru Eliade, aplicarea metodologiei principiului ireductibilității nu presupune deloc că ar exista fenomene religioase „în stare pură". Eliade ştie că fenomenele religioase nu pot fi

descifrate până la capăt şi înțelese deplin în afara „istoriei" lor: este şi motivul pentru care alături de o fenomenologie a sacrului — extraordinarul său Trăite d'histoire des religions din 1949 — a ținut să-şi încheie opera cu o Istorie (propriu-zisă) a credințelor şi ideilor religioase. El integrează însă istoria demersului fenomenologic, căci numai acesta din urmă poate da seama de semnificația pur religioasă a fenomenului studiat, în perspectiva demersului fenomenologic, fenomenul încetează să ne mai apară ca un „tot obiectiv observabil", relevându-se, mai degrabă, ca o „configurație intențională". David Rasmussen arată că, înțelegând sacrul şi postulându-i ireductibilitatea, cercetătorul devine conştient de modul intențional al acestuia, în încercarea de a se capta această intenționalitate se dezvăluie ceea ce Rasmussen numeşte „al doilea principiu hermeneutic al lui Eliade", anume cel privind dialectica sacru-profan (D. Rasmussen, Hermeneutique structurale etphilosophique, în M. Eliade, Cahier de l'Herne, 33, p. 99). Allen adaugă acestora un al treilea principiu, dezvăluit şi el de intenționalitatea faptelor, şi anume tendința simbolurilor religioase de a „agrega" în sisteme de simboluri.
Ca să evidențieze dialectica manifestării sacrului, Mircea Eliade a folosit şi impus termenul de hierofanie, concept socotit criticabil de un Weston La Barre, întrucât ar acorda o realitate teologică sacrului, în realitate, Eliade îl foloseşte într-o accepție pur fenomenologică, fără conotații teologice ori metafizice. Hierofaniile sunt, după cum o arată etimologia, manifestări ale sacrului, nici mai mult, dar nici mai puțin. Pentru un fenomenolog al religiilor, întreaga istorie religioasă a omenirii e constitută dintr-un lung şir de hierofanii. Ca fenomenolog, Eliade pare că suspendă judecata cu privire la realitatea sau nonrealitatea obiectivă a sacrului; singurul lucru pe care îl afirmă foarte decis, ceea ce însă este extrem de important, e că sacrul este o stare structurală a conştiinței.
De paradoxala dialectică a sacrului se leagă şi împrejurarea că orice hierohanie implică o „separare ontologică" (Allen) între obiectul care dezvăluie sacrul şi tot ce nu este el. între sacru şi profan nu e însă numai o opoziție, ci şi, am văzut, o coincidență, întrucât orice hierofanie este mediatizată, adică sacrul se manifestă printr-un „obiect" în aparență profan. Mai mult, dialectica revelației este în corelație directă şi simultană cu aceea a „ocultării şi camuflării". „Trebuie — spune Mircea Eliade în Trăite... — să ne obişnuim să acceptăm hierofaniile indiferent unde, în ce sector al vieții economice, fiziologice, spirituale sau sociale, în fond, nu ştim dacă există ceva — obiect, gest, funcție psihică, ființă sau joc etc. — care să nu fi fost cândva, în decursul istoriei, transfigurat în hierofanie. A căuta de ce acel ceva a devenit sau a încetat să mai fie la un moment dat hierofanie, e o altă problemă. Dar e sigur că tot ceea ce omul a mânuit, simțit, întâlnit sau iubit a putut deveni hierofanie" (Eliade, Trăite, ediția 1968, p. 24).
Dialectica sacrului rezidă, cum am văzut, în manifestarea sacrului în altceva decât el însuşi. Altfel spus, sacrul se „încorporează" şi posibilitatea încorporării face, la rându-i, posibilă orice hierofanie. „Această paradoxală coincidență a sacrului cu profanul, a ființei cu nonființa, a absolutului cu relativul — scria Mircea Eliade — este revelată de orice hierofanie. Orice hierofanie arată, manifestă, coexistența a două esențe opuse: sacru şi profan, spirit şi materie, etern şi nonetern etc. Faptul că dialectica hierofaniei, a manifestării sacrului în obiecte materiale, continuă să facă obiectul unei teologii atât de elaborate cum a fost cea din Evul Mediu demonstrează că ea rămâne problema cardinală a oricărei religii... Pe scurt, ceea ce e paradoxal,

ininteligibil, nu e faptul manifestării sacrului în pietre, arbori etc., ci chiar faptul că sacrul se manifestă, adică se limitează şi devine relativ" (op.cit., p. 38).

Trebuie să admitem că tocmai caracterul paradoxal al dialecticii sacrului îi impune lui Eliade metodologia. Dacă o entitate ordinară, finită, istorică, deşi rămânând ea însăşi, este, în acelaşi timp, capabilă să se manifeste ca nonfinită, nonistorică, nonnaturală şi, pe de altă parte, o entitate transcendentă, cu totul alta, transistorică, infinită, poate să se limiteze şi să se manifeste la modul relativ, finit, istoric etc., este limpede că fenomenul nu poate fi abordat dintr-o singură perspectivă. Explicația istorică singură nu-i poate percepe semnificația, iar interpretarea fenomenologică singură, deşi capabilă să deceleze structurile universale, nu-i va clarifica aspectele particulare, condiționate, „istorice", căci orice manifestare religioasă, oricât de pură, este supusă şi unor factori variabili, în raport cu epoca, locul şi mediul cultural care o condiționează.

Experiențele existențiale primordiale — între ele experiența sacrului, în primul şi în primul rând — sunt inerente însă naturii umane, ca atare sunt metaistorice. Eliade spune: „Toate aceste vise, mituri, nostalgii, având ca temă centrală ascensiunea, zborul, nu se lasă epuizate printr-o explicație psihologică. Subzistă întotdeauna un nucleu ireductibil explicației, şi acel ceva ireductibil ne revelă poate adevărata situație a omului în Cosmos, situație care, nu vom obosi niciodată să o repetăm, nu este doar «istorică»" (Eliade, Le Chamanisme, pp. 11-12).

Ireductibilitatea sacrului şi a experienței religioase este aceea care îi dictează cercetătorului demersul fenomenologic în studierea şi înțelegerea faptelor religioase, în acelaşi timp, fenomenologul simte că ideea după care experiența lui homo religiosus are un caracter transistoric nu îl mai satisface în întregime; el vrea să-i determine acum şi condiționările: este rândul metodei istorice să completeze, aşadar, cercetarea fenomenologică. Prin Wesenschau de tip fenomenologic, cercetătorul îşi propusese să degajeze structura esențială şi să perceapă semnificația prin care un fapt aparține unei anumite categorii. Comparând serii de simboluri, mituri, rituri etc., practicând sui generis metoda variației libere, el ajunge să discearnă nucleul invariant, semnificația esențială a unui fenomen religios anumit sau a unei serii de fenomene. Pe măsură ce intuiția eidetică se vede confirmată de structura dobândită în urma analizei fenomenologice, are loc totodată o deplasare a accentului hermeneutic de la singular şi finit la arhetipal şi universal. Rețeaua structurilor simbolice provenea din dialectica sacrului şi din „intenționalitatea" proprie simbolurilor religioase de a „agrega" în sisteme de simboluri. Aceste structuri sunt autonome, întrucât posedă o logică proprie. Ele se impun omului ca un „dat", deşi nu provin de la universul natural. Datorită lor lumea se revelă omului ca limbaj. Aceste date structurale prin care lumea „vorbeşte" prin simboluri nu aparțin universului natural. Se poate deduce de aici că la Eliade „lumea" este mai degrabă „Lebenswelt" decât univers „obiectiv", între conştiința religioasă şi această lume care apare ca „dată", ca deja structurată, exista o reciprocitate organică sau, cum spunea cineva, „în măsura în care omul priveşte lumea, el se simte la rându-i privit de ea".

Ținând seama de interesul deosebit arătat de fenomenolog pattern-urilor atemporale, unii critici i-

au reproşat lui Eliade anistorismul său. Cred că cel mai bun răspuns la o astfel de învinuire este chiar cartea de față. Trebuie numai să spunem că aceeaşi relație paradoxală, tensională ce caraterizează dialectica sacrului şi hierofania, adică întruparea modelului atemporal în forme condiționate, istorice — precum şi, invers, dinamica ridicării concretului istoric la nivelul esenței atemporale, al arhetipului —, aceeaşi relație paradoxală, tensională, se reflectă şi în dublul demers metodologic eliadian: fenomenologia şi istoria religiilor. Aşa cum bine se poate vedea din această lucrare monumentală, nu abordarea istorică e refuzată — dimpotrivă, pentru Eliade, fenomenologului şi hermeneutului îi revine expres obligația de a lega întotdeauna structurile universale de condiționarea lor istorică —, ci abordarea „reducționistă" care nu înțelege caracterul ireductibil al experienței religioase, care nu reuşeşte să treacă dincolo de

efemer, relativ, istoric, împotriva unei asemenea abordări sterile, reducționiste, care îl videază pe om de chiar umanitatea sa şi îl predă relativismului si disperării, ia poziție prin opera sa de o viată Mircea Eliade.

4. Paradigma eliadiană

Vasta operă ştiințifică a lui Mircea Eliade conține valențe pluri şi interdisciplinare care interesează domenii foarte diverse cum ar fi sociologia, antropologia filosofică, fenomenologia, hermeneutica, filosofia limbajului, epistemologia, filosofia istoriei, estetica, psihologia etc. Ea s-a bucurat de elogii entuziaste din partea unor personalități de talia lui G. Dumezil, A.E. Jensen, A. Metraux, G. Bachelard, Jean Danielou, Paul Ricoeur, Paul Tillich, Ugo Bianchi, Michel Meslin, G. Durând, Eugenio Battisti şi alții, ca să nu mai vorbim de membrii cercului Eranos (Ascona) sau de istoricienii religiilor de la Universitatea din Chicago.

Ar fi greşit însă să ne închipuim că recunoaşterea acestei opere, caracterizată pe drept cuvânt ca „un uriaş efort de a identifica transcendentul în conştiința umană, de a salva sensul, de a salva omul", n-a întâmpinat şi destule critici, rezistențe sau chiar deformări. Majoritatea lor au venit din partea unor antropologi de nuanță empiristă, cum ar fi A. Wall ace, lord Raglan, W. Lessa, Edm. Leach şi J. Saliba, a doi teologi, Th. J.J. Altizer şi S. Kenneth Hamilton, a altor istorici, R.D. Baird şi I. Strenski, a căror metodologie diferă esențial de a lui Eliade. Este motivul pentru care obiecțiile lor au vizat, cel mai ades, probleme metodologice: fie „incompatibilitatea" abordării fenomenologice concomitent cu demersul istoric în studiul religiilor (ştiut fiind că între aceste două căi de abordare există o „tensiune" evidentă, or, Eliade a reuşit să le îmbine), fie refuzul hermeneuticii practicate de Eliade, fie aşa-zisa „dilemă" descriptiv-normativ, de unde acuzația de „teologism" (Saliba), sau, dimpotrivă, de absolută „incompatibilitate cu o teologie creştină" (K. Hamilton), fie curajul de a interpreta „datele şi a le degaja fenomenologic esențele, de unde acuzația de „anistorism" adusă celui ce s-a intitulat întotdeauna „istoric al religiilor". Unii antropologi i-au reproşat lui Eliade că refuză să „demistifice" fenomenele religioase de care se ocupă. Este clar, cel puțin în acest caz, că ținta atacului vizează disciplina însăşi precum şi poziția hotărât antireducționistă a lui Mircea Eliade, care a susținut întotdeauna că sacrul are o semnificație ireductibilă, precum şi statut ontologic propriu. Un loc aparte între acestea îl ocupă

obiecția (întâlnită şi la Saliba şi la Leach şi la Strenski sau H. Penner) privind temeinicia caracterului inductiv al concluziilor lui Eliade, mai precis cum ajunge Eliade să deceleze structurile universale ale experienței religioase din faptele studiate. Unul dintre autorii citați a vorbit chiar de „generalizări abuzive prin inducție". Să-i dăm cuvântul lui Ivan Strenski care a afirmat că Eliade se întemeiază pe aserțiuni a priori a căror relație cu faptele istorice este „prezumată": „Eliade nu parvine la aceste adevăruri — de exemplu, explicațiile sale privind diversele semnificații ale anumitor mituri şi simboluri — pe cale deductivă, începând prin generalizări statistice care se desăvârşesc pe măsură ce descoperim că aceste adevăruri sunt acelea care se degajă necesarmente din ceea ce studiem: totul se petrece ca şi cum am fi în măsură să ajungem la aceste adevăruri înainte chiar de a ne începe investigația" (I. Strenski, „Mircea Eliade: Some TheoreticaJ Problems", în The Theory of Myth: Six Studies, Adrian Cuninngham, ed. (Sheed & Ward, London, 1973). în concluzie, Strenski consideră generalizările lui Eliade drept concluzii „născute din introspecție şi intuiție, considerate drept surse ale unei cunoaşteri particulare", întrucât problema inducției în cercetarea ştiințifică a fost repusă în chestiune şi reevaluată de remarcabili logicieni ai ştiințelor cum sunt Karl R. Popper, Thomas S. Kuhn, Paul K. Feyerabend, I. Lakatos şi alții, să notăm, înainte
797
Paradigma eliadiană
de a face o trecere în revistă a răspunsurilor ce s-au dat acestor critici metodologice, că obiecția din urmă depăşeşte sfera metodologiei şi comportă discuții aparte.

Tuturor acestor obiecții li s-a răspuns în mai multe rânduri prin articole şi studii datorate unor buni cunoscători ai operei savantului, încă din 1967, Mac Linscott Ricketts a publicat două articole clarificatoare în disputa Altizer-Eliade, anume Eliade andAltizer: Very Different Outlooks, în „Chrisstian Advocate", October, 1967, şi Mircea Eliade and the Death of the Cod, în „Religion in Life" XXXVI, 1967 (reluat în franceză în „Cahiers de l'Herne", 33), pentru ca în 1973 să întreprindă o solidă analiză şi respingere a criticilor antropologiei concretualiste formulate până la acea dată, în special a aceleia a lui Edm. Leach, pe care o respinge punct cu punct, într-un studiu intitulat semnificativ In Defence of Eliade. Toward Bridging the Communication Gap between Antropology and the History of Religion, în „Journal of Reiigion and Religions", 1973, Spring, III, London.

O lucrare remarcabilă din toate punctele de vedere privind toată metodologia lui Eliade este cartea deja citată de noi, a lui Douglas Allen, profesor de filosofie la University of Mâine, S.U.A., anume Mircea Eliade et le phenomene religieux, Paris, 1982. Autorul dezvoltă pe parcursul a peste 250 de pagini nu numai o incursiune în istoricul disciplinei pe care a ilustrat-o atât de strălucit Eliade, precum şi o justă plasare în contextul ştiințific al acesteia, ci şi o pătrunzătoare şi exhaustivă analiză a metodei fenomenologic-istorice şi a hermeneuticii structurale a savantului român (pregătirea filosofică pe care o posedă Douglas Allen îi permite să lumineze probleme epistemologice complicate pe care le ridică opera lui Eliade), precum şi o examinare critică a tuturor obiecțiilor metodologice care s-au adus operei marelui savant. Deosebit de interesante sunt paginile consacrate locului lui Eliade între istoricii religiilor, capitolul privind antireducționismul lui Eliade, în care Allen compară principiul eliadian al „ireductibilității

sacrului" cu celebra epoche a fenomenologiei, capitolele privind cele două noţiuni-cheie ale demersului eliadian, sacrul şi simbolul, problema „tensiunii" istorico-fenomenologice, a dilemei descriptiv-normativ, în fine, cel în care dezvăluie locul pe care îl deţine ontologia în gândirea sa, importanţa pe care o are „creativitatea" în gândirea savantului, voinţa lui de a vedea instaurându-se noi antropologii filosofice în locul celor vechi, cărora le denunţă „caracterul provincial şi parcelar". Concluzia fermă a studiului lui Allen este că, departe de a fi lipsit de rigoare metodologică, aşa cum îl acuzaseră unii antropologi empirişti, Eliade posedă o metodologie „uimitor de profund elaborată şi că abordarea sa fenomenologică a fenomenului religios porneşte de la principii hermeneutice fiabile şi coerente, în pofida complexităţii lor aparente", ceea ce îi asigură un rol de prim rang în ştiinţa contemporană.
La concluzii similare ajunsese şi David Rasmussen în 1968, într-un scurt dar excelent studiu, de asemenea citat de noi mai sus, Structural Hermeneutics and Philosophy, în „Philosophy Today", an XII, pp. 138-146 (republicat în L'Herue). Douglas Allen mărturiseşte că a fost ajutat în demersul său de articolul lui Rasmussen, evidenţiind faptul că acesta a exprimat primul ideea că teza „ireductibilităţii sacrului" este primul şi cel mai important principiu al hermeneuticii lui Eliade.
în fine, o lucrare importantă pentru înţelegerea metodologiei lui Eliade este cartea de aproape 500 de pagini a lui Adrian Marino, Hermeneutica lui Mircea Eliade, apărută în 1980 la Editura Dacia şi, doi ani mai târziu, la Paris, la Editura Payot. Studiul lui Marino nu polemizează cu criticile ce i-au fost aduse lui Eliade, dar constituie un excelent răspuns dat indirect acestora. Să luăm numai un singur exemplu, acela privind rolul inferenţei inductive în determinarea structurilor generale ale fenomenelor religioase. După cum ştim deja, Strenski şi Saliba au ridicat obiecţii contra caracterului „pretins inductiv" al raţionamentelor lui Eliade.

Antropologii i-au reproşat, am văzut, că lucrările sale nu oferă cele mai bune exemple de raţionament inductiv şi că în loc să înceapă prin a lua în considerare datele brute ale experienţelor religioase Eliade se bazează pe alegaţii apriorice privind natura lui Homo religiosus şi concepţia lui despre Univers. Fără să reia discuţia asupra existenţei sau nonexistenţci inducţiei pure, formale în hermeneutica lui Eliade, Adrian Marino arată că la el orientarea „inducţiei" este condiţionată de intuiţie şi imaginaţie, prin „transpunere", în acord cu propriul demers hermeneutic, „intuiţia precede, generalizează şi sintetizează în mod necesar toate semnificaţiile documentare". Prin „cercul hermeneutic — arată A. Marino — inducţia anticipă, deducţia posterioară controlează şi consolidează inducţiile anticipative". Marino îl citează cu deplin temei pe Karl Popper, care afirmase net în La logique de la decouverte că „principiul inducţiei trebuie să conţină el însuşi un enunţ universal". Soluţia oferită de Marino este fără reproş: inutil să mai spunem că în interpretarea dată de el „cercului hermeneutic" inducţia are alt statut decât cel clasic, enunţat de John Stuart Mill. în sprijinul ideii sale privind statutul aparte al inferenţei inductive la Eliade, Marino 1-ar fi putut cita, de asemenea, pe Thomas Kuhn, cu idcea privind rolul „paradigmelor" în generalizarea ştiinţifică.
Douglas Allen, care nu cunoscuse la data elaborării lucrării sale cartea lui Adrian Marino, văzuse

soluția problemei în paralela între „Wesenschau" fenomenologică şi „descifrarea esențelor" în gândirea lui Eliade. Plecând de la această paralelă (pe care Adrian Marino o admite şi el), Allen consideră că „fenomenologul religiilor este întru totul capabil să descifreze şi să autentifice sus-zisele structuri universale, folosind o metodă inductivă implicând variația eidetică şi elaborarea unei paradigme ideale, a unui «caz în stare pură», construit plecând de la fapte, dar care nu este forțamente conținut în ele" (s.n.). în concluzia studiului său, spune Allen, „am constatat o uimitoare similitudine între Wesenschau fenomenologică, variația eidetică şi inducție, pe de o parte, şi analizarea de către Eliade a naturii proprii experienței religioase, pe de alta".
După cum vedem, cele două soluții date separat de Allen şi Marino problemei inferenței inductive în demersul lui Eliade au în comun constatarea că filosoful face apel la un alt tip de inducție decât aceea avută în vedere de John Stuart Mill şi de empirişti. Astfel, ca să rezumăm, Allen propune pentru cazul lui Eliade o „inducție fenomenologică", în timp ce Marino face recurs la „cercul hermeneutic", capabil să dezlege dificultatea dilemei inducție-deducție, sprijinindu-se şi pe definiția paradoxală a lui Karl Popper, potrivit căreia „principiul inducției conține în el însuşi un enunț universal". Fără să coincidă, cele două interpretări ajung la aceeaşi concluzie: este vorba de un alt tip de inducție decât cel clasic.
Cercetările remarcabile ale unor logicieni şi filosofi ai ştiințelor (Karl R.Popper, Thomas S. Kuhn, Paul K. Feyerabend etc.) au arătat că practica ştiințifică se află numai rareori în acord cu exigențele logicii clasice şi epistemologiei tradiționale. Astfel, pretenția empirismului logic de a propune o metodologie universală („sincronă") a ştiințelor se dovedeşte neîntemeiată, chiar şi în cazul ştiințelor exacte, experimentale, cu atât mai mult, credem noi, în cazul „ştiințelor spiritului". Mai mult, unii istorici ai ştiințelor sunt convinşi că o „ştiința precum cea prezentată de empirismul logic nu a existat niciodată" (apud St. Amsterdamski). „Orice regulă metodologică pe care am dori să o impunem practicii sau ştiinței are consecințe nedorite", scrie Feyerabend, şi adaugă: „Regulile metodologice trebuie adaptate împrejurărilor şi mereu reinventate." Eliade nu şi-a expus niciodată de o manieră absolut sistematică metoda de lucru (deşi sugestii în acest sens nu lipsesc, în La nostalgie des origines, de pildă, dar, fragmentar, şi în celelalte lucrări) tocmai pentru că era convins că „metoda trebuie adaptată împrejurărilor", adică dificultății obiectului. Complexitatea fenomenelor religioase, caracterul lor ireductibil, problema sacrului şi relația paradoxală sacru-profan, dialectica hierofaniilor „decriptarea"

limbajului mitic şi a simbolurilor, toate acestea nu puteau fi abordate cu o metodologie elementară, pozitivistă, inoperantă, cum am văzut, chiar în cazul unor ştiințe exacte.
Popper, Kuhn, Lakatos şi alți filosofi ai ştiinței şi-au afirmat deschis „opoziția față de un număr de teze dintre cele mai caracteristice ale pozitivismului clasic" (Th. Kuhn, Tensiunea esențială, Editura Ştiințifică, p. 308). Pentru Karl Popper, aşa-numitul raționament inductiv este, după W. Stegmiiller, o „fantomă filosofică". Dezvoltând ideile lui Popper despre „revoluțiile" în ştiință, Kuhn a lansat conceptul de „cercetare extraordinară". Cercetarea „extraordinară" este aceea care edifică, după expresia lui Kuhn, „noi nuclee paradigmatice" în locul celor vechi. Paradigmele, aşa

cum sunt descrise de Kuhn, constituie un mod operațional de cercetare, cristalizat la nivelul unei metodologii care determină un nou tip de abordare. Paradigmele nu sunt obținute prin proces inductiv, ele nu provin din „fapte" (de aceea la îndemâna unei cercetări „normale" nu sunt decât vechile „nuclee paradigmatice"), însă faptele capătă brusc o altă coerență şi transparență şi se lasă explicate mult mai complet prin noul „nucleu paradigmatic", mai mult, îl confirmă, ceea ce poate da la un moment dat impresia refacerii traseului inductiv. Justificarea paradigmelor (adecvarea paradigmei la fapte) nu stă în faptul că ar rezulta imediat din ele, printr-o inducție de tip clasic, ci în acela că faptele, în noul sistem paradigmatic rezultat, își luminează esența, capătă o altă coerență, se întregesc unele pe altele, revelându-şi unitatea profundă. La Eliade regăsim, după părerea mea, tocmai o astfel de situație cum e cea descrisă de Kuhn, adică resurgența unui tip de cunoaştere „extraordinară", apariția unui nou nucleu de „paradigme", prin care fenomenele religioase capătă, sau recapătă, o coerență şi o unitate pe care cercetările empiriste nu le puteau bănui.

Este clar că pentru empirişti „faptele" sunt opace, relevanța lor este cantitativă, redusă, „statistică" (este expresia lui Strenski). Un ritual, un simbol, nu „comunică", nu posedă „mesaj", dacă este considerat la nivel pur empiric. Or. Eliade, dimpotrivă, concepe simbolul religios ca o realitate „holistică", altfel spus, explicativă la toate nivelurile. Interpretarea pe care o dă el simbolismului lunar, de pildă (exemplu analizat şi de Allen), adică seria de simboluri Lună-Apă-Femeie-Şarpe-Vegetație-Fecunditate, este un strălucit exemplu privind modul său de a „citi" simbolurile ca „sisteme deschise". Eliade spune că aceste simboluri care funcționează ca „sisteme deschise" i se impun, dar adaugă că toate trebuie „trăite", „semnificate" prin demers hermeneutic, ca să se poată ajunge la sensuri cu valoare de generalitate. Antropologiei empiriste, care nu întreprinde acest demers hermeneutic, structurile semnificative nu i se impun: „inducția" lor este „fantomală", cum spune Popper, nu „descoperă nimic", ci rămâne o simplă colecție de fapte clasificate. Nucleul paradigmatic al cercetării de tip „extraordinar" pe care o întreprinde Eliade îl constituie, după părerea noastră, tocmai această exemplară agregare a simbolurilor în sisteme de corespondențe semnificative la toate nivelurile realului (nu numai la nivel empiric). Prin simbolurile sale, omul arhaic viza realități ale spiritului pe care noi azi nu le mai putem reface decât apelând la concepte metafizice. Eliade analizează aceste simboluri (simbolismul zborului, de pildă) apelând şi el la concepte precum libertate, transcendență, dar îndemnându-ne să ne reîntoarcem, astfel îmbogățiți, la simbolul care, o dată decriptat, își dezvăluie o transparență şi o coerență pe care le uitasem. Sau, cum spune atât de pregnant Paul Ricoeur, este clar că după o astfel de decriptare eliadiană „simbolul dă de gândit".

Este evident că, propunând un nou nucleu paradigmatic istoriei religiilor, Eliade îl constituie în mod operațional de cercetare, cristalizat la nivelul unei metodologii proprii, originale, şi deschizând noi perspective şi un nou tip de cercetare în domeniul ştiințelor spiritului.

CEZAR BALTAG 1990

CUPRINS

PREFAȚA LA TRADUCEREA ROMÂNEASCĂ 7

Partea I DE LA EPOCA DE PIATRĂ LA MISTERELE DIN ELEUSIS

CUVÂNT ÎNAINTE... 11
CAPITOLUL I. LA ÎNCEPUT... COMPORTAMENTE MAGICO-RELIGIOASE
ALE PALEANTROPILOR 15
I. Orientatio. Unelte de făcut unelte. „Domesticirea" focului. 2. „Opacitatea" documentelor preistorice. 3. Semnificațiile simbolice ale mormintelor. 4. Controverse în jurul depozitelor de oase. 5. Picturile rupestre: imagini sau simboluri? 6. Prezența feminină. 7. Rituri, gândire şi imaginație la vânătorii paleolitici.
CAPITOLUL II. CEA MAI ÎNDELUNGATĂ REVOLUȚIE: DESCOPERIREA AGRICULTURII.
MEZOLITICUL ŞI NEOLITICUL... 31
8. Un Paradis pierdut. 9. Lucru, tehnologie si lumi imaginare. 10. Moştenirea de la vânătorii din paleolitic.
I1. Cultivarea plantelor alimentare. Mituri de origine. 12. Femeia si vegetația. Spațiu sacru şi reînnoirea periodică a Lumii. 13. Religii neolitice în Orientul Apropiat. 14. Edificiul spiritual al neoliticului. 15. Contextul religios al metalurgiei: mitologia epocii fierului.
CAPITOLUL III. RELIGIILE MESOPOTAMIENE.. 47
16. „Istoria începe în Sumer...". 17. Omul în fața zeilor săi. 18. Primul mit al Potopului. 19. Coborârea în Infern: Inanna şi Dumuzi. 20. Sinteza sumero-akkadiană. 21. Crearea Lumii. 22. Sacralitatea suveranului mesopotamian. 23. Ghilgarneş în căutarea nemuririi. 24. Destinul şi zeii.
CAPITOLUL IV. IDEI RELIGIOASE ŞI CRIZE POLITICE ÎN EGIPTUL ANTIC...................... 64
25. Miracolul de neuitat: „Prima Oară...". 26. Teogonii şi cosmogonii. 27. Răspunderile unui zeu întrupat. 28. Ascensiunea Faraonului Ia Cer. 29. Osiris, zeul asasinat. 30. Sincopa: anarhie, disperare şi „democratizarea" vieții de dincolo de mormânt. 31. Teologia şi politica „solarizării". 32. Akhenaton sau Reforma ratată. 33. Sinteza finală: asocierea Ra-Osiris.
CAPITOLUL V. MEGALIȚI, TEMPLE, CENTRE CEREMONIALE: OCCIDENTUL EUROPEI,
REGIUNEA MEDITERANEI, VALEA INDUSULUI... 81
34. Piatra si banana, 35. Centre ceremoniale şi construcții megalitice. 36. „Enigma megaliților". 37. Etnografie şi preistorie. 38. Primele oraşe din India. 39. Concepții religioase protoistorice şi paralelele lor în hinduism. 40. Creta: grote sacre, labirinturi, zeițe. 41. Trăsături caracteristice ale religiei minoice. 42. Continuitatea structurilor religioase preelenice.
Cuprins
802
CAPITOLUL VI. RELIGIILE H1TTIȚILOR ŞI ALE CANAANEENILOR ....
96
43. Simbioză anatoliană şi sincretism hittit. 44. „Zeul care dispare". 45. învingerea Dragonului. 46. Kumarbi şi suveranitatea. 47. Conflicte între generații divine. 48. Un panteon canaanean: Ugarit. 49. Baal câştigă suveranitatea şi triumfă asupra Dragonului. 50. Palatul lui Baal. 51. Baal se confruntă cu Moț: moartea şi reîntoarcerea la viață. 52. Vi/.iunea religioasă canaaneană.
CAPITOLUL VII. „CÂND ISRAEL ERA COPIL...".. 109

53. Primele două capitole din Geneză- 54. Paradisul pierdut. Cain şi Abel. 55. înainte şi după Potop. 56. Religia Patriarhilor. 57. Avraam, „Tatăl credinţei". 58. Moise şi ieşirea din Egipt. 59. „Eu sunt cel ce sunt". 60. Religia sub Judecători: prima fază a sincretismului.
CAPITOLUL VIII. RELIGIA INDO-EUROPENILOR. ZEII VEDICI 124
61. Protoistoria indo-europenilor. 62. Primul panteon şi vocabularul religios comun. 63. Ideologia tripartită indo-europeană. 64. Arienii în India. 65. Varuna, divinitate primordială: Devii şi Asurii. 66. V'aruna: Rege Universal şi „magician"; „rta" şi „măyă". 67. Şerpi şi Zei. Mitra, Aryaman, Aditi. 68. Indra, învingător şi demiurg. 69. Agni, preotul Zeilor: foc sacrificial, lumină, inteligenţă. 70. Zeul Soma şi băutura „nemuririi", 71. Cei doi Mari Zei din epoca vedică: Rudra-Siva şi Vişnu.
CAPITOLUL IX. INDIA ÎNAINTE DE GAUTAMA BUDDHA: DE LA SACRIFICIUL COSMIC
LA SUPREMA IDENTITATE, ÂTMAN-BRAHMAN 141
72. Morfologia ritualurilor vedice. 73. Sacrificiile supreme: „asmavedha" şi „purusamedha". 74. Structura iniţiatică a ritualurilor: consacrarea (dîkşă), ungerea regelui (răjasuya). 75. Cosmogonii şi metafizică. 76. Doctrina Sacrificiului în textele Brahmana. 77. Eshatologie: identificarea cu Prâjăpati prin sacrificiu. 78. „Tapas": tehnică şi dialectică a vieţii austere. 79. Asceţi şi extatici: „muni", „vrătya". 80. Upanişadelt; şi căutările ra-lor: cum să ne eliberăm de „roadele" actelor noastre. 81. Identitatea „ătman-Brahman şi experienţa „luminii interioare".
82. Cele două modalităţi ale Iui Brahman şi misterul lui ătman, „captiv" în Materie.
CAPITOLUL X. ZEUS SI RELIGIA GREACĂ.. 160
83. Teogonie şi lupte între generaţii divine. 84. Triumful şi suveranitatea Iui Zeus. 85. Mitul seminţiilor primordiale. Prometeu. Pandora. 86. Consecinţele sacrificiului primordial. 87. Omul şi destinul. Semnificaţia „bucuriei de
a trăi".
CAPITOLUL XI. OLYMP1ENII ŞI EROII.. 170
88. Marele zeu decăzut şi fierarul-vrăjitor: Poseidon şi Hefaistos. 89. Apollon: contradicţiile neîmpăcate. 90. Oracole şi purificare. 91. De la „viziune" la cunoaştere. 92. Hermes, „însoţitorul omului". 93. Zeiţele I: Hera, Artemis. 94. Zeiţele II: Atena, Afrodita. 95. Eroii.
CAPITOLUL XII. MISTERELE DIN ELEUSIS.. 186
96. Mitul: Persephoneîn Infern. 97. Iniţierile: ceremonii publice şi ritualuri secrete. 98. Pot fi cunoscute Misterele?
99. „Secrete" şi „Mistere".
CAPITOLUL XIII. ZARATHUSTRA ŞI RELIGIA IRANIANĂ.................................... 193
100. Enigmele. 101. Viaţa lui Zarathustra: istorie şi mit. 102. Extaz şamanic? 103. Revelaţia lui Ahură Măzdă: omul e liber să aleagă între bine şi rău. 104. „Transfigurarea" lumii. 105. Religia Ahemenizilor. 106. Regele iranian şi sărbătoarea Anului Nou. 107. Problema Magilor. Sciţii. 108. Aspecte noi în mazdeism: cultul Haomei.

109. Exaltarea zeului Milhra. 1 K). Ahură Mâzdă şi sacrificiu! eshatologic. 111. Călătoria sufletului după moarte.
112. învierea corpurilor.
CAPITOLUL XIV. RELIGIA LUI ISRAEL ÎN EPOCA REGILOR Şl A PROFEȚILOR 212
113. Regalitatea: apogeul sincretismului. 114. Iahve şi creatura sa. 115. Iov, dreptul pus la încercare. 116. Vremea profeților. 117. Amos ciobanul; Osea cel-neiubit. 118. Isaia: „o rămăşiță din Israel" se va întoarce. 119. Făgăduința dată lui leremia. 120. Căderea Ierusalimului; misiunea lui lezechiel. 121. Valorizarea religioasă a „terorii istoriei".
CAPITOLUL XV. DIONYSOS SAU BEATITUDINILE REGĂSITE 226
122. Epifanii şi ocultări ale unui zeu „de-două-ori-născut". 123. Arhaismul câtorva sărbători publice. 124. Euripide şi cultul orgiastic dionysiac. 125. Când grecii redescoperă prezența Zeului...
Partea a Il-a DE LA GUATAMA BUDDHA PÂNĂ LA TRIUMFUL CREŞTINISMULUI
CUVÂNT ÎNAINTE.. 239
CAPITOLUL XVI. RELIGIILE DIN CHINA ANTICĂ 241
126. Credințele religioase în epoca neolitică. 127. Religia epocii bronzului: Zeul Cerului şi Strămoşii. 128. Dinastia exemplară: împărații Zhou. 129. Originea şi organizarea Lumii. 130. Polarități, alternanță şi reintegrare. 131. Confucius: puterea Riturilor. 132. Lao Zi şi daoismul. 133. Tehnicile de viața lungă. 134. Daoiştii şi alchimia.
CAPITOLUL XVII. BRAHMANISM Şl HINDUISM: PRIMELE FILOSOFII SI TEHNICI ALE SALVĂRII ... 263
135. „Totul e suferință...". 136. Metode vizând „trezirea" supremă. 137. Istoria ideilor şi cronologia textelor. 138. Vedănta presistematică. 139, Spiritul după Sămkhya-Yoga. 140. Sensul Creației: de a ajuta la eliberarea Spiritului. 141. Semnificația eliberării. 142. Yoga: concentrarea asupra unui singur obiect. 143. Tehnicile Yoga. 144. Rolul lui Dumnezeu. 145. Samădhi şi „puterile miraculoase". 146. Eliberarea finală.
CAPITOLUL XVIII. BUDDHA ŞI CONTEMPORANII SĂI 279
147. Prințul Siddhărtha. 148. Marea Plecare. 149. „Trezirea". Propovăduirea Legii. 150. Schisma lui Devadatta. Ultimele convertiri. Buddha intra în parinirvăna. 151. Mediul religios: asceții rătăcitori. 152. Mahăvlra şi „Salvatorii Lumii". 153. Doctrinele şi practicile jaina. 154. Secta Ăjîvika şi atotputernicia „destinului".
CAPITOLUL XIX. MESAJUL LUI BUDDHA: DE LA TEROAREA ETERNEI REÎNTOARCERI LA
BEATITUDINEA ABSOLUTULUI...'. 290
155. Omul rănit de o săgeată otrăvită... 156. Cele patru „Adevăruri Nobile" şi „Calea de Mijloc". 157. Imper-manența lucrurilor şi doctrina anatta. 158. Calea care duce către Nirvana. 159. Tehnici de meditare şi iluminarea lor prin „înțelepciune". 160. Paradoxul Necondiționatului.
CAPITOLUL XX. RELIGIA ROMANA: DE LA ORIGINI PANA LA PROCESUL BACCHANALIILOR (-186) ....

299
161. Romulus şi victima sacrificială. 162. „Istoricizarea" miturilor indo-europene. 163. Caracterele specifice ale religiozităţii romane. 164. Cultul casnic: Penaţii,Larii, Manii. 165. Sacerdoţi, auguri şi confrerii religioase. 166. lupiter, Marte, Quirinus si triada capitolină. 167. Etruscii: enigme şi ipoteze. 168. Crize şi catastrofe: de la suzeranitatea galică la cel de-al doilea ră/boi punic.
-,^-C
frf

Cuprins

CAPITOLUL XXI. CELTI, GERMANI, TRACI SI GEŢI
804 316
169. Persistenţa elementelor preistorice. 170. Moştenirea indo-europeană. 171. Se poate reconstitui panteonul celtic? 172. Druizii şi învăţătura lor ezoterică. 173. Yggdrasill şi cosmogonia vechilor germani. 174. Asenii şi Vanii. Odhin şi atributele sale „şamanice". 175. Războiul, extazul si moartea. 176. Asenii: Tyr, Thorr, Baldr. 177. Zeii Vani; Loki; Sfârşitul Lumii. 178. Tracii. „Marii Anonimi" ai Istoriei. 179. Zalmoxis si „imortalizarea".
CAPITOLUL XXII. ORFEU, P1TAGORA SI NOUA ESHATOLOGIE ....
340
180. Miturile luiOrfeu: cithared şi „întemeietor de iniţieri". ISl.Teogonie şi antropologieorfică: transmigraţia şi imortalitatea suilctului. 182. Noua eshatologie. 183. Platou, Pitagora şi orfismul. 184. Alexandru cel Mare şi cultura elenistică.
CAPITOLUL XXIII. ISTORIA BUDDHISMULU1 DE LA MAHĂKĂSYAPA LA NÂGÂRJUNA........... 356
185. Buddhismul până la prima schismă. 186. între Alexandru cel Mare şi Asoka. 187. Tensiuni doctrinare şi sinteze noi. 188. „Calea Bodhisattvilor". 189. Năgărjuna şi doctrina vacuităţii universale. 190. Jainismul după Mahăvîra: erudiţie, cosmologie, soteriologie.
CAPITOLUL XXIV. SINTEZA HINDUISTĂ: MAHĂBHÂRATA SI BHAGAVAD-G/TĂ 368
191. Lupta de optsprezece zile. 192. Războiul eshatologie şi Sfârşitul Lumii. 193. Revelaţia lui Krşna. 194. „A renunţa la roadele faptei tale". 195. „Separare" şi „totalizare".
CAPITOLUL XXV. SUFERINŢELE IUDEILOR: DE LA APOCAUPSA LA EXALTAREA TOREI 377
196. începuturile eshatologiei. 197. Agheu, Zaharia, profeţi eshatologici. 198. Aşteptarea Regelui mesianic. 199. Spre desăvârşirea legalismului. 200. Personificarea înţelepciunii divine. 201. De la disperare la o nouă teodicee: Koheleth-u\ şi Ecclesiasticul. 202. Primele Apocalipse: Daniel şi întâiul Enoch. 203. Unica speranţă: Sfârşitul Lumii. 204. Reacţia fariseilor: exaltarea Torei.
CAPITOLUL XXVI. SINCRETISM ŞI CREATIVITATE ÎN EPOCA ELENISTICĂ:
PROMISIUNEA MÂNTUIRII 394
205. „Religiile de Mistere". 206. Dionysos mistic. 207. Attis şi Cybele, 208. Isis şi Misterele egiptene. 209. Revelaţia lui Hermes Trismegistul. 210. Aspecte iniţiatice ale hermetismului. 211.

Alchimia elenistică.
CAPITOLUL XXVII. NOI SINTEZE IRANIENE ....
410
212. Orientări religioase sub Ars ac iz i (-247—220 d.Hr.). 213.Zurvan şi originea Răului. 214. Funcția cshatologică a Timpului. 215. Cele două Creații: mendkşigetik. 216. De laGayomartla Saosyant. 217. Misterele lui Mithra.
218. „Dacă creştinismul ar fi fost oprit..."
CAPITOLUL XXVIII. NAŞTEREA CREŞTINISMULUI.. 424
219. „Un evreu obscur...": lisus din Nazaret. 220. Vestirea Cea Bună: împărăția lui Dumnezeu e aproape. 221. Naşterea Bisericii. 222. Apostolul neamurilor. 223. Esenienii la Qumran. 224. Distrugerea Templului: întârzierea parousiei.
CAPITOLUL XXIX. PĂGÂNISM. CREŞTINISM SI GNOSĂ ÎN EPOCA IMPERIALĂ 441
225. Jam redit et Virgo... 226. Tribulațiile unei religia illicita. 227. Gnosa creştină. 228. Delimitările gnosticismului. 229. De la Simon Magul la Valentin. 230. Mituri, imagini şi metafore gnostice. 231. Paracletul martirizat. 232. Gnosa maniheană. 233. Marele Mit: căderea şi răscumpărarea sufletului divin. 234. Dualismul absolut ca mysterium tremendum.
CAPITOLUL XXX. CREPUSCULUL ZEILOR.. 460
235. Erezii şi ortodoxie. 236. Crucea şi Arborele Vieții. 237. Spre un „creştinism cosmic". 238. Avântul teologiei. 239. între Sol Invictus şi in hoc signo vinces... 240. Autobuzul care se opreşte la Eleusis...

805

Cuprins

Partea a III-a DE LA MAHOMED LA EPOCA REFORMELOR
CUVÂNT ÎNAINTE... 475
CAPITOLUL XXXI. RELIGIILE EURASIEI ANTICE: TURCO-MONGOLII,
FINO-UGRICII, BALTO-SLAVII 477
241. Vânători, nomazi, războinici. 242. Ta'ngri, „Zeul-Cer". 243. Structura Lumii. 244. Peripețiile Creației. 245. Şamanul şi inițierea şamanică. 246. Mituri şi ritualuri şamanice. 247. Semnificația şi importanța şamanismului. 248. Religiile asiaticilor septentrionali şi ale fino-ugricilor. 249. Religia bălților. 250. Păgânismul slav. 251. Riturile, miturile şi credințele vechilor slavi.
CAPITOLUL XXXII. BISERICILE CREŞTINE ÎNAINTE DE CRIZA ICONOCLASTA
(SECOLELE VIII-IX) 498
252. Roma nonpereat...253. Augustin: de laTagasta IaHippo. 254. Marele predecesor al lui Augustin: Origen. 255. Poziții polemice la Augustin. Doctrina augustiniană a grației şi predestinării. 256. Cultul sfinților: martyria, relicve, pelerinaje. 257. Biserica de Răsărit si avântul teologiei bizantine. 258. Venerarea icoanelor şi mişcarea iconoclastă.
CAPITOLUL XXXIII. MAHOMED SI AVÂNTUL ISLAMULUI.................................. 512
259. Allah, deus otiosus al arabilor. 260. Mahomed, „Apostolul lui Dumnezeu". 261. Călătoria

extatică în Cer şi Cartea Sacră. 262. „Emigrarea" la Medina. 263. De la exil la victorie. 264. Mesajul Coranului. 265. Irupția islamului în Mediterana si în Orientul Apropiat.
CAPITOLUL XXXIV. CATOLICISMUL APUSEAN DE LA CAROL CEL MARE
LA GIOACCHINO DA FIORE 525
266. Creştinismul în Evul Mediu timpuriu. 267. Asimilarea şi reintegrarea tradițiilor precreştine: regalitatea sacră, cavalerii. 268. Cruciadele: eshatologie şi politică. 269. Semnificația religioasă a artei romanice şi a iubirii curteneşti. 270. Ezoterismul şi creațiile literare: trubadurii, Fideli d'Amore, ciclul Graalului. 271. Gioacchino da Fiore; o noua teologie a Istoriei.
CAPITOLUL XXXV. TEOLOGII ŞI MISTICI MUSULMANE..................................... 542
272. Fundamentele teologiei majoritare. 273. Siismul şi hermeneutica ezoterică. 274. Ismailismul şi exaltarea Imamului; Marea Resurecție; Mahdî. 275. Sufism, ezoterism, experiențe mistice. 276. Câțiva maeştri sufi: de la Zu 1-Nun la Tirmîdî. 277. AI-Hallâg, mistic şi martir. 278. Al-Gazzălî şi concilierea dintre Kalăm şi sufism. 279. Primii metafizicieni; Avicenna; filosofia în Spania musulmană. 280. Ultimii şi cei mai de seamă gânditori arabi din Andaluzia: Averroes şi Ibn Arabî. 281. Sohrawardî şi mistica Luminii. 282. Galăl al-Dîn-Rumî: muzica, poezia şi dansul sacru. 283. Triumful sufismului şi reacția teologilor. Alchimia.
CAPITOLUL XXXVI. IUDAISMUL DE LA RĂSCOALA LUI BAR-KOKHBA PÂNĂ LA HASIDISM...... 565
284. Cum a fost alcătuită Mixna. 285. Talmudul. Reacția antirabinică: secta karaiților. 286. Teologi si filosofi evrei din Evul Mediu. 287. Maimonide: între Aristotel şi Tora. 288. Primele expresii ale misticii evreieşti. 289. Kabbala medievală. 290. Isaac Luria şi noua Kabbală. 291. Răscumpărătorul apostat. 292. Hasidismul.
CAPITOLUL XXXVII. MIŞCĂRILE RELIGIOASE DIN EUROPA; DIN EVUL MEDIU TÂRZIU
PÂNĂ ÎN AJUNUL REFORMEI... 582
293. Erezie dualistă în Imperiul bizantin: bogomilismul. 294. Bogomilii în Apus: Katharii. 295. Sfântul Francisc din Assisi. 296. Sfântul Bonaventura şi teologia mistică. 297. Sfântul Toma din Aquino şi scolastica. 298. Meister
Cuprins
806
Eckhart: de la Dumnezeu Ja Deitate. 299. Pietatea populară şi riscurile devoțiunii. 300. Dezastre si .speranțe: de la flagelând la devotio moderna. 301. Nicolaus Cusanus şi amurgul Evului Mediu. 302. Bi/anțul şi Roma. Controversa \\i\filioque. 303. Călugării isihasti. Sfântul Grigore Palama.
CAPITOLUL XXXVIII. RELIGIE, MAGIE ŞI TRADIȚII HERMETICE ÎNAINTE ŞI DUPĂ REFORME..... 606
304. Supraviețuirea tradițiilor religioase precreştine. 305. Simboluri si ritualuri ale unui dans cathartic. 306 „Vânătoarea de vrăjitoare" şi vicisitudinile religiei populare. 307. Martin Luther şi Reforma în Germania, 308. Teologia Iui Luther. Polemica cu Erasmus. 309. Zwingli; Calvin; Reforma catolică. 310. Umanism, neoplatonism şi hermetism în vremea Renaşterii. 311. Noi valorizări ale alchimiei: de Ja Paracelsus Ia Newton.
CAPITOLUL XXXIX. RELIGIILE TIBETANE.. 630

312. „Religia oamenilor". 313. Concepții tradiționale: Cosmos, oameni, zei. 314. Religia Bon: confruntări şi sincretism. 315. Formarea şi dezvoltarea lamaismului. 316. Doctrine şi practici lamaiste. 317. Ontologie şi fiziologie mistică a Luminii. 318. Actualitatea anumitor creații religioase tibetane.
TABLOUL PROBLEMELOR. BIBLIOGRAFII CRITICE 643
INDICE... 769
PARADIGMA ELIDIANĂ (Postfață de Cezar Baltag) 787